

História Antiga: Relações Interdisciplinares.

Fontes, Artes, Filosofia,
Política, Religião e Recepção

Carmen Soares, José Luís Brandão &
Pedro C. Carvalho (coords.)

Breve nota curricular sobre os coordenadores do volume

Carmen Soares, professora associada da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e membro integrado do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da mesma universidade. Os seus estudos e traduções desenvolvem-se na área científica de Estudos Clássicos, focando-se nos seguintes domínios específicos: historiografia (Heródoto), filosofia (Platão), tragédia (Eurípides), família (Plutarco), dieta e alimentação (Hipócrates e Literatura Gastronómica). Na qualidade de tradutora e comentadora de textos clássicos é co-autora dos livros V e VIII das *Histórias* e autora do *Ciclope* de Eurípides, do *Político* de Platão, *Sobre o afeto aos Filhos* de Plutarco e *Iguarias do Mundo Grego* de Arquêstrato. Coordenou diversos volumes coletivos e publicou várias dezenas de artigos e capítulos de livros.

José Luís Lopes Brandão, professor associado da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, dedica-se ao estudo da língua, cultura e literatura latina (epigrama, romance latino, biografia, historiografia), bem como da história de Roma. Entre os autores que tem estudado salientam-se Marcial, Suetónio, a *História Augusta* e Plutarco, sobre os quais publicou diversos estudos e traduções. Trabalha na coordenação de volumes sobre a história de Roma. No que respeita ao teatro clássico, tem desenvolvido actividade relacionada com a tradução e produção dramática (actor, encenador e consultor) no grupo de teatro Thíasos e coordena o Festival de Teatro de Tema Clássico (FESTEIA).

Pedro C. Carvalho, professor da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Investigador no Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Património. Doutorado em Arqueologia. Cooordenou a intervenção arqueológica efetuada no quadro da obra de ampliação e requalificação do Museu Nacional de Machado de Castro (Coimbra) e coordenou uma equipa multidisciplinar que produziu o Estudo Histórico e Etnológico do Vale do Tua. Para além da coordenação de projetos de investigação, dirigiu escavações arqueológicas na área da arqueologia romana, em lugares como Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova) ou Castro de Avelãs (Bragança). Autor de livros e artigos científicos, tem também produzido textos de divulgação para Museus e Centros de Interpretação. Recentemente coordenou a produção de conteúdos para o Centro Interpretativo de Tresminas (Vila Pouca de Aguiar), no qual se inclui o documentário “O ouro de Tresminas”, distinguido no FICAB 2016 (entre 38 concorrentes de 11 países) com o prémio Arkeolan - melhor divulgação científica.

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ESTRUTURAS EDITORIAIS
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

DIRETOR PRINCIPAL
MAIN EDITOR

Delfim Leão
Universidade de Coimbra

ASSISTENTES EDITORIAIS
EDITORIAL ASSISTANTS

Elisabete Cação
João Pedro Gomes
Marina Gelin Fernandes
Universidade de Coimbra

COMISSÃO CIENTÍFICA
EDITORIAL BOARD

Ana Iriarte
Universidad del País Vasco, Espanha

Ana Teresa Peixinho
Universidade de Coimbra, Portugal

Cláudia Teixeira
Universidade de Évora, Portugal

Fábio Lessa
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Francesc Casadesús
Universitat de les Illes Balears, Espanha

Francisco Oliveira
Universidade de Coimbra, Portugal

Giorgio Ieranò
Università degli Studi di Trento, Itália

Gloria Onelley
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Luísa Portocarrero
Universidade de Coimbra, Portugal

Maria Cecília Coelho
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Maria do Céu Fialho
Universidade de Coimbra, Portugal

Nuno Simões Rodrigues
Universidade de Lisboa, Portugal

Paulo Martins
Universidade de São Paulo, Brasil

Roberto Nicolai
Sapienza – Università di Roma, Itália

Santiago Lopez Moreda
Universidad de Extremadura, Espanha

Sergio Audano
Centro di Studi sulla Fortuna dell'Antico
"Emanuele Narducci" – Sestri Levante, Itália

Susan Deacy
University of Roehampton, Inglaterra

Tereza Virgínia Barbosa
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

História Antiga: Relações Interdisciplinares

Fontes, Artes, Filosofia, Política, Religião e Recepção

**Carmen Soares, José Luís Brandão e
Pedro C. Carvalho (coords.)**

Universidade de Coimbra

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

HISTÓRIA ANTIGA: RELAÇÕES INTERDISCIPLINARES. FONTES, ARTES, FILOSOFIA, POLÍTICA,
RELIGIÃO E RECEÇÃO

ANCIENT HISTORY: INTERDISCIPLINARY APPROACHES. SOURCES, ARTS, PHILOSOPHY, POLITICS,
RELIGION AND RECEPTION STUDIES

COORDS. EDS.

Carmen Soares, José Luís Brandão, Pedro C. Carvalho

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact

imprensa@uc.pt

Vendas online Online Sales

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento Printed by

Simões & Linhares, Lda.

ISSN

2182-8814

ISBN

978-989-26-1563-9

ISBN Digital

978-989-26-1564-6

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1564-6>

Depósito Legal Legal Deposit

447593/18

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia

POCI/2010

Projeto UID/ELT/00196/2013 -

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade
de Coimbra

Unidade I&D 0281

Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do
Património



© outubro 2018

Imprensa da Universidade de Coimbra

Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigensis

<http://classica.digitalia.uc.pt>

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra

HISTÓRIA ANTIGA: RELAÇÕES INTERDISCIPLINARES. FONTES, ARTES,
FILOSOFIA, POLÍTICA, RELIGIÃO E RECEÇÃO
ANCIENT HISTORY: INTERDISCIPLINARY APPROACHES. SOURCES,
ARTS, PHILOSOPHY, POLITICS, RELIGION AND RECEPTION STUDIES

COORDS. EDS.

Carmen Soares, José Luís Brandão, Pedro C. Carvalho

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universidade de Coimbra

RESUMO

O estudo da História Antiga é um processo que envolve diversas áreas do saber, variados métodos, diversos tipos de fontes e que implica, por vezes, comparações com outras civilizações da antiguidade ou de outras épocas. Os textos historiográficos suscitam uma metódica crítica na qual entram os dados da arqueologia, mas também da literatura, e, dentro desta, do teatro, da retórica, dos diálogos e dos tratados específicos das várias disciplinas. Como reflexo de tal multidisciplinaridade, neste volume compila-se uma série de textos em que a História Antiga entra em diálogo com outras áreas temáticas, a saber: hermenéutica das fontes, literatura e artes, retórica política, filosofia, religião e receção da História Antiga na modernidade.

PALAVRAS-CHAVE

História Antiga, Interdisciplinaridade, Fontes, Literatura e Artes, Política, Filosofia, Religião, Receção.

ABSTRACT

The study of Ancient History is a process encompassing several fields of knowledge, various methods, several types of sources, sometimes including comparisons with other civilizations of antiquity or from other periods. Historiographical texts raise a methodical criticism which comprehend data from archaeology, but also from literature and, within this range, theatre, rhetoric, dialogues and specific treaties of the several disciplines. As a reflection of such a multidisciplinary, this volume compiles a series of texts in which Ancient History dialogues with other subject areas, namely: hermeneutics, literature and arts, political rhetoric, philosophy, religion and reception of Ancient History in modernity.

KEYWORDS

Ancient History, Interdisciplinarity, Sources, Literature and Arts, Politics, Philosophy, Religion, Reception Studies.

COORDENADORES

Carmen Soares, professora associada da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e membro integrado do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da mesma universidade. Os seus estudos e traduções desenvolvem-se na área científica de Estudos Clássicos, focando-se nos seguintes domínios específicos: historiografia (Heródoto), filosofia (Platão), tragédia (Eurípides), família (Plutarco), dieta e alimentação (Hipócrates e Literatura Gastronómica). Na qualidade de tradutora e comentadora de textos clássicos é co-autora dos livros V e VIII das *Histórias* e autora do *Ciclope* de Eurípides, do *Político* de Platão, *Sobre o afeto aos Filhos* de Plutarco e *Iguarias do Mundo Grego* de Arquestrato. Coordenou diversos volumes coletivos e publicou várias dezenas de artigos e capítulos de livros.

CV completo: www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=7724126685525965

José Luís Lopes Brandão, professor associado da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, dedica-se ao estudo da língua, cultura e literatura latina (epigrama, romance latino, biografia, historiografia), bem como da história de Roma. Entre os autores que tem estudado salientam-se Marcial, Suetónio, a *História Augusta* e Plutarco, sobre os quais publicou diversos estudos e traduções. Trabalha na coordenação de volumes sobre a história de Roma. No que respeita ao teatro clássico, tem desenvolvido actividade relacionada com a tradução e produção dramática (actor, encenador e consultor) no grupo de teatro Thíasos e coordena o Festival de Teatro de Tema Clássico (FESTEIA).

CV completo: www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=6730056978764839

Pedro C. Carvalho, professor da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Investigador no Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Património. Doutorando em Arqueologia. Coordenou a intervenção arqueológica efetuada no quadro da obra de ampliação e requalificação do *Museu Nacional de Machado de Castro* (Coimbra) e coordenou uma equipa multidisciplinar que produziu o *Estudo Histórico e Etnológico do Vale do Tua*. Para além da coordenação de projetos de investigação, dirigiu escavações arqueológicas na área da arqueologia romana, em lugares como Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova) ou Castro de Avelãs (Bragança). Autor de livros e artigos científicos, tem também produzido textos de divulgação para Museus e Centros de Interpretação. Recentemente coordenou a produção de conteúdos para o *Centro Interpretativo de Tresminas* (Vila Pouca de Aguiar), no qual se incluí o documentário "O ouro de Tresminas", distinguido no FICAB 2016 (Espanha) com o prémio Arkeolan - melhor divulgação científica.

CV: <https://apps.uc.pt/mypage/faculty/pedroak>

EDITORS

Carmen Soares is Associate Professor of the University of Coimbra (Faculty of Letters) and member of the Centre of Classics and Humanistic Studies of the same university. Teaching activities, research interests and publications: Ancient Greek History (Herodotus), Philosophy (Plato), tragedy (Euripides), Family (Plutarch), Dietetics (Hippocrates) and Food History (Greek texts on gastronomy). Editor of several books, author of books and papers, and translator into Portuguese of Herodotus' *Histories* (books V and VIII), Euripides (*Cyclops*), Plato (*Statesman*), Plutarch (*On Affection for Offspring*) and Arcestratus (*Life of Luxury*).

Complete CV: www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=7724126685525965

José Luís Lopes Brandão is Associate Professor at the Institute of Classical Studies of the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra and researcher at the Center for Classical and Humanistic Studies. He is devoted to the study of the Latin language, culture and literature (epigraph, Roman novel, biography, historiography) as well as the history of Rome. Among the authors who he has studied are Martial, Suetonius, *Historia Augusta* and Plutarch, on which he published several studies and translations. He coordinates volumes on the history of Rome. As far as classical theatre is concerned, he has worked in the translation and dramatic production (actor, director and consultant) in the theatre group Thíasos and coordinates the Festival of Classical Theatre (FESTEIA).

Complete CV: www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=6730056978764839

Pedro C. Carvalho. PhD in Archaeology. Professor at the Faculty of Arts and Humanities, University of Coimbra. Researcher at the Research Center in Archaeology, Arts and Heritage Sciences. He co-coordinated the archaeological intervention carried out for the expansion and renovation of the Machado de Castro National Museum (Coimbra) and coordinated a multidisciplinary team that produced the Historical and Ethnographic Study of the Tua Valley. In addition to coordinating research projects, he directed excavations in the area of Roman archaeology in sites such as Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova) and Castro de Avelãs (Bragança). He is the author of books and research articles, and has also produced texts for Museums and Interpretation Centers. More recently, he coordinated the production of content for the Interpretation Center of Tresminas (Vila Pouca de Aguiar), including the documentary "The gold of de Tresminas", which was awarded the Arkeolan Prize for Contribution to Science at the FICAB 2016 (Spain).

CV: <https://apps.uc.pt/mypage/faculty/pedrooak>

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| PREFÁCIO | 13 |
| Forword | 17 |
| I. HERMENÊUTICA DAS FONTES | 21 |
| 1. THUCYDIDES AND THE SEXUAL POLITICS OF TYRANNICIDE Thomas Figueira | 23 |
| 2. HÉRA ELEUTHERIA, THE WATER OF FREEDOM AND THE SLAVES Francesca Rocca | 47 |
| 3. POLIS AND IMPERIUM: TWO ANCIENT POLITICAL IDEAS, AND THEIR ECHOES IN SOME MODERN POLITICAL REFLECTIONS Paolo Desideri | 71 |
| 4. JÚLIO CÉSAR – A ARTE MILITAR AO SERVIÇO DA POLÍTICA (Julius Caesar – The Military Art at the service of Politics) João Gouveia Monteiro | 85 |
| 5. ENTRE ROMA E CAPRI: O AFASTAMENTO DE TIBÉRIO COMO MARCO DE INFLEXÃO POLÍTICA EM SEU PRINCIPADO (Between Rome and Capri: the departure of Tiberius as a political inflection point during his Principate) Rafael da Costa Campos | 97 |
| 6. DE <i>PRINCEPS OPTIMUS</i> A <i>OCCULTUM PECTUS</i> : A CONSTRUÇÃO DO PERFIL DE TIBÉRIO NAS PALAVRAS DE VELEIO PATÉRCULO E TÁCITO (From <i>princeps optimus</i> to <i>occultum pectus</i> : the construction of Tiberius' profile in the words of Velleius Paterculus and Tacitus) Maria José Ferreira Lopes | 113 |
| II. LITERATURA E ARTES | 147 |
| 7. THE SETTING OF EURIPIDES' <i>ANDROMACHE</i> : AN INQUIRY ABOUT THETIDEION Lucia Mariani | 149 |
| 8. A PERFORMANCE COMO ARGUMENTO: DISCUSSÃO DE CONCEITOS BÁSICOS A PARTIR DA TEATRALIDADE PARA A COMPREENSÃO DA PRODUÇÃO TEXTUAL NA GRÉCIA ANTIGA (In defense of performance: basic concepts to understanding textual production at Ancient Greece) Marcus Mota | 165 |

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 9. APROXIMACIONES AL ESTUDIO DE LA INFANCIA EN LA GRECIA ANTIGUA DESDE LA LITERATURA Y EL ARTE FUNERARIOS | 183 |
| (Approaches to the study of children in Ancient Greece from literature and funerary art) Marta González González e Luísa de Nazaré Ferreira | |
| 10. SOFONISBA, UNA REINA DE NUMIDIA ENTRE LA HISTÓRIA, LA LITERATURA Y EL ARTE | 197 |
| (Sofonisba, a queen of Numidia between history, literature and art) Enrique Gozalbes Cravioto | |
| III. RETÓRICA E POLÍTICA | 215 |
| 11. ELEMENTOS RETÓRICOS AO SERVIÇO DO DISCURSO POLÍTICO: O <i>CONTRA CTESIFONTE</i> DE ÉSQUINES | 217 |
| (Rhetorical elements in Aeschines' <i>Against Ctesiphon</i> political speech) Elisabete Cação | |
| 12. RETÓRICA E HISTORIOGRAFIA: A ARENGA MILITAR FEMININA NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA | 225 |
| (Rhetoric and historiography: female military harangue in Classical Antiquity) Luís M. Ferreira Henriques | |
| 13. A PERENIDADE DO BINÓMIO POLÍTICA/RETÓRICA NO ANÓNIMO SEGUERIANO (OU A ARTE DO DISCURSO POLÍTICO) | 239 |
| (The persistence of the political-rhetorical binomial in Anonymous Segueriano [or The Art of Political Speech]) Joaquim Pinheiro | |
| IV. FILOSOFIA E RELIGIÃO | 251 |
| 14. LA TERRA NELLE FORMULE DI GIURAMENTO, MALEDIZIONE E INVOCAZIONE DELLA GRECIA ARCAICA: UN'INTERPRETAZIONE ANTROPOLOGICA | 253 |
| (The Earth in the ritual phrases of oath, curse and invocation in archaic Greece: an anthropological interpretation) Sabrina Colabella | |
| 15. SPARTAN IDENTITY AND ORESTES' "REPATRIATION" | 287 |
| Mary Fragkaki | |
| 16. PANATENEIAS FORA DE ATENAS | 299 |
| (Panathenaia outside Athens) Gilberto da Silva Francisco | |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 17. A PALAVRA DITA NA CULTURA RELIGIOSA ROMANA: O PAPEL DA TRADIÇÃO ORAL NA PERSPECTIVA ESPECÍFICA DE UMA HISTÓRIA COMPARADA DAS RELIGIÕES (The spoken word in Roman religious culture: the role of orality in the perspective of a comparative study of religion) Pedro Braga Falcão | 313 |
| 18. NOTAS ACERCA DO CONCEITO NEOPLATÓNICO DE <i>LUZ</i> (Remarks on the Neoplatonist concept of 'light') Tomás N. Castro | 331 |
| 19. O MITO COMO INSTRUMENTO DO APRENDIZADO ÉTICO (Myth as a learning tool ethical) Ilmar de Oliveira Almeida | 345 |
| V. RECEÇÃO | 359 |
| 20. ECOS CLÁSSICOS NA RECRIAÇÃO LITERÁRIA DA IDENTIDADE: O PROJECTO FRADIQUE MENDES (Classic echoes in the literary re-creation of identity: the Fradique Mendes project) Ana Paula Pinto | 361 |
| 21. A CONSTRUÇÃO DA HEROÍNA EM <i>PERCY JACKSON E OS OLIMPIANOS</i> (The heroine construction in <i>Percy Jackson and the Olympians</i>) Guilherme Augusto Louzada Ferreira de Morais | 399 |

(Página deixada propositadamente em branco)

PREFÁCIO

O estudo da História, e neste caso da História Antiga, é um processo que envolve diversas áreas do saber, variados métodos, diversos tipos de fontes e que implica, por vezes, comparações com outras civilizações da antiguidade ou de outras épocas. Os textos historiográficos suscitam uma metódica crítica na qual entram os dados da arqueologia, mas também da literatura, e, dentro desta, do teatro, da retórica, dos diálogos e dos tratados específicos das várias disciplinas. Como reflexo de tal multidisciplinaridade, neste volume compila-se uma série de textos em que a História Antiga propriamente dita (um segundo volume tratará de estudos com ênfase na Arqueologia) entra em diálogo com outras áreas temáticas, a saber: hermenêutica das fontes, literatura e artes, retórica política, filosofia, religião e recepção da História Antiga na modernidade. Por uma questão de coerência estrutural do volume, reuniram-se os estudos em secções que decorrem do predomínio de uma dessas áreas temáticas. Esta segmentação não corresponde, no entanto, a compartimentos estanques, na medida em que cada contributo poderá apresentar cruzamentos com alguma das outras partes.

A primeira secção, **I. Hermenêutica das Fontes**, inicia-se com o texto de *Thomas Figueira* (cap. 1), que, discutindo as fontes historiográficas, se detém no confronto de Tucídides com a visão de outros autores no que respeita à mistura da pederastia com questões políticas, no contexto das ações dos tiranidas Harmódio e Aristogíton. Já *Francesca Rocca* (cap. 2) trata a questão da manumissão e o estatuto dos libertos na Grécia Antiga, partindo de um grupo de fontes descuradas pela maioria da bibliografia: inscrições e dados arqueológicos encontrados na Magna Grécia, especialmente os provenientes do sítio do Templo de Hera Lacínia, perto de Crotona.

Transitamos depois para a comparação entre o mundo grego e romano com *Paolo Desideri* (cap. 3), que nos oferece diversos testemunhos da conciliação entre o modelo de governo da pólis e o do *imperium*, convergentes, já desde Políbio, na república imperial romana – uma pólis que governa um império (ou *urbs imperiosa*, nas palavras de Ênio) – e a influência dos conceitos na teoria política moderna.

Se há personagem histórica que junta em si a confluência da noção de *imperium* (enquanto poder militar, domínio territorial e regime político distinto da república), é certamente Júlio César, que, mediante a sua atuação, se coloca num momento de charneira entre dois regimes. O cultivo da arte militar como meio para atingir os fins políticos é tratado por *João Gouveia Monteiro* (cap. 4), que, além de analisar a formação intelectual de César e as suas capacidades como

estrategico, interpreta as qualidades militares à luz de um programa político pre-determinado.

Tibério, malgrado a má fama com que a historiografia senatorial o marcou, representa a consolidação do regime imperial, na medida em que acaba por assumir o peso de uma sucessão dinástica que não tinha precedentes, o que pode explicar a sua hesitação ou a fama de dissimulação que granjeou. Um motivo de debate desde a antiguidade é a razão do afastamento deste imperador para a ilha de Cápreas, deixando, por assim dizer, Roma órfã à mercê de Sejano, o ambicioso prefeito do pretório. *Rafael da Costa Campos* (cap. 5) analisa os testemunhos das causas de tal retiro e as consequências para a política romana e para a imagem historiográfica do princeps. *Maria José Ferreira Lopes* (cap. 6) faz uma análise do perfil de Tibério a partir de Veleio Patérculo e de Tácito, relatos aparentemente antagónicos, mas que podem espelhar a própria contradição trágica do carácter deste imperador, ao mesmo tempo emotivo e frio, bom e vingativo, administrador rigoroso e perverso.

O segundo grupo de estudos, reunido em **II. Literatura e Artes**, trata sobretudo da convergência e diálogo entre as obras literárias e outras formas artísticas, por um lado, e a história político-cultural, por outro. O género dramático implica frequentemente este tipo de relação e de influência mútuas. Há dramas oriundos da história, e relatos historiográficos influenciados por dramas. *Lucia Mariani* (cap. 7) procura estabelecer a conexão entre a *Andrómaca* de Eurípides e o seu local de representação, que considera ser o Tétideion, pequena localidade perto de Farsalo na qual existia um santuário de Tétis. *Marcus Mota* (cap. 8), partindo de exemplos em Homero, Heráclito, Ésquilo e Heliodoro, discute conceitos operatórios básicos (como espacialidade, assimetria performer/recepção, audiovisualidade e superposição de referências) que sugerem ou clarificam a aplicação de pressupostos performativos a textos antigos.

Um dos temas que permitem relacionar a epigrafia e a literatura é a morte, e sobretudo a morte prematura. *Marta González González* e *Luísa de Nazaré Ferreira* (cap. 9) analisam dois tipos de fontes no que respeita à morte de crianças. Para tal tomam em consideração um epitáfio metrificado presente numa estela da época clássica, onde figura pela primeira vez o termo *daimon*, e o epigrama 662 do livro VII da *Antologia Palatina*, fontes que, em conjunto, mostram como as composições literárias refletem a realidade e reproduzem características e temas dos epitáfios, e como, por sua vez, os elementos das estelas influenciam os poetas.

A história, a literatura e as artes plásticas encontram-se no retrato de Sofonisba, a bela e inteligente filha do Cartaginês Asdrúbal Giscão, dada em casamento ao rei Númida Sifax para garantir a sua aliança com os Cartagineses no final da 2ª Guerra Púnica. Depois da derrota de Sifax pelo exército de Cipião Africano, a jovem foi desposada por Masinissa, o antigo pretendente, e agora aliado dos romanos. Mas a inflexível oposição do general romano ditou o trágico fim da rainha, forçada ao suicídio com veneno que

o recente marido lhe oferece. *Enrique Gozalbes Cravioto* (cap. 10) estabelece a conexão entre o tratamento daquela personagem na historiografia antiga com marcas trágicas e o aproveitamento na época moderna em vários géneros literários, na música e na pintura.

Outro grande tema é a **Retórica e Política** (secção III), duas ciências e artes muitas vezes associadas. Os discursos são, como é óbvio, uma fonte importante para o conhecimento da história política. Neste grupo se integra a análise de *Elisabete Cação* (cap. 11) das estratégias retóricas usadas no discurso *Contra Ctesifonte* de Ésquines, com a tónica na invetiva à figura de Demóstenes e à sua carreira política, realizada na transição da predominância da pólis para o da cosmópolis helenística, precipitada por Filipe II, depois da batalha de Queroneia. E a própria historiografia antiga é muitas vezes influenciada pela moda retórica praticada pelos historiadores, como demonstra *Luís Ferreira Henriques* (cap. 12), que se centra na arenga militar feminina, através da comparação das versões compostas por Tácito e por Díon Cássio do discurso de Boudica antes da chamada Batalha de Watling Street, recontro que resultou da resistência dos povos britânicos à romanização no tempo de Nero.

De grande importância para o estudo da teoria e da prática retórica são os tratados que a Antiguidade nos legou. A ligação entre retórica e política é desenvolvida por *Joaquim Pinheiro* (cap. 13) no que respeita ao texto conhecido por Anónimo Segueriano (descoberto por Séguier de St. Brisson em 1838), tratado que constitui uma interessante ponte tardia para o conhecimento da tradição retórica clássica.

Na secção IV concentram-se os trabalhos sobre **Filosofia e Religião**, duas áreas igualmente indissociáveis. Elementos próprios da religião privada de todos os tempos são as formas de juramento, as invocações e maldições, acompanhadas de invocações a divindades cósmicas. Nesse sentido, *Sabrina Colabella* (cap. 14) procura determinar a função da invocação privilegiada à Terra em tais fórmulas e ritos na Grécia arcaica.

A ligação da religião à política interna e externa é constante, mas muitas vezes o culto estende-se muito para além dos limites da pólis. Uma motivação religiosa preside ao repatriamento dos ossos de Orestes de Tégea para Esparta, no séc. VI a. C.. Tal ritual, inspirado pelo oráculo de Delfos, reveste-se, segundo *Mary Fragkaki* (cap. 15), de uma importância que, mais do que uma ação propagandística visando a política externa, visava a apropriação de uma identidade de uma era gloriosa, que entroncava na figura de Agamémnon. No que diz respeito a Atenas, a importância das Panateneias é atestada pelo valor que políticos e imperadores romanos lhes deram. *Gilberto da Silva Francisco* (cap. 16) reflete sobre o contexto que permitiu a realização daquele festival em locais fora de Atenas e sua evolução até à época romana.

Passando à religião romana propriamente dita, a palavra proferida reveste-se, como é sabido, de um valor fulcral nos rituais. Nesse sentido, *Pedro Braga Falcão*

(cap. 17) detém-se sobre o valor da oralidade na religião romana, procurando estabelecer uma comparação com a religião tradicional japonesa, o Xintoísmo.

A noção de luz está, como se sabe, bem presente no pensamento filosófico e religioso e revela-se fundamental para o cristianismo. *Tomás Castro* (cap. 18) discute precisamente o conceito neoplatónico de luz nas *Enéadas* de Plotino, e as suas metamorfoses no pensamento de filósofos como Proclo, Damáscio e Pseudo-Dionísio Areopagita.

Quando pensamos em religião grega ou romana pensamos imediatamente em mito. Estabelecendo a ponte entre o pensamento moderno e o mundo clássico, *Ilmar de Oliveira Almeida* (cap. 19) vai refletir a revalorização do mito, especialmente em Paul Ricoeur, como forma de resgatar o homem ocidental da crise ética que a racionalidade iluminista não resolveu, e exemplifica tal processo através da análise da função pedagógica inerente à tragédia *Filoctetes* de Sófocles.

Finalmente, uma última parte diz respeito a estudos de **Receção** de temas da Antiguidade Clássica. *Ana Paula Pinto* (cap. 20) analisa a construção da identidade literária de Fradique Mendes, moldada, entre outros aspetos, sobre referências da antiguidade clássica, quer no domínio das línguas (latim e grego), quer na glosa de acontecimentos históricos ou episódios literários. A presente obra encerra com o estudo de *Guilherme Augusto Ferreira de Morais* (cap. 21), que trata as influências clássicas na construção da heroína no terceiro livro da série “Percy Jackson e os Olimpianos”, de Rick Riordan.

FORWORD

The study of History and, in this case, Ancient History, is a process encompassing several fields of knowledge, various methods, several types of sources, sometimes including comparisons with other civilizations of antiquity or from other periods. Historiographical texts raise a methodical criticism which comprehend data from archaeology, but also from literature and, within this range, theatre, rhetoric, dialogues and specific treaties of the several disciplines. As a reflection of such a multidisciplinary, this volume compiles a series of texts in which Ancient History per se (a second volume will encompass studies with emphasis on Archeology) dialogs with other subject areas, namely: hermeneutics, literature and arts, political rhetoric, philosophy, religion and reception of Ancient History in modernity. As a matter of structural coherence in the volume, the studies are combined in sections resulting from the dominance of one of those subject areas. However, this segmentation does not correspond to these being sealed compartments, given each contribution can present intersections with one of the other parts.

The first section, **Hermeneutics**, initiates with the text by *Thomas Figueira* (chap. 1) which, while discussing historiographical sources, concerns the confrontation of Thucydides with the view from other authors as to the mix of pederasty with political issues, within the context of the actions by tyrannicides Harmodius and Aristogeiton. *Francesca Rocca* (chap. 2), deals with the issue of manumission and the statute of the released ones in Ancient Greece, departing from a group of sources disregarded by most bibliography: inscriptions and archaeological data found in the Magna Graecia, especially the ones from the Temple of Hera Lakinia, near Crotona.

We then move to the comparison between the Greek and Roman worlds with *Paolo Desideri* (chap. 3), who offers us several testimonies of the conciliation between the *polis* government model and the convergent *imperium's* model, since Polybius, in the Roman imperial republic – a polis that rules an empire (or *urbs imperiosa*, in the words of Ennius) – and the influence of the concepts in modern political theory.

If there is a historic character who joins the confluence of the notion of imperium (as military power, territorial domain and political regime, different from the republic), it surely is Julius Caesar who, through his action, places himself in a pivotal moment between two regimes. The cultivation of military art as a means towards the political end is treated by *João Gouveia Monteiro* (chap. 4) who, apart from analysing Julius Caesar's intellectual training and his abilities

as a strategist, interprets the military quality in light of a predetermined political program.

Tiberius, despite the ill reputation with which senatorial historiography has portrayed him, represents the consolidation of the imperial regime, given he ultimately takes the toll of an unprecedented dynastic succession, which can explain his hesitation or the fame for dissimulation he has earned. A motive for debate since Antiquity is the reason for this emperor's departure to the island of Capri, thus leaving Rome orphan, at Sejanus' mercy, the ambitious prefect of the *praetorium*. *Rafael da Costa Campos* (chap. 5) analyses the testimonies of the causes for such a retirement and the consequences for Roman politics and the princeps' historiographical image. *Maria José Ferreira Lopes* (chap. 6) analyses Tiberius' profile by Velleius Paterculus and Tacitus, apparently antagonistic reports, but that can mirror the tragic contradiction of this emperor's character, simultaneously emotional and cold, good and vindictive, thorough and perverted administrator.

The second study group, combined in **II. Literature and Arts**, mostly focuses on the convergence and dialogue between literary works and other artistic form, on one hand, and political-cultural history, on the other. The dramatic genre frequently implies this type of relation and mutual influences. There are dramas from history, and historiographical records influenced by dramas. *Lucia Mariani* (chap. 7) seeks to establish a connection between *Andromache* by Euripides and its performance's location, which is considered to be Thetideion, a small village near Pharsalus in which there was a sanctuary for Thetis. *Marcus Mota* (chap. 8), using examples by Homer, Heraclitus, Aeschylus and Heliodorus, discusses basic operation concepts (as spatiality, asymmetry performer/reception, audiovisuality and reference superposition) which suggest or clarify the application of performative assumptions to ancient texts.

One of the subjects enabling to relate epigraphy and literature is death, mostly premature death. *Marta González González* and *Luísa de Nazaré Ferreira* (chap. 9) analyse two types of sources concerning the death of children. They take into consideration a metrifed epitaph present in a classic stele, where, for the first time, the term *daimon* was used, and the epigram 662 from book VII of the *Palatine Anthology*, sources that, jointly, show how literary compositions reflect reality and reproduce characteristics and themes of epitaphs and, in its turn, how stele's elements influence poets.

History, literature and visual arts are met in the portrait by Sofonisba, the beautiful and intelligent daughter of the Carthaginian Hasdrubal Gisco, given to marry Numidian king Syphax, in order to assure his alliance with the Carthaginians in the end on the 2nd Punic War. After Syphax's defeat by the army of Scipio Africanus, the young woman was betrothed by Masinissa, former suitor and now allied of the Romans. But the Roman general's inflexible position has dictated the tragic end for the queen, forced into suicide with the

poison offered by her recent husband. *Enrique Gonzalbes Cravioto* (chap. 10) establishes the connection between that character's treatment in ancient historiography with tragic marks and its use in modern times, in several literary genres, music and painting.

Another big subject is **Rhetoric and Politics** (section III), two many times associated sciences and arts. Discourses are, obviously, an important source for the knowledge of political history. This group encompasses the analysis by *Elisabete Cação* (chap. 11) on the rhetoric strategies used in the discourse *Against Ctesiphon* by Aeschines, emphasising the invective to the figure of Demosthenes and his political career, occurring in the transition of the predominance from *polis* to the Hellenistic *cosmopolis*, precipitated by Phillip II, after the Battle of Chaeronea. And ancient historiography itself is many times influenced by the rhetoric trend practiced by historians, as shown by *Luís Ferreira Henriques* (chap. 12), who focuses on the feminine military harangue, by comparing versions composed by Tacitus and Cassius Dio in the discourse in Boudica prior to the named Battle of Watling Street, a clash resulting from the resistance of British peoples to Romanization in Nero's time.

The treaties that Antiquity has left us are of great importance to the study of rhetoric theory and practice. The connection between rhetoric and politics is developed by *Joaquim Pinheiro* (chap. 13) concerning the text known by Anonymus Seguerianus (discovered by Séguier de St. Brisson in 1838), a treaty that is an interesting late bridge towards the knowledge of classic rhetoric tradition.

In section IV there are the works on **Philosophy and Religion**, two equally inseparable areas. Typical elements of private religion in all times are the forms of oath, prayers and curses, followed by prayers to cosmic deities. In this sense, *Sabrina Colabella* (chap. 14) seeks to determine the function of the privileged prayer to Earth in such formulas and rituals in archaic Greece.

Religion's connection to domestic and foreign politics is constant, but many times the cult is extended far beyond the limits of the polis. A religious motivation presides to the repatriation of Orestes of Tegea to Sparta in the 6th century b.C. Such a ritual, inspired by the Oracle of Delphi, according to *Mary Fragkaki* (chap. 15) has an importance which, more than a mere propagandistic action aiming foreign policy, targeted the appropriation of an identity from a glorious age, and embodied in the figure of Agamemnon. Concerning Athens, the prominence of the Panathenaic games is attested by the importance that politicians and emperors have granted them. *Gilberto da Silva Francisco* (chap. 16) reflects on the contexts that has enabled the festival in locations outside Athens and its evolution until Roman times.

Proceeding to the Roman religion per se, as it is known, the spoken word has a key value in rituals. In this sense, *Pedro Braga Falcão* (chap 17) focuses on the value of speaking in Roman religion, seeking to establish a comparison with the

Japanese traditional religion, Shinto.

As it is known, the notion of light is well present in philosophical and religious thought and is fundamental for Christianity. *Tomás Castro* (chap. 18) discusses precisely the Neoplatonic concept of light in *The Enneads* by Plotinus, and its metamorphosis in the thought of philosophers like Proclus, Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite.

When thinking of Greek or Roman religion, we immediately think about myth. Bridging between modern thought and classic world, *Ilmar de Oliveira Almeida* (chap. 19) reflects on the revaluing of the myth, especially in Paul Ricoeur, as a form of rescuing western Man from the ethical crisis that the illuminist rationality has not solved, and exemplifies such a process through the analysis of the pedagogical function inherent to the tragedy *Philoctetes* by Sophocles.

Finally, a last part concerns studies on Reception of subject on Classic Antiquity. *Ana Paula Pinto* (chap. 20) analyses the construction of literary identity by Fradique Mendes, moulded, among other aspects, on references of classic antiquity, in the domain of languages (Latin and Greek) and in the glosses of historic events or literary episodes. This work closes with the study by *Guilherme Augusto Ferreira de Moraes* (chap. 21), dealing with the classic influences in the construction of the hero in the third book of the series “Percy Jackson and the Olympians” by Rick Riordan.

I. HERMENÊUTICA DAS FONTES

(Página deixada propositadamente em branco)

THUCYDIDES AND THE SEXUAL POLITICS OF TYRANNICIDE

THOMAS FIGUEIRA (figueira@classics.rutgers.edu)
Rutgers. The State University of New Jersey.
Department of Classics

ABSTRACT - I analyze the excursus on the would-be tyrannicides Harmodios and Aristogeiton in Thucydides book 6, which interrupts the crisis surrounding the mutilation of the Herms and profanation of the Mysteries before the Sicilian campaign. Thucydides' attention to the sexual motivations and distorted ideation of the tyrannicides was in deliberate opposition to a hagiographical tradition, enshrined in popular song, art, oratory, and Attidography. Thucydides recognized that this affair originated in a quarrel over pederastic relations but was reluctant to see in pederasty an organizing principle for archaic politics, unlike [Plato] *Hipparchus* (which considered the tyrannicides culpable as aggressors). Thucydides' hesitancy also reacted against an elite tradition which not only glorified pederastic lovers (with Harmodios and Aristogeiton as paradigmatic) as natural opponents of tyranny but also even considered opposition to pederasty an outgrowth of tyranny. First witnessed in Plato's *Symposium*, this interpretation is attested by Phainias, Heraclides Ponticus, and Hieronymos of Rhodes, authorities preserved or supplemented by Athenaeus and Plutarch. Thucydides digressed because of his distaste for the irruption of the personal, especially the sexual, into politics, a trait shared by the tyrannicides and the *demos* in its reaction against Alkibiades.

KEYWORDS - Thucydides; pederasty; tyrannicide; Harmodios & Aristogeiton; profanation of the Mysteries; Alkibiades, mutilation of the Herms; Peisistratids

The discussion by Thucydides of the would-be tyrannicides Harmodios and Aristogeiton is striking on many accounts.¹ This remarkable excursus is set within the narrative of the reaction to the mutilation of the Herms and the profanation of the mysteries on the eve of the Sicilian Expedition (415).² Here I

¹ Thuc. 6. 54. 3-59. 4. For simplicity, 'tyrannicides' will sometimes replace Harmodios and Aristogeiton. Thuc. 1. 20. 2 is a shorter excursus meant to stress the frailty of popular memory (here on the status of Hipparkhos as tyrant) and the historian's need for critical accuracy. See Hornblower *CT* 1. 57, but contrast how Thuc. 6. 54. 1 and 6. 55. 1 seem to echo 1. 20. 1 (cf. *CT* 3. 441). The most recent treatment is Meyer 2008: 26-32.

² See Osborne 1985, Quinn 2007: 82-95, 100-105, for cultural history of the Herms. That Hipparkhos was arguably the first to erect such monuments in number might well have started Thucydides thinking about his assassination here ([Plato] *Hipparch.* 228B-E; cf. Harp. s.v. 'Ἐρμαῖ).

intend to explore an aspect that has challenged scholarly interpretation, namely the historian's remarkable insistence that the motivation of the assassins lay in sexual impulse, as the words in bold indicate, a unique invocation of sexuality as an historical factor in the *Histories*.³

6. 54. 1: τὸ γὰρ Ἀριστογεΐτονος καὶ Ἀρμοδίου τόλμημα δι' **ἐρωτικὴν** ξυντυχίαν ἐπεχειρήθη ... the act of boldness of Harmodius and Aristogeiton was undertaken because of a **sexual** happenstance

6. 54. 3: ὁ δὲ **ἐρωτικῶς** περιαλήσας καὶ φοβηθεὶς τὴν Ἰππάρχου δύναμιν μὴ βία προσαγάγηται αὐτόν, ἐπιβουλεύει εὐθὺς ὡς ἀπὸ τῆς ὑπαρχούσης ἀξιώσεως κατάλυσιν τῇ τυραννίδι. [Aristogeiton] being in extreme **sexual** distress and *frightened* about the power of Hipparchus lest he bring him [Harmodios] over by force, straightway plotted the overthrow of the tyranny on the basis of whatever personal standing and resources he had.

6. 56. 2: **χαλεπῶς** δὲ ἐνεγκόντος τοῦ Ἀρμοδίου πολλῶ δὴ μᾶλλον δι' ἐκεῖνον καὶ ὁ Ἀριστογεΐτων παρωξύνετο. καὶ αὐτοῖς τὰ μὲν ἄλλα πρὸς τοὺς ξυνεπιθησομένους τῷ ἔργῳ ἐπέπρακτο ... '[in reaction to the insult toward Harmodios' sister] With Harmodios *reacting painfully*, much more for his sake was Aristogeiton goaded into rage. And the various measures were prepared by them with reference to those who were about to collude in undertaking the affair.'

6. 57. 2-3: καὶ ὡς εἶδόν τινα τῶν ξυνωμοτῶν σφίσι διαλεγόμενον οικείως τῷ Ἰππία ... **ἔδεισαν** ... τὸν λυπήσαντα οὖν σφᾶς καὶ δι' ὄνπερ πάντα ἐκινδύνεον ἐβούλοντο πρότερον, εἰ δύναιντο, προτιμωρήσασθαι ... περιέτυχον τῷ Ἰππάρχῳ παρὰ τὸ Λεωκόρειον καλούμενον, καὶ εὐθὺς ἀπερισκέπτως προσπεσόντες καὶ ὡς ἂν μάλιστα δι' ὀργῆς ὁ μὲν **ἐρωτικῆς**, ὁ δὲ **ὕβρισμένος**, ἔτυπτον καὶ ἀποκτείνουσιν αὐτόν. 'when they saw one of the fellow conspirators conversing familiarly with Hippias ... they were *afraid* ... they wished to take vengeance first, if they were able, on the one giving them distress, for whom they were risking everything ... they encountered Hipparkhos at the so-called Leokoreion and immediately falling on him heedlessly, as one [Aristogeiton] would on account of **sexual** rage and one [Harmodios] having suffered *hybris*, they struck and killed him.'

6. 59. 1: τοιοῦτῳ μὲν τρόπῳ δι' **ἐρωτικὴν** λύπην ἢ τε ἀρχὴ τῆς ἐπιβουλῆς καὶ ἡ ἀλόγιστος τόλμη ἐκ τοῦ παραχρῆμα περιδεοῦς Ἀρμοδίῳ καὶ Ἀριστογεΐτονι ἐγένετο. 'in such a manner through **sexual** distress

³ See Schwartz 1919: 184; Loraux 1985: 14-15; Stahl 2003: 2; Hornblower *CT* 3. 433-453 (and esp. 436, 440-441 on the sexual aspect); Meyer 2008: 15-18. This vehemence was recognized in antiquity and attributed to Thucydides' Peisistratid descent (Hermippus fr. 62W *apud* Marcell. *Vita Thuc.* 18; cf. Σ Thuc. 1. 20. 2).

occurred both the beginning of the conspiracy and the irrational audacity for Harmodios and Aristogeiton under the influence of an immediate *panic ...*.

Here collocations of erotic impulse coincide with other negative aspects of motivation: descriptions both of psychic pain, underlined above, and of fear, set in italics. Thucydides' deliberate sense of the tyrannicides characterizes them as individuals in the throes of strong irrational compulsions. They were dominated by *tolma* 'audacity' (above in double underline) and *orge* 'rage'.⁴ The erotic impulse is primary: the insult to Harmodios' sister is "processed" under its influence. The effect of the ring-composition in 6. 54. 1 and 6. 59. 1 heightens the emphasis on the unappealing motivations of the tyrannicides. This characterization hardly befits the aura of heroization that most other evidence on their actions bestows.⁵

Some scholarship on this passage has grappled with Thucydides' judgment on the status of Hippias and Hipparkhos in the tyrannical regime. Research has also focused on just whom and in what way Thucydides intended to correct here. And it has not escaped notice that his is also a strikingly favorable appraisal of the Peisistratid regime, especially in what Stahl has called an excursus within the excursus (6. 54. 4-7).⁶ All these approaches find their warrant, although, as we shall see, they do not quite amount to a complete rationale for the excursus. Surely in an author who was usually so reserved in first-person expressions of emotional judgment, Thucydides' coloring of the motives of Harmodios and Aristogeiton is doubly significant, as well as highlighted for its appearance within virtually a set-piece in historical methodology. He meant to dissent strongly from the hagiographical tradition on the tyrannicides.⁷ Herodotus was not his target for correction (cf. Hdt. 5. 55. 1- 58. 1, 61. 2). Herodotus did not believe Hipparkhos led Athens and did not credit the tyrannicides for overthrowing the Peisistratids, despite an implicitly favorable posture (Hdt. 5. 62. 1- 65. 2; 6. 123. 2; cf. Plut. *Mor.* 860D). Rather, Thucydides was reacting to a popular tradition that saw them as exemplary heroes. Their enhancement is apparent in the late

⁴ Meyer 2008: 17-19 interestingly suggests that that this reaction to *hybris* is meant to seem outmoded and is to be deliberately contrasted with Hippias' demeanor.

⁵ Other historical sources: *Ath. Pol.* 18. 1-19. 1; [Plato] *Hipp.* 229B-C; Arist. *Ach.* 979-980 (with scholia: 980, cf. 1093a, c-d), *Lys.* 626-635 (with scholia: 632-633); Plato *Sym.* 182C; Aris. *Pol.* 1311a36-39, *Rhet.* 1401b10-11; Aesch. 1. 132; DS 9. 1. 4, 10. 17. 1-3; Ael. *VH* 11. 8; Polyæn. *Strat.* 1. 22; 8. 45; Justin *Ep.* 2. 9. 2-6; Paus. 1. 23. 1; Sen. *De ira* 2. 23. 1; Pliny *NH* 7. 23. 87, 34. 19, 70, 72; Lucian *De parasito* 48; Athen. 13. 596f; Plut. *Mor.* 505E-F, 628D, 760C; Max. Tyr. *Diss.* 18.2b-e; also DL 1. 57. See Brunnsäker 1955: 1-29, with citation of earlier scholarship.

⁶ Stahl 2003: 3.

⁷ Note Brunnsäker 1955: 8: "Hipparchus was not killed because he was a tyrant".

6th/early 5th century in popular *skolia* ‘drinking songs’ then circulating,⁸ in their two sets of statues (from 509)⁹ and the connected epigram,¹⁰ in the state cult in their honor,¹¹ and in other exemptions and honors¹² like perpetual hospitality in Athens’ town-hall (for the nearest descendant of each).¹³ Perhaps the tenacious

⁸ *Skolia*: PMG 893-896 (893, 896: murder of the tyrant making Athens *isonomos* ‘with equal laws’). Cf. Arist. *Ach.* 980, 1093 with scholia; *Vesp.* 1224-1227; *Lys.* 632-634 with scholia; fr. 444 KA; Antiphanes frs. 3, 85 KA; cf. Plato *Com.* fr. 216; Lucian *De parasito* 48; Aristid. 11. 1. 133D, 80. 3-5J; Hesych. s.v. Ἀρμοδίου μέλος, α 7317; Eustath. *Od.* 1. 33.6-7; Diogen. 2.68 CPG 1.207; Macar. 2.32, CPG 2.146; Apostol. 3.82, 7.26 CPG 2.306, 401; *Suda* s.vv. ἀγοράσω, α 305; Ἀδμήτου μέλος καὶ Ἀρμοδίου, α 493; Ἀρμοδίοι, α 3975; ἐν μύρτου κλαδί τὸ ξίφος κρατήσω, ε 1384; οὐδέποτ’ ἐγὼ τοῦτον ὑποδέξομαι, ο 812; πάροις, π 737; φορήσω τὸ ξίφος τολοιπὸν ἐν μύρτου κλαδί, φ 592. Analysis and date: Ostwald 1969: 121-136; also Pleket 1972: 71-78; Taylor 1981: 69-70; cf. Podlecki 1966: 139-140; Lavelle 1993: 50-58. If Miltiades actually invoked the tyrannicides (to the *polemarch* Kallimakhos, their fellow demesman [cf. *Plut. Mor.* 628D-F]) as liberators on the eve of Marathon, this would be early corroboration of the tyrannicide tradition (*Hdt.* 6. 109. 3). See Scott 2005: 382-383, 412; cf. Podlecki 1966: 140.

⁹ Two sets of statues: one by Antenor (supposedly 509: Pliny *NH* 34. 9. 17, cf. 19. 69-70, 86; Val. Max. 2. 10. 1 ext.), appropriated by the Persians in 480 (later restored by either Alexander, Seleukos, or Antiokhos) and a replacement set of Kritias and Nesiotes (477/6: *Marmor Parium*, *FGh* 239 A54): Arist. *Lys.* 630-634; *Eccl.* 681-683; Aris. *Rhet.* 1368a17 (first honorific statues); *Dem.* 20 70; *Lyc. Leoc.* 51; Paus. 1. 8. 5; *Arrian An.* 3. 16. 8, 7. 19. 2; *Luc. Philops.* 18; [*Dio Chrys.*] 37. 41; [*Plut.*] *Mor.* 833B; *DC* 47. 20. 4; *Philos. VS* 1. 15. 3; *Tim. Lex. Plat.* s.v. ὀρχήστρα, 997 Herrman; *Liban. Dec.* 22. 11; 23. 71; also *IG* II² 450. 11-12, 646. 39-40. See Brunnsåker 1955: 33-83; Taylor 1981: 33-46 (placing the statues at the site of the assassination); Stewart 1990: 35-36. For the ceramic evidence: Brunnsåker 1955: 102-111. A provision in some decrees ordering the erection of statues for their honorands prohibits placement next to those of the tyrannicides, presumably in order to preserve their special prestige (*IG* II² 450.11-12, 646.39-40). This privilege was deliberately breached for Antigonos and Demetrios (*DS* 20. 46. 2; cf. *DC* 47. 20. 4 for Brutus and Cassius).

¹⁰ The later statue base bore a Simonidean epigram hailing the tyrannicides (fr. I Ca.: ll. 1-2 *apud* Heph. *Ench.* 4.6 [14. 22-15. 4]; Eustath. *Il.* 3. 696. 11-13), whom another couplet with a line, known only from the inscription (*IG* I³ 502 [*CEG* #430]), lauds for making Athens *eleutheros* ‘free’ or *isonomos*. Cf. Day 1985: 30-34.

¹¹ Their tomb in the Kerameikos (Paus. 1. 29. 15), with heroic cult and receipt of sacrifices by the polemarch along with war dead: *Ath. Pol.* 58.1 (cf. Pollux *Onom.* 8. 91), with Rhodes 1981: 651-652; Taylor 1981: 23. Ephialtes was buried near the tyrannicides in 462 (Paus. 1. 29. 15), which indicates the contemporary mood of the partisans of democracy. Calabi Limentani 1976: 15-19 believes that the erection of the statues and the inauguration of the cult are coordinated with the practice of annual state funerals for war dead. Shear (2012) argues rather for the Panathenaia as the venue for their rites.

¹² *IG* I³ 131 (dated to c. 440-432), which may well have been proposed by Perikles, indexes their *sitesis* as preexisting and as paradigmatic by the time of its issuance. See also Arist. *Hipp.* 786-787. Calabi Limentani 1976: 19-23, 26 argues that the privileges of the descendants of the tyrannicides are compensatory for their participation in the funerary cult (cf. *IErythrai* #503. 14-129).

¹³ According to *Andoc.* 1. 96-98 (*Dem.* 20. 159; 21. 170), a decree of Demophantos (410) offered the same honors as those of the tyrannicides, which a *stèle* memorialized, to those attacking persons subverting the democracy. These privileges (including *ateleia*) are cited so often that both the honors and their historical basis became paradigmatic in exemplifying

hold that these traditions exercised might be owed to their enshrinement in a poetic work, possibly even a longer elegiac work from which the epigram attributed to Simonides was derived (see n. 10 above).

Although oral tradition may have troubled Thucydides (1. 20. 1: τὰς ἀκοὰς), it is quite conceivable that he was also reacting to a written source, the first *Atthis*, that of Hellanicus,¹⁴ which encapsulated what Fornara called the *vulgate*.¹⁵ Hellanicus likely believed that Hipparkhos was the eldest son of Peisistratos,¹⁶ as Aelian, who cites him, says (*VH* 8.2), an opinion that Thucydides is at pains to refute (1.20.2; 6.54. 2, 55.1-3). The Ephoran account, transmitted by Diodorus Siculus, may also reflect Hellanicus. It has the souls of the tyrannicides armored by Solonian *nomothesia* (9. 1. 4), and their motivation being to seek the freedom of their fatherland (10. 17. 1-3, a truncated account). Diodorus treats Hippias and Hipparkhos as violent, harsh, transgressive tyrants, and, another son of Peisistratos, Thessalos, as wise, willing to renounce the tyranny, and favoring *isotetes* 'equality'.

Such exaggeration of the significance of Harmodios and Aristogeiton in popular memory may well have prevailed in some later Atthidography, just as it held sway among the orators (cf. n. 13). Yet the *Athenaion Politeia* seems to indicate that some Atthidographers - Fornara sensibly suggested Cleidemus and Androtion¹⁷ - tried to integrate the Thucydidean narrative, which provides the organizational spine for the *Ath. Pol.*'s account, with the more laudatory tenor of

patriotic service and its democratic recognition: Aesch. 1. 140; Dem. 19. 280; 20. 18, 29, 127, 159-160; 21. 170; Is. 5. 46-47 (*proedria*); Lyc. *Leoc.* 51; Din. 1. 101, cf. 63; Hyp. 6. 39; also Arr. *An.* 4. 10. 3; Cic. *Pro Milone* 29. 80; *TD* 1. 49. 116. Aeschines is an outlier with his admission of the pederastic nature of the relations of the tyrannicides, but he strikingly states that one of the *stratego*i will raise the issue (1. 132, 140). Could this have been Proxenos, a direct descendant of Harmodios, who served as general in this period (n. 47 below)? Their repute was protected against defamation and ridicule (Hyp. [*Philip.*] 2. 3); or against giving slaves their names: Gellius *AN* 9. 2. 10; Liban. 1. 71). See Liban. *Epis.* 208. 2. The *demos* dowered the granddaughter of Aristogeiton, after rescuing her from poverty on Lemnos (Plut. *Arist.* 27. 4).

¹⁴ Jacoby, 1949: 158-164; *HCT* 4. 321-322; Lavelle 1993, 52-53. One might point to the phrase τὸς ἄλλους in ... οὔτε τοὺς ἄλλους οὔτε αὐτοὺς Ἀθηναίους περὶ τῶν σφετέρων τυράννων οὐδὲ περὶ τοῦ γενομένου ἀκριβὲς οὐδὲν λέγοντας to allude to the non-Athenian Hellanicus (Jacoby 1949, 158-159; Brunnsäker 1955: 4-5). Cf. Tsakmakis 1996: 210. The wider conclusions of Jacoby, however, about the configuration of the traditions on the tyrannicides offer much material for criticism; see Fornara 1970: 164-169; Asheri 1981: 25-31.

¹⁵ Fornara 1968: 401. On the political valence of the tyrannicide "cult", see Podlecki 1966, who credits Themistokles (pp. 138-139), but most other commentators have opted for an earlier inauguration (n. 8 above).

¹⁶ Also *Marmor Parium*, *FGrH* 239 A45.

¹⁷ Fornara 1968: 409. See also Lang 1955: 402.

popular tradition.¹⁸ Here Hipparkhos is rendered positively,¹⁹ and the onus for the approach to Harmodios and subsequent retaliation is shifted to his younger brother Thessalos, who is rash and hybristic (18. 2).²⁰ Consequently, a spectrum of evaluation existed on Hipparkhos (and, by implication, on Thessalos), in which Thucydides occupies a medial position: on one flank, he stands apart from the hagiographical *vulgate* and Hellanicus, where Hipparkhos is implicated in a vicious tyranny and transgressive toward Harmodios; on the other, he is distinct both from the *Athenaion Politeia*, which exculpates Hipparkhos from any role, and from the author of the *Hipparchus* (attributed to Plato), who describes this eldest (n.b) son of Peisistratos as a wise and benevolent tyrant, edifying the Athenians as though in an age of Kronos (228B-229D). Moreover, in the *Hipparchus*, Harmodios and Aristogeiton are the aggressors and not Hipparkhos.

Another correction of the *Athenaion Politeia* was to contradict Thucydides' treatment of citizen deportment in the Panathenaic procession (18.4; cf. Thuc. 6. 58. 1-2): Hippias did not separate Attic hoplites from their shields and spears; he did not search for daggers; and, concomitantly, the Athenians did not then process under arms. This insistence that an armed procession only began after Kleisthenes implicitly exculpates the Athenians of passivity in the aftermath of Hipparkhos' killing. Also exculpatory is the detail that the plot had many participants rather than Thucydides' "not many" (18. 2; cf. Thuc. 6. 56. 3: ... οὐ πολλοὶ οἱ ξυνομωμοκότες ἀσφαλείας ἔνεκα). A further supplementation of Thucydides' version is directly attributed to *demotikoi* 'populist sources' and credited Aristogeiton for falsely implicating pro-Peisistratids as co-conspirators in order to taint the tyrants and weaken their following.²¹ This grants the tyrannicides a positive impact upon the eventual liberation. Moreover, the *Ath. Pol.* here attributes to ἔνιοι 'some' the view that Aristogeiton revealed the names of his true accomplices. And the pederastic relationship of the tyrannicides with each other is not made explicit in the *Ath. Pol.*²² Rather it is Hipparkhos, not

¹⁸ In general, see Rhodes 1981: 189-191; 227-233; also Fornara 1968; Vattuone 1975: 178 (positing a pro-Peisistratid, apologetic source for the shift in responsibility to Thessalos).

¹⁹ The distinction with the *politikos* and *emphron* Hippias is not necessarily pejorative. Cf. Rhodes 1981: 228.

²⁰ *Ath. Pol.* 17. 3 equates Thessalos with another son, Hegisistratos. Hegisistratos: Hdt. 5. 94. 1. Thessalos: Thuc. 1. 20. 2; 6. 55. 1; DS 10. 17; cf. Theophr. *HP* 2. 3. 3. See Fornara 1968: 411-413.

²¹ *Ath. Pol.* 18. 4, 5; cf. Justin. 2. 9. 3-4; Polyæn. *Strat.* 1. 22; Sen. *De ira* 2. 23. 1; also perhaps implied in DS 10. 17. 2-3. This motif may be borrowed from a tradition on Zeno of Elea: Val. Max. 3. 3. 2 (ext.); DL 9. 26-27 (where allusion is made to Aristogeiton). Cf. Rhodes 1981: 232. Further embroidery is probably a role for the faithful *hetaira* Leaina, who resists torture in order not to reveal the conspirators (Paus. 1.23.4, where it is explicitly oral tradition; Polyæn. *Strat.* 8. 45).

²² Yet one factor provoking Harmodios and Aristogeiton was that Thessalos had supposedly abused Harmodios for being effeminate (*Ath. Pol.* 18.2: λοιδορήσας τι τὸν Ἀρμόδιον ὡς

Thessalos, who is *paidiodes* ‘fond of amusements’ and *erotikos* ‘given to sexual affairs’ (18. 1).

Before proceeding, let me offer a thumbnail reconstruction.²³ Whatever personal motivation moved the tyrannicides, the nature of the regime necessitated that any vindication had to start with Hippias and encompass the fall of the tyranny.²⁴ It is chastening to admit that, despite Thucydides and a mass of references, obscurities persist.²⁵ Thucydides is probably correct about the seniority of Hippias over Hipparkhos in age and authority,²⁶ although they were likely near contemporaries, and Hipparkhos qualified as an important figure in the tyranny. He could issue orders, as he disqualified Harmodios’ sister and exiled Onomakritos, a literary servitor of the regime, over whom he acted as patron (Hdt. 7. 6. 3-4). Yet, regardless of any intimate consultations among family and *philoï*, business such as orders to the *doruphoroi* (although they also guarded Hipparkhos [Thuc. 6. 57. 4]) and diplomatic interchanges were probably channeled through Hippias. However, the ramifications of Thucydides’ establishing Hippias as **the** tyrant ought not to be overplayed.²⁷ Such nuances over the status of Hipparkhos have prompted some hasty judgments on Thucydides’ inconsistency.²⁸ Any role for Thessalos in this affair (as in the *Ath. Pol.*) seems highly

μαλακὸν ὄντα). This may reflect the protocols of archaic pederasty in that the *eromenos* must acquiesce in recognition of the *arete* of the *erastes* and not act for his own gratification.

²³ Cf. Scholte 1937, for discussion of the earlier scholarship.

²⁴ The two chief conspirators, therefore, took on murdering Hippias, not Hipparkhos, the object of their *orge*.

²⁵ E.g., no one bothers to specify how the other conspirators — be they “many” or “not many” — were tasked. Thucydides might be thought to imply some plans were subverted by describing Hippias’ disarming of the hoplites (6. 56. 2-3, 58. 1-2). Did Harmodius and Aristogeiton, however, preempt other accomplices assigned to attack Hipparkhos? That would explain why they did not merely rush at and overwhelm Hippias when they suspected the plot was already exposed: they feared that a commotion around Hippias would forestall those waiting to attack Hipparkhos and he would thus avoid assassination.

²⁶ Davies 1971: 447-448.

²⁷ Loenen 1948: 81-82; Lang 1955: 400-1.

²⁸ See Fitzgerald 1957: 281-282. Dover *HCT* 4. 318-319 offers a sensible review of the issues. Note that the application of the clause in 6. 54. 1 οὔτε τοὺς ἄλλους οὔτε αὐτοὺς Ἀθηναίους περὶ τῶν σφετέρων τυράννων οὐδὲ περὶ τοῦ γενομένου ἀκριβὲς οὐδὲν λέγοντας is limited (especially by τοῦ γενομένου) to the cause for the τόλμημα ‘act of daring’ being ἐρωτικὴν ξυντυχίαν ‘sexual happenstance’. Its charge of “saying nothing exact” need not apply to the generally agreed grounds for fear set out in 6. 54. 3, i.e., the final period of the tyranny was harsh and its end owed to the Spartans.

doubtful.²⁹ It is impossible to determine the exact location of Hippias,³⁰ although there is a palpable sense that the *Ath. Pol.* may right that the discomfited tyrannicides might naturally have descended from the Acropolis, hence toward the Kerameikos. Aristogeiton's supposed actions under torture seem *ben trovato* and thereby unlikely. Though the Alkmeonids and other important families had motivations to influence accounts of the *coup d'état*, it is both imprudent to believe that the posture of the Alkmeonids *vis-à-vis* the cult of the tyrannicides or the *vulgate* was determinative, and foolish to reduce Thucydides (or even, for that matter, Herodotus) to functioning as passive amanuensis for their partisanship.³¹ Surely the disconnection between the Alkmeonids and the tyrannicides paled beside the latter's real allure — less important that they were not Alkmeonids than that they were not **Spartans**.³²

To understand Thucydides' distaste for Harmodios and Aristogeiton, consider two facets of his account which position it within a particular historiographical framework. Both are elements of what might be termed sexual politics. One is archaic pederasty as a mechanism in the formation of elite factions; the other is the judgment that pederastic lovers are natural enemies of tyrants. Let us start with pederasty and faction formation. *Paidierastia* comprised sexuality between adult *erastai*, active sexual partners in seduction and intimacy, and *eromenoi*, adolescent passive partners.³³ The archaic Megarian elegiac poetry called the *Theognidea* is a virtual handbook for such elite sexual politics. The advice set forth in the *persona* of the poet — conventionally Theognis — is encoded

²⁹ See Fornara 1968: 410-14; Davies 1971: 448-449; cf. Lang 1955: 402-407. Brunnsäker 1955: 14-15 rightly notes the inexplicable disappearance of Thessalos from the *Ath. Pol.* after his introduction. But Fornara's view (1968: 414-420) that the attribution of responsibility to Thessalos in *Ath. Pol.* 18. 2 is an ancient interpolation (prior to the epitome of Heraclides Lembos as in fr. 4 Gigon) seems unconvincing. Plut. *Cato Maior* 24. 8 does indicate a likely separate source for the linkage of Thessalos with Iophon among the second and illegitimate batch of Peisistratos' sons, an idea exclusive to the *Ath. Pol.*, and implying (*pace* Fornara) his equation with Hegisistratos. See Rhodes 1981: 189-90, 228. For variants of the interpolation theory, see Loenen 1948: 85-86.

³⁰ *Ath. Pol.* 18. 3, with the Acropolis, differs from Thucydides' Kerameikos (6. 57. 1) over Hippias' location during the abortive coup. This difference probably resolves in a choice between placing Hippias where he might receive the Panathenaic procession (*Ath. Pol.* 18. 3) or supposing he might have been arranging the rear of the procession while Hipparkhos saw to its lead element at the Leokoreion (Thuc. 1. 20. 2; *Ath. Pol.* 18. 3).

³¹ Fornara 1970: 156-158, 168-169; Asheri 1981: 18-20; Taylor 1981: 160-161; Thomas 1989: 247-251 (in a comprehensive review). Cf., e.g., Jacoby 1949: 159-160; Podlecki 1966: 130-135; Fitzgerald 1957: 277; Fornara 1968: 405.

³² Thomas 1989, 244-246. Lavelle 1993: 16-22, 55-58 speaks of a "myth" of Attic anti-Peisistratid resistance and compares the phenomenon to French historical memories on Vichy collaboration and active anti-Nazism.

³³ Standard studies of pederasty do not delve too deeply into the sexual politics of tyrannicidal plots: e.g., Dover 1978: 62-63; Buffière 1980: 107-113; Davidson 2007: 401, 572, 573, 619-620.

within his mentoring of a young sexual protégé (1353-1356; cf. 371-372, 1102-1104), sometimes named Kyrnos (e.g., 237-254). The *Theognidea* are uninterested in family politics, and at times quite hostile to intergenerational succession (271-278, 903-932).³⁴ Kyrnos is a problematic *eromenos*, often warned against sexual infidelity and association with other *philoï* 'friends' whose baseness, inauthenticity, and lowborn extraction are posited.³⁵ Thus, the *Theognidea* offer instructions for forming a political *hetaireia* 'fellowship' through seduction and mentoring of young males in a competitive environment where other mentors are alike seeking to groom potential followers.

The traditions which Attic local history later transmitted about the relationship of Solon and Peisistratos essentially parallel that of Theognis and Kyrnos. Solon is reported to have been the *erastes* of Peisistratos.³⁶ This pair, however, is envisaged at a different maturational stage in the progression of their intimacy than Theognis and Kyrnos. The *Theognidea* dramatize the phases of courtship, tutelage, and active intimacy, with their risks. Conversely, Peisistratos is portrayed as an adult *eromenos*, who is no longer a passive politico-sexual partner, but an active collaborator within Solon's faction, as in the campaign to recover Salamis (*Ath. Pol.* 17. 2; Plut. *Solon* 8. 3-4). However, he is also a grown-up Kyrnos, that is, a perverse protégé who has abused the "education" from his *erastes* to threaten tyranny for his *polis*. The historical machinations of Peisistratos actualize the very foreboding revealed by Theognis when he warns Kyrnos and predicts that the degeneration of the elite will engender a *polis* pregnant with a tyrant (949-954).

Moreover, Plutarch notes (*Solon* 1. 4) that Peisistratos was the *erastes* of Kharmos and that he dedicated a cult image of Eros in the Academy. That the ephebes in the torch race in the Panathenaia kindled their torches there probably establishes the regularity of pederastic tutelage for these late 6th-century elite contestants (*ΣPlat. Phaedr.* 231E). As for more direct evidence of politico-sexual formation of a *hetaireia*, consider the activity at Athens of Anacreon, the sympotic lyric poet from Teos. Attic vase paintings represent him in the company of an entourage of young males with whom he conducts sympotic *komoi* 'revels'. Anacreon hailed the adolescent beauty of none other than Xanthippos, the Attic general of 480-78, and father of Perikles.³⁷ The father of Xanthippos

³⁴ Figueira 1985: 152-153.

³⁵ Defection from *erastēs* to *kakoi*: 1238a-4, 1311-18, 1372-80; cf. 1151-2 (Lewis 1985: 211-212, 219-221).

³⁶ *Ath. Pol.* 17. 2; Plut. *Solon* 1. 2; Ael. *VH* 8. 16. Plutarch cites Heraclides Ponticus fr. 147W certainly for the kinship of Solon and Peisistratos and probably for their pederastic relationship. Cf. Wehrli 1969: 7. 109. The Solonian law forbidding slaves (and initially perhaps *Hektemoroi*) the status of *erastes* is consistent with the reservation of such mentoring to (elite) free men (Plut. *Solon* 1. 4; *Mor.* 152D, 751B; Aesch. 1. 138).

³⁷ Anacreon *PMG* 493 (Himer. *Or.* 39. 10): ἔχαιρε μὲν Ἀνακρέων εἰς Πολυκράτους

was Ariphron, who can be independently put among the political confidants of Peisistratos himself (*POxy* #664, 50. 3544). Thus Anacreon, whom Hipparkhos brought to Athens,³⁸ seems to have played a complementary role to Hipparkhos in mentoring a *betaireia* of young men committed to the Peisistratid cause. When Aristophanes in *Lysistrata* 1150-1156 praises the Spartans for liberating Athens from the Peisistratids, he notes that they killed many Thessalians (allied cavalry), and not only *summakhoi* ‘allies’, but also *betairoi* of Hippias.³⁹

At Athens, pederastic recruitment of next-generation followers was pragmatically balanced with conventional elite family factionalism. As an actual society rather than a generic poetic construct, Athens was constrained by *realia* of procreative and productive processes, unlike the Theognidean *polis*. Here the account of Herodotus on the tyrannicides meaningfully complements Thucydides, as his emphasis falls not on their sexual relationship (which he does not mention, perhaps reflecting demotic sentiment), but on their membership in the *genos* of the Gephyreioi (identified as Phoenicians reaching Attica via Eretria or Tanagra).⁴⁰ A pederastic pair as *gennetai* is noteworthy. Yet the lineages within an Attic *genos* were subject to the same lack of unity in political affiliations as other *oikoi*. Thus, pederastic recruitment between them may have served to bind them in factional activity, much as marriages. The approach of Hipparkhos to Harmodios was probably not only sexual enticement, but also an invitation to align more intimately with the conduct of the regime. The *betairoi* whom the tyrannicides rallied to their plot may therefore be identified as elite men outside the ruling clique. When we learn that that Harmodios was afraid that Hipparkhos might use force ‘to bring him over’, note the passages in the *Theognidea* in which the poet juxtaposes entreaties toward his prospective *eromenos* with intended or renounced physical threats (949-54, 1278a-d, 1279-82; cf. 1235-8). Thucydides insists that Hipparkhos indeed rejected doing anything *biaios* ‘coercive’, the same rejection of force that the *persona* of Theognis asserts.

Nonetheless, the diction here shows that Thucydides is not ignorant of pederastic recruitment. The expression μή βίᾳ προσαγάγηται αὐτόν ‘lest he bring him over by force’ employs the historian’s usual language for describing

στελλόμενος τὸν μέγαν Ξάνθιππον προσφθέγγασθαι ... Cf. Paus. 1. 25. 1. See Figueira 1986: 170-171.

³⁸ *Ath. Pol.* 18. 1-2; [Plato] *Hipparch.* 228C; Ael. *VH* 8. 2.

³⁹ This practice of pederastic recruitment probably continued in Attica for a period after the Kleisthenic reforms, because the rivalry of Themistokles and Aristides was said to have begun over their erotic competition for a brilliant young man called Stesilaos (Plut. *Arist.* 2. 2-3).

⁴⁰ Hdt. 5.55, 57. 1 - 58. 2. Cf. Steph. Byz. s.v. Γέφυρα (*Eth.* 206. 12-14), with Hecataeus *FGrH* 1 F118; Strabo 9. 1. 10 C404; Photius s.v. Δόρυ κηρύκειον, δ 723 (Paus. Att. s.v. δ 23); *SEG* 30. 85 (*IG* II² 1096+); *IG* II² 3629-3630; also Antiochus-Pherecydes *FGrH* 333 F4(?); *EM* s.v. Γεφυρεῖς, Γέφυρα, γ, 228.58-229.7. See Parker 1996: 288-289.

enlistment of a foreign ally, however incongruous it may otherwise appear here (6. 54. 3).⁴¹ But Thucydides conceded only a partial politico-sexual interpretation. Note that the *skolia* highlight Harmodios; the insult to his sister is central elsewhere; and the pair are usually Harmodios and Aristogeiton. Yet Thucydides heads the excursus with *tolmema* of Aristogeiton and Harmodios, and Aristogeiton, not wronged Harmodios, is the more active agent, as befits an *erastes*.⁴² Notwithstanding his concession to the political aspect of Hipparkhos' approach, Thucydides does not portray its rejection as an action as much political as it was emotional. And any inclination to envisage a political struggle with pederastic overtones seems thwarted by Thucydides' emphasis that Aristogeiton was a *mesos polites* 'middle-rank citizen' (cf. Lucian *De parasito* 48), making the reactions of the parties solely those of personal agents. Thucydides perhaps viewed the affair in light of late 5th-century *hetaireiai*, groups of ideologically compatible near-contemporaries, in disregard of the existence of more age diverse archaic political *hetaireiai*.⁴³

Furthermore, the approach of Thucydides is also medially situated to that of the *Hipparchus*. This pseudo-Platonic dialogue centralizes the issue of pederastic recruitment, although it shares Thucydides' disenchantment with the *vulgate*. The *Hipparchus* shows an elitist perspective on the tyrannicides, explicitly attributed to the *khariesteroi* 'more sophisticated people'. They rejected the role of the insult to Harmodios' sister (otherwise prominent in *vulgate*). For the *Hipparchus* (229B-D), Aristogeiton viewed Hipparkhos (a beneficent successor to Peisistratos) as an *antagonistes* in his pride over having become the mentor of Harmodios in his stead. In this series of political seductions, Harmodios later aspired to become the *erastes* of an unnamed noble youth.⁴⁴ This *eromenos* entered the circle of Harmodios and Aristogeiton for a time, but then linked himself with Hipparkhos and treated them with contempt. Consider how this is precisely the sort of

⁴¹ Note the verb in the middle here and elsewhere: 1. 99. 2; 2. 30. 2; 3. 32. 2, 55. 3, 91. 2; 4. 86. 1, 88. 1; 5. 82. 5; 6. 22. 1, 47, 48, 71. 2, 75. 3, 94.3, 104. 2; 7. 7. 2, 55. 2; 8. 17. 2, 25. 5, 44. 1, 107. 1. There is only a single example of its use in internal politics, when Diodotos speaks hypothetically of an orator bringing the *plethos* (i.e., *demos*) over: 3. 42. 6. In a sexual or affectionate sense, the middle of προσάγω has an attenuated meaning 'embrace' (not 'seduce'): Eur. *Supp.* 1100; Arist. *Aves* 141; Plato *Rep.* 437B, C; 439B; Xen. *Cyr.* 7. 5. 39; 8. 4. 26. An interesting exception is Alkibiades' description of his attempt to seduce Socrates, which may hint at the political with the sexual (Plato *Symp.* 219D). Moreover, the use of καταγορεύε 'he denounces' to explain how Harmodios informs Aristogeiton of Hipparkhos' approach is borrowed from factional intrigue (Meyer 2008: 15; cf. Thuc. 4. 68. 6)

⁴² Cf. Loraux 1985: 6, 16.

⁴³ Note Murray 1990: 149-153.

⁴⁴ A Diokles appears in a badly garbled account of Justin (2. 9. 1-7) as a son of Peisistratos and brother of Hippias, as well as a rapist(!) of the sister of Harmodios (himself unnamed there). Conceivably this name was transferred in error from the man moving between factions in the *Hipparchus* (albeit nameless there).

defection troubling the poets of the *Theognidea*. The distress of the tyrannicides over this *atimia* ‘loss of status’ motivates their killing Hipparkhos. Juxtaposing the *Hipparchus*, we appreciate how Thucydides was tacking between two errant headings. He insists the tyrannicides were lovers despite a popular tradition generally silent on their sexual relationship, but downplays the political ramifications of their intimacy (membership in a *hetaireia*, united erotically) in face of elite commentators who were prepared to see the confrontation as a sexual-factional struggle. The *Hipparchus* may then signal a high cultural counter-narrative (a counter-*vulgate*). Hyperides reports a law which prohibited not only that anyone λέγειν ... κακῶς ‘speak ill’ of the tyrannicides, but, tellingly, when we remember the laudatory drinking songs, that anyone ᾄσαι ἐπὶ τὰ κακίονα ‘sing a song disparagingly’ (2. 3). Such legal condemnation certainly urges that the banned activities had meaningful constituencies among some classical *hetairoi*.

In this line of analysis, it would be interesting to know the exact chronology of the confrontation. The Panathenaia at which the murder of Hipparkhos occurred is that of 514, but the length of the plot’s gestation is unknown. The moment of initial approach by Hipparkhos to Harmodios is unknown, with most assuming this as recent. I offer three points. First, though Thucydides is not specific about the *pompe* at which Hipparkhos dismissed with contumely Harmodios’ sister, other sources identify it as the Panathenaia,⁴⁵ which would be the celebration of 518 at the latest.⁴⁶ Second, the right of *sitesis* in the *prytaneion* was notably accorded descendants of Aristogeiton **and** Harmodios. One would not normally expect an adolescent *eromenos* to have any issue at all, although Harmodios does seem to have had descendants,⁴⁷ unlike Aristogeiton, who, as adult *erastes*, may well have been married with children.⁴⁸ Third, Aristogeiton

⁴⁵ *Ath. Pol.* 18. 2; also *Ael. VH* 11. 8; *Max. Tyr. Diss.* 18. 2d. [Plato] *Hipparch.* 229C offers *kanephoría* ‘carrying of the basket’, which in isolation probably alludes to the Panathenaia (*Arist. Lys.* 646-647; cf. *Men. Epitir.* 438-439; also Philochorus *FGrH* 338 F8). Cf. Rhodes 1981: 230-231.

⁴⁶ Some do opt for the same Panathenaia as the coup, but that either puts the dismissal at the festival itself against the implication of Thucydides or unduly compresses preparations to a short period from Hipparkhos’ dismissal of Harmodios’ sister to the festival itself. Cf. Brunnsäker 1955: 15; Fitzgerald 1957: 283.

⁴⁷ See Davies 1971: 476-479. Direct descendants are well attested and quite prominent (*pace* Davies): for example, Proxenos, son of Harmodios, *strategos* in 410/9 (*SGHI* #84, see also *IG II²* 5765). His son was Dikaiogenes (the focus of *Is.* 5). Iphikrates spoke (c. 372-371) against another son of Harmodios (*Is.* 5. 11; cf. *Lys.* 1. 41), and in opposition to a speech in defense of his worthiness for an honorific statue (a speech wrongly attributed to Lysias: *DH Amm.* 1. 11; *Lys. fr.* 335 BT). See *Aris. Rhet.* 1397b30-34, 1398a18-25, cf. 1365a28-29, 1367b17-18(?); *Plut. Mor.* 187b; *Aristid.* 49.518D [384-5]. His son was Proxenos, a *strategos* in 347/6 and 339/8 (*IG II²* 207; *Aesch.* 2. 133-134; *Dem.* 19. 50, 52, 73-74, 154-155; *Din.* 1. 74), imprisoned at the instance of Demosthenes (*Din.* 1. 63; cf. perhaps 19. 280-281 with scholia). See also *IG II²* 1622. 156-164; 1623. 163-164; 1629. 522-524.

⁴⁸ Note *Is.* IV. 3-4; *IG II²* 5752, 6569. See Davies 1971: 473-476.

and Harmodios were portrayed in the statues of Kritios and Nesiotes as a mature bearded man and a young adult non-bearded ephebe.⁴⁹ Accordingly, one wonders whether Harmodios and Aristogeiton nursed their anger for a while until their *hetaireia* decided to strike at the Peisistratids. Did the initial failed attempt at seduction belong to the 520s? We know from the archon list (*SGHI* #6) that the sons of Peisistratos were actively seeking rapprochement with other aristocratic groups after their father's death to broaden the appeal of their regime. In pederastic pairs who strike at tyrants, the younger partner in the assault is by convention an ephebe in his late teens or early manhood.

My second counterweight to Thucydides is the preconception that pairs of pederastic lovers are natural tyrannicides.⁵⁰ To understand the singularity of this assumption, it is useful to ponder briefly a more neutral way of accounting for the fall of dynasties. Aristotle in *Politics* 1311a34-b1 describes how tyrannies fall because of *hybris* that gives rise to *orge* 'rage' in its victims. His supporting evidence starts with the tyrannicides' attack (accordingly seen in the Thucydidean manner). That is followed by the assassination of Periandros, tyrant of Ambrosia, killed by his *eromenos* (to be considered soon). Yet Aristotle's enumeration soon leaves the realm of sexuality for other outrages required murderously. Moreover, his list next shifts explicitly from tyrants to monarchs. In other words, an entire gamut of insults or offences could motivate someone in a ruler's ambit to seize that advantage for murderous requital. Thus, Aristotle explores assassination through political psychology, as does Thucydides. However, other explanations of tyrannicide as a phenomenon are more often grounded in sexual ideology. These accounts segregate the murderous impulses of *erastai* and *eromenoi* in a special realm of motivation,⁵¹ and they tend to treat Harmodios and Aristogeiton as the archetypes of such assassins even despite the historical priority of the other cases.

A story similar to theirs was told by Phainias of Eresos, Aristotle's pupil, who wrote several works on tyranny (c. 390-300); it was transmitted through Parthenius' *Narrationes Amatoriae*.⁵² At Herakleia in Magna Graecia, Hipparinos, an *eromenos*, challenged a prospective *erastes*, Antileon, to a seemingly impossible act of defiance of a local tyrant. His achievement of this quest established their relationship, which was next threatened by the desire for Hipparinos of the

⁴⁹ Brunnsäker 1955: 81-82, 102-120, where the evidence in various media, especially ceramic representations, concurs in representing Harmodios as a young adult (in some large part in reflection of the statues). Ferrari 2002: 129-130, 138, recognizes this problem, which she resolves conversely to my interpretation, seeing Harmodios and Aristogeiton's sexual relationship as one between adults.

⁵⁰ Cf. Asheri 1981: 18-19.

⁵¹ See Dover 1978: 191-192; Buffière 1980: 106-121.

⁵² Phainias fr. 16W *apud* Parthenius *Narr. Amatoriae* 7 (Wehrli 1969: 9. 32-33). Cf. also Aris. *EE* 1229a23; Plut. *Mor.* 760C; Aelian fr. 70 Hercher.

tyrant himself, and the menace that he might resort to force. Thereupon Anti-leon assassinated the tyrant. The role of the tyrant's own desire for an *eromenos* parallels the story of Harmodios and Aristogeiton. Phainias' narrative almost certainly belonged to his treatise *Τυράννων ἀναίρεσις ἐκ τιμωρίας* 'Destruction of Tyrants for the Sake of Vengeance', a treatise whose very existence helps us understand how the stories of tyrannicidal pederastic lovers were memorialized.⁵³

Athenaeus usefully amassed other cases of this phenomenon, and naturally mentions Harmodios and Aristogeiton. He notes Khariton and Melanippos, citing Heraclides Ponticus (c. 390-310) in his *On Erotica*.⁵⁴ They were lovers who struck at the notorious Phalaris, 6th-century tyrant of Akragas. Failing, they were tortured by Phalaris, who was eventually moved to spare them because of their fortitude. This act of mercy was later endorsed by an oracle from Apollo. Aelian offers a more detailed version (*VH* 2. 4), which locates the origins of the antipathy in a lawsuit in which the tyrant interfered to pervert justice. Here, interestingly, Khariton the *erastes* makes his attack by himself to spare his lover the risk. Aelian's version undoubtedly reproduces fact more closely. However, the generalized version in Athenaeus conforms more closely to the paradigmatic combined-attack motif and assumption of fully sexualized causation. Accordingly, it embodies the template patterned on Harmodios and Aristogeiton. Elite resonances of this vision of them as liberators differ from populist heroization in the *vulgate*: not proto-democrats but elite lovers, upholding the *arete* of aristocrats against *hybristic* violation.⁵⁵

Also helpful is Athenaeus' citation of programmatic material revealing an expectation that such pairs are putative or probable tyrannicides. This material shows the paradigm's persistence, and hints at other cases, no longer extant. To this end he cites Hieronymos of Rhodes that pederasty was conventionalized for the very reason of its political benefits in protection against tyranny.⁵⁶ Athenaeus

⁵³ See also frs. 14 (Athen. 10.438c), 15 (Athen. 3.90e), with Wehrli 1969, 32. The discussion in the *Politics*, noted just above, indicates the secondary purpose to which such evidence was collected.

⁵⁴ Heraclides Ponticus fr. 65W *apud* Athen. 13. 78. 9 602a-b (possibly cited through Hieronymus fr. 34W). See Wehrli 1969: 7. 82. See also Plut. *Mor.* 760C; Euseb. *PE* 5. 35. 2-3; *Suda* s.v. Ἀναβολή, α 1812; Ἀντέρως, α 2634; Φάλαρις, φ 43; Χαρίτων καὶ Μελάνιππος, χ 128. Cf. *FGrH* 577 F3.

⁵⁵ This perspective tended to compound the confusion about the status of Hipparkhos because such lovers do indeed strike at true tyrants. Note Stahl 2003: 4-5.

⁵⁶ Hieronymus fr. 34W (Athen. 602a): Ἱερώνυμος δ' ὁ περιπατητικὸς περισπουδᾶστος φησὶν γενέσθαι τοὺς τῶν παίδων ἔρωτας, ὅτι πολλὰκις ἢ τῶν νέων ἀκμῆ καὶ τὸ πρὸς ἀλλήλους ἐταιρικὸν συμφρονῆσαν πολλὰς τυραννίδας καθεῖλεν. 'Hieronymos the Peripatetic says erotic relationships with boys became a serious preoccupation because the prime age of young men and their harmonious comradeship with each other destroyed many tyrannies.' Cf. Wehrli 1969: 10. 39. Bion of Borysthenes exploited this tradition to joke about

on his own authority summarizes such tyrannicides by asserting that tyranny was the natural adversary of pederasty, recognizing in ‘boy-love’ a source of danger.⁵⁷ He briefly alludes elsewhere to another claim in this same vein: the god Eros was responsible for the Athenian achievement of *cleutheria*, so that the Peisistratids in exile began to slander (διαβάλλειν) activities associated with him (Athen. 13. 562a).⁵⁸

Plutarch recognized the force of this commonplace. One speaker in his dialogue *Amatorius* offers a restatement of this principle. He invokes the famous tyrannicidal *erastai* Aristogeiton, Melanippos, and Antileon. He asserts that, when no else dared to oppose the local tyrant, these men were motivated to do so by the threat to their *eromenoi*.⁵⁹ Hence sexual exploitation by tyrants is remedied by pederastic lovers. In contrast, in the *persona* of his father, Plutarch is careful to strip pederastic tyrannicide of its heroic overtones.⁶⁰ While he helpfully

the course of pederastic relationships by calling the developing hirsute features of pretty boys “Harmodios and Aristogeiton” for their freeing *erastai* from tyranny (Plut. *Mor.* 770B-C).

⁵⁷ Athen. 13. 78. 87 602d: διὰ τοὺς τοιοῦτους οὖν ἔρωτας οἱ τύραννοι (πολέμιοι γὰρ αὐτοῖς αὐταὶ αἱ φιλῖαι) τὸ παράπαν ἐκώλυον τοὺς παιδικούς ἔρωτας, πανταχόθεν αὐτοὺς ἐκκόπτοντες. εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὰς παλαιστράς ὡσπερ ἀντιτειχίσματα ταῖς ἰδίαις ἀκροπόλεσιν ἐνεπίμπρασάν τε καὶ κατέσκαψαν· ὡς ἐποίησε Πολυκράτης ὁ Σαμίων τύραννος. ‘On account of such erotic relationships, tyrants (such friendships being inimical to them) prevented pederastic relationships entirely, excising them from everywhere. There are some who set fire to and demolished the wrestling grounds as though they were counter-fortifications to their own citadels, just as Polykrates the tyrant of the Samians.’

⁵⁸ The manuscripts describe them as πρῶτοι ‘the first’ which accords them a pioneering role in politically-motivated disparagement of aristocratic pederasty. Musurus conjectured that the text should read πρῶτον ‘for the first time’ which would place the emphasis on the point at which they changed their minds on the institution.

⁵⁹ Plutarch *Amatorius*, *Mor.* 760B-C: πόθεν γάρ, ὅπου καὶ τοῖς τυράννοις ἀντιλέγων μὲν οὐδεὶς οὐτ’ ἀντιπολιτευόμενός ἐστιν, ἀντερῶντες δὲ πολλοὶ καὶ φιλοτιμούμενοι περὶ τῶν καλῶν καὶ ὡραίων. ἀκούετε γὰρ ὅτι καὶ Ἀριστογεῖτων ὁ Ἀθηναῖος καὶ Ἀντιλέων ὁ Μεταποντίνος καὶ Μελάνιππος ὁ Ἀκραγαντίνος οὐ διεφέροντο τοῖς τυράννοις, πάντα τὰ πράγματα λυμαινομένους καὶ παροινούντας ὀρώντες· ἐπεὶ δὲ τοὺς ἐρωμένους αὐτῶν ἐπειρῶν, ὡσπερ ἱεροῖς ἀσύλοις καὶ ἀθίκοις ἀμύνοντες ἠφειδῆσαν ἑαυτῶν. ‘For why? Wherever there was no one opposing and contending with tyrants, there were many rivals in love and competitors for boys that are beautiful and in the prime of their years. Note then that Aristogeiton the Athenian, Antileon of Metaponton, and Melanippus of Akragas never were at odds with tyrants, beholding them ruining all affairs and acting in drunken violence, but, when they found them seducing their own *eromenoi*, they spared nothing of themselves, as though they were defending sanctuaries, inviolable and sacrosanct.’

⁶⁰ Plut. *Amatorius*, *Mor.* 768E-F: ὅσοι δὲ μὴ κακοὶ πεφυκότες ἐξηπατήθησαν ἢ κατεβιάσθησαν ἐνδοῦναι καὶ παρασχεῖν ἑαυτοὺς, οὐδένα μᾶλλον ἀνθρώπων ἢ τοὺς διαθέντας ὑφορώμενοι καὶ μισοῦντες διατελοῦσι καὶ πικρῶς ἀμύνονται καιροῦ παραδόντος Ἀρχελάον τε γὰρ ἀπέκτεινε Κρατέας ἐρώμενος γεγονώς, καὶ τὸν Φεραῖον Ἀλέξανδρον Πυθόλαος Περίανδρος δ’ ὁ Ἀμβρακιωτῶν τύραννος ἠρώτα τὸν ἐρώμενον εἰ μήπω κρεῖ, κάκεῖνος παροξυνθεὶς ἀπέκτεινε αὐτόν. ‘Those who not bad naturally were deceived and coerced into yielding and providing themselves end up suspecting and hating no one of mankind more than those who turned them out, and they retaliate relentlessly if opportunity

provides several more examples of tyrannicide, these cases feature *eromenoi* who turn against tyrannical *erastai* in attacks which do not fit the paradigm neatly. Plutarch has favored heterosexuality in the *Amatorius*, and he portrays relationships of these older tyrant *erastai* with their protégés as pathological. In doing so, he interestingly provides an early appreciation of what might be considered the psychology of victims of child abuse.

Thucydides does not countenance the assumption, later so widespread, that the status of Harmodios and Aristogeiton as pederastic lovers predisposed them to tyrannicide or that such pairs naturally “graduate” into tyrannicide, but, in order to believe that he did so in direct reaction to these conventions, we need to determine whether this *topos* existed when he was composing his *Histories*. The authorities already cited bring us well into the mid-4th-century for Heraclides arrived in Athens c. 365-360.⁶¹ The second book of Aristotle’s *Rhetoric* (1401b10-11) suggests that the motif was already conventional (although in a compressed reference) in the third quarter of the 4th century: ταῖς πόλεσι συμφέρουσιν οἱ ἐρῶντες· ὁ γὰρ Ἄρμωδίου καὶ Ἀριστογείτονος ἔρωσ κατέλυσε τὸν τύραννον Ἴππαρχον ‘lovers profit cities, for the love of Harmodios and Aristogeiton destroyed the tyrant Hipparkhos’. Xenophon illustrates this commonplace from the opposite perspective of the tyrant. The early 5th-century Syracusan tyrant, Hieron, in Xenophon’s dialogue of that name,⁶² speaking with his interlocutor, the lyric poet Simonides, bewails the tyrant’s fate in pederastic relationships. He must shun the use of force (alluding to the elegiac motif), for it robs him of pleasure, but even then he will be unsure whether emotional reciprocation from his *eromenos* is genuine, since he knows that tyrants have been harmed by those who profess affection for them. Notwithstanding the inverted perspective, Xenophon provides here further early support for the idea that a partner in pederastic relations is a potential assassin. Hieron’s sentiments, which mirror the motif of a pederastic lover as inimical to the tyrant, may imply that the commonplace of lovers threatening a tyrant already existed c. 360-58.

The earliest surviving use of the theme appears in Plato’s *Symposium*, usually dated to 386-71. In the mouth of Pausanias, an exponent of traditional pederasty, the later canonical contours of the paradigm can already be

is given. For example, Krataes who had been his *eromenos* killed Arkhelaos, and Pytholaos [killed] Alexandros of Pherai; Periandros, the tyrant of the Ambrakiots, asked his *eromenos* if he was pregnant yet, and that one driven into rage killed Periandros’. See also Max. Tyr. *Diss.* 18. 1e-f.

⁶¹ Wehrli 1969: 7, 59 dates Heraclides’ birth c. 388 (fr. 102W = Plut. *Cam.* 22. 2; cf. fr. 46a = Strabo 8. 7. 2 C384); he had arrived in Athens early enough to depute for Plato during his second trip to Sicily (fr. 2 = Ἡρακλείδης, η 461). Phainias is a little later, with an acme of 336-332 (fr. 1W = *Suda* s.v. Φαίνιας, φ 73).

⁶² Xen. *Hieron* 1. 29-38. See Cic. *TD* 5. 20. 58, 60 for Dionysios I, tyrant of Syracuse, as a tragic *erastes*.

discerned.⁶³ Harmodios and Aristogeiton are so prominent here, as in the other contexts illustrating this leitmotif, that serious consideration must be given to the conjecture that the tradition on these early pederastic tyrannicides provided a template for the configuration of the entire *topos*.

Thucydides stands resolutely for seeing Harmodios and Aristogeiton as selfishly motivated and behaving without due deliberation. His remark that Aristogeiton was 'acting on the basis of whatever personal standing and resources he had' (6. 54. 3) was clearly meant to point up a disproportion between the planned coup and the resources of those undertaking it. Furthermore, he affirms that Hipparkhos was planning nothing *biaios* (54. 4), an intention that was part and parcel of his general non-autocratic demeanor (54. 5). This favorable judgment is set against the background of a virtual encomium on Peisistratid government. They practiced *arete* 'excellence' and *ksunesis* 'intelligence' at a high level. Their five-percent tax on agriculture was moderate. They adorned the city, excelled in war, and saw to public sacrifices. The *nomoi* were preserved except in their contrivance that one of the Peisistratids or their partisans should be in office (54. 6-7). As an example, Thucydides notes the archonship of Peisistratos, the son of Hippias.

This eulogy of Peisistratid government might seem excessive unless its role in a causative sequence is understood. The assassination of Hipparkhos released a cascade of negative outcomes. The tyranny became much harsher (59. 2-3). Hippias was now motivated by fear both to kill many Athenians and to make a marriage alliance through his daughter Arkhedike with Aiantides, son of the Lampsakene tyrant Hippokles. His rationale was Hippokles' influence with Dareios. Hippias fell four years later through Alkmeonid and Spartan intervention. He withdrew to Sigeion, the Peisistratid *apoikia* in the Troad, thence to Aiantides, and finally to the Persian court (59. 4). Thucydides closes this excursus by reminding readers that Hippias had attempted to return at Marathon. The momentous events at Athens in the late 6th and early 5th centuries are so well ingrained in us that we may fail to recognize their implications as enumerated by Thucydides. Athens faced tremendous danger in the Marathon campaign. This existential risk flowed from the personally motivated, rash, and

⁶³ Plato *Sym.* 182B-C: τοῖς γὰρ βαρβάροις διὰ τὰς τυραννίδας αἰσχρὸν τοῦτό γε καὶ ἢ γε φιλοσοφία καὶ ἢ φιλογυμναστία· οὐ γὰρ οἶμαι συμφέρει τοῖς ἄρχουσι φρονήματα μεγάλα ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχομένων, οὐδὲ φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωνίας, ὃ δὴ μάλιστα φιλεῖ τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὃ ἔρωσ ἐμποιεῖν. ἔργω δὲ τοῦτο ἔμαθον καὶ οἱ ἐνθάδε τύραννοι· ὁ γὰρ Ἀριστογεΐτονος ἔρωσ καὶ ἢ Ἀρμοδίου φιλία βέβαιος γενομένη κατέλυσεν αὐτῶν τὴν ἀρχήν. 'because of the tyrannies this [pederasty] is shameful for the *barbaroi* as well as philosophy and the love of activities in the *gymnasia*, for I think that it does not profit rulers that lofty thoughts be engendered in their subjects nor strong friendships and associations, all of which sexual love is wont to inspire. The tyrants here learned this by experience, since the *eros* of Aristogeiton and the friendship of Harmodios becoming firm subverted their regime.'

incompetently-handled assassination plan of Harmodios and Aristogeiton.⁶⁴ Therefore, Thucydides implies there were alternative endings to Peisistratid supremacy that might not have included either Hippias' turn toward savagery or his rapprochement with Persia. For Thucydides, it took the tyrannicides — with their singular lack of perspective beyond their sexual circumstances — to bring Hippias to the fateful moment of Marathon, where Athens teetered on the edge of disaster.⁶⁵

Some recent scholarship has recognized that the digression on Harmodios and Aristogeiton has programmatic relevance in its placement by Thucydides.⁶⁶ Unfortunately, the contributions of Vickers and of Wohl,⁶⁷ while they have perceived that the political *persona* of Alkibiades was sexualized, have centered their interpretations of the narrative of the Sicilian expedition exhaustively on this motif. Such an emphasis is at odds with Thucydides' treatment of Alkibiades.⁶⁸ In direct presentation, however, Thucydides constructed this remarkable excursus to address why the Athenians had such a profound fear of tyranny and to correct misconceptions about the Peisistratids and the coup of Harmodios and

⁶⁴ Fornara 1968: 404: “that the attack on Hipparchus was not provoked out of political animus and that the death of Hipparchus accomplished nothing but evil”. Loraux 1985: 13-15 sees the tyrannicides as *stasiotai* with analogies to the treatment of the Corcyrean *stasis*.

⁶⁵ Herodotus (5. 55-57. 1) tells the story of Harmodios and Aristogeiton as a digression within his account of the visit of Aristogoras to Athens, which led to Attic involvement in the Ionian Revolt. For him, this embassy and the ensuing intervention headed the fateful sequence to the Persian War, and not the botched assassination. The parallel accounts of Herodotus and Thucydides probably track variant currents of speculation about the etiology both of the Persian Wars and of Athenian expansion.

⁶⁶ Meyer 2008: 13-15 offers a comprehensive review of suggestions linking excursus to context. Some traditional explanations tend to skirt the issue of rationales for inclusion, offering scholarly enthusiasm (Dover *HCT* 4. 327-329; cf. Hornblower *CT* 3. 434); emulation of Herodotus as storyteller (*CT* 3. 438-439); an unfinished text and the publication of Hellanicus (Jacoby 1949: 158, 338), retention of a duplicate digression in an interrupted composition (Wilamowitz 1877: 337-338; Hirsch 1926: 131-138), and even editorial interpolation (Schwartz 1919, 180-186). The careful ring-composition argues against decontextualizing interpretations (Connor 1984, 257). Cf. Tsakmakis 1996: 202-206. Other rationales: critique of ahistorical beliefs of the *demos* (Schadewalt 1929: 84-94); Hippias and the *demos* alike in overreacting (Pearson 1949); Alkibiades and/or *demos* both reminiscent of Hippias (Momigliano 1975; Rood 1998: 180-182; Meyer 2008: 22-24); Aristogeiton and the enemies of Alkibiades alike (Meyer 2008: 18-22); similarity of *demos* to the tyrannicides in reckless daring (Taylor 1981: 162-163, 170-173); contemporary fear of Alkibiades' tyrannical aspirations (Rhodes 2006: 529-530). Stahl's point that misconceptions affect decision-making is correct as far as it goes.

⁶⁷ Vickers 1995: 195-200, equating the sons of Peisistratos with Alkibiades; Wohl 1999: 350, 369-373; 2002: 152-157, opts for a set of allusions juxtaposing Alkibiades with the tyrannicides.

⁶⁸ The treatment of Wohl is quite cavalier in its “mash-up” of disparate, often contradictory, sources in support its deployment of sometimes far-fetched ideological construals of Athenian 5th-century social conditions. Note also Hornblower *CT* 3. 337-343.

Aristogeiton.⁶⁹ There was also the happenstance that the crisis of 415 concerned the Herms, whose early use was associated with Hipparkhos (see n. 2 above). Moreover, contemporary politics may also have aroused Thucydides' animosity toward glorification of the tyrannicides. His *bête noire* Kleon may have been a brother-in-law of a Harmodios, a descendant of the tyrannicide.⁷⁰ On a deeper level, moreover, Thucydides exposed a pathological tendency in Attic politics. The Athenians who were confused about the tyrannicides were the same people equally muddled about the current crisis.⁷¹ Without due scrutiny, they credited informants about possible sacrileges who were *poneroi*, 'criminals', and arrested their best fellow citizens (6. 63. 1-3, 70. 2-4).⁷² Eventually revelations concerning the identity of those who mutilated the Herms would quiet the city, but only at the cost of sacrificing the interests of justice in a rush to judgment in punishing those thought guilty (70. 4-5). Moreover, the *demos* irrationally concluded that vandalism of the Herms and profanation of the mysteries by Alkibiades and his circle involved actual plots on behalf of tyranny or oligarchy (71. 1-4).⁷³ The mere coincidence of a small Spartan force appearing at the isthmus was misinterpreted to justify public alarm and suspicions of subversion. This was the same brand of irrationality that motivated the tyrannicides to overreact in concocting their assassination plot.

Born in irrationality, the botched conspiracy eventually put Athens at terrible risk at Marathon. Similarly, the irrationality of the *demos* over the profanation of the mysteries endangered Athens by causing Alkibiades' flight to avoid prosecution.⁷⁴ Athens lost a skilled leader during the Syracusan expedition, whose defection brought crucial intelligence and counsel to the enemy. Indeed, Thucydides, in a striking direct authorial assertion, attributes to the Athenian refusal to leave military affairs in the hands of Alkibiades their defeat in the war (6.15.3-4). An existential risk was dodged at Marathon, but mismanagement of the Sicilian campaign debilitated Athens substantially, opening a path to a previously infeasible Spartan victory. Responding to the subversive mischief of

⁶⁹ See Lang 1955: 398-399 for misconceptions: Hipparkhos was tyrant; the attack liberated Athens; the tyranny was oppressive.

⁷⁰ In Davies' reconstruction (1968: 219; 1971: 145, 319-320, 476-477), this Harmodios, the father of the Ionian War *stratēgos* Proxenos (n. 47 above), and Kleon had both married the daughters of Dikaiogenes (Is. 5. 42).

⁷¹ The conspirators misunderstanding the quality of Peisistratid rule made of Hippias the sort of tyrant they had already thought him to be, and the *demos* misconstruing Alkibiades as a subversive made him the traitor he had not yet become. See Stahl 2003: 7-10; also Rawlings 1981: 103-113; his reading of class into the affair, however, is overwrought.

⁷² The parallel accounts: Andoc. 1. 11-20; Hellanicus *FGrH* 323a F24; [Lysias] 6. 51; Plut. *Alcib.* 22. 1-4; *Vita Alcib.* (*POxy* 3. 411) ll. 22-27; Nepos *Alcib.* (7) 3. 5.

⁷³ See Seager 1967: 15-16; Rawlings 1981: 110-111; Connor 1984: 179-180.

⁷⁴ E.g. Gribble 1999: 192-193 (with Figueira 2000).

Hermokopidai proportionately to their misdeeds was required; yet even reacting disproportionately did not court military disaster. However, embarking upon an entirely unnecessary inquisition into the profanation was calamitous.⁷⁵ In his retrospective laudation of Periklean leadership, Thucydides offers his famous précis on Attic failure in Sicily, not faulting the dispatch of the expedition itself, but blaming disadvantageous decisions made back at Athens, where self-seeking partisan infighting impeded operations and threw political affairs into turmoil for the first time.⁷⁶

Moreover, it is striking how the tyrannicides and the *demos* of 415 erred over matters belonging to intimate personal life, while they exaggerated the political danger to themselves. Harmodios and Aristogeiton overreacted to Hipparkhos' attempt at seduction. The celebration of the mysteries by Alkibiades and his friends took place in mixed-gender peer social occasions,⁷⁷ quite unlike elite *symposia*, and were not parodies.⁷⁸ It is unlikely that the celebrants were indulging in a 5th-century version of a "Hell-Fire Club", where sheer defiance of ordinary taboos stimulated deviancy.⁷⁹ The expression "to dance out the mysteries", which became proverbial, may indicate a genuine effort by gender-mixed assemblages to celebrate modified rituals.⁸⁰ Some of the *dromena* of the

⁷⁵ Cf. Brunt 1952: 62–65.

⁷⁶ Thuc. 2. 65. 11: καὶ ὁ ἐς Σικελίαν πλοῦς, ὃς οὐ τοσοῦτον γνώμης ἀμάρτημα ἦν πρὸς οὐς ἐπῆσαν, ὅσον οἱ ἐκπέμψαντες οὐ τὰ πρόσφορα τοῖς οἰχομένοις ἐπιγινώσκοντες, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας διαβολὰς περὶ τῆς τοῦ δήμου προστασίας τὰ τε ἐν τῷ στρατοπέδῳ ἀμβλύτερα ἐποίουν καὶ τὰ περὶ τὴν πόλιν πρῶτον ἐν ἀλλήλοις ἐταράχθησαν. See, most recently, Rood 1998: 176–180.

⁷⁷ As attested by the ability of the elite Agariste, wife of Alkmeonides, to denounce Alkibiades for a profanation in a house not her own, that of Kharmides (Andoc. 1. 16). Given Attic attitudes on women in public life, she had almost certainly denounced on the basis of autopsy. Cf. MacDowell 1962: 75–76; Wallace 1992: 333–335; Bremmer 1995: 77–78. Also observe that, according to Xenophon, Alkibiades' beauty caused him "to be hunted by many *semnai* [sacred, majestic, elite, or proud] women" (*Mem.* 1.2.24).

⁷⁸ Murray 1990: 158–160. See also Todd 2004: 87–88, Graf 2000: 123–125; Leão 2012: 188. Cf. Dover *HCT* 4. 283; Wallace 1992: 328–329 (n.2); Bremmer 1995: 77–78; Hornblower *CT* 3. 378; Rubel 2014: 92–95. Andoc. 1.11: ... τὰ μυστήρια ποιούντα ... 'performing the mysteries', 16: ... μυστήρια ποιεῖν ..., 17: ... μυστήρια γίνεσθαι ...; Plut. *Alcib.* 22.3–4 offers verbatim the *eisangelia* of Thessalos (son of Kimon) which offers ἀπομιμούμενον ... δεικνύοντα 'imitating ... revealing'. Nepos *Alcib.* (7) 3: ... *facere mysteria*. These texts provide no comfort to the parody hypothesis (cf. [Lys.] 6.51).

⁷⁹ E.g., Murray 1990: 158–160; Wallace 1992: 328–329 (n.2). Hell-Fire Clubs: Lord 2008: 1–44.

⁸⁰ *Vita Alcib.* (*POxy* 3.411) ll. 22–27: ἐξορχήσασθαι τὰ μυστήρια ... 'dance out the mysteries' (cf. Clem. Al. *Protr.* 2.12, also *Strom.* 1.2.21; Ael. Aristid. 22. 260.4J; Alciph. 3.72). This phrase becomes a cliché for impropriety: Luc. *Pisc.* 33, *Salt.* 15; Ach. Tat. *L&C* 4. 8. The prefix εἰξ- seems to shade the base verb with connotations of publicness, vigor or excess, and finally deviancy, of which the first two seem most applicable to the *vita* and the third arises from this incident itself (Ael. Arist. 34 [κατὰ τῶν ἐξορχουμένων]: ἀλλ' ἐν ἅπασιν ἀνθρώποις ἀπάσας τὰς ἡμέρας ἐξορχεῖσθε ... [415.24J]; Philostr. *VA* 4. 21; Heliod.

Eleusinian Mysteries may well have been performed at times for personal gratification, perhaps a *hieros gamos*, a ritual act of sexual intimacy.⁸¹ Uninhibited Alkibiades might have seen its potential for a new style of elite sexuality. Such a purpose would qualify for Thucydides' assertion "[the mysteries] were performed ... for *hybris*" (6. 28. 1). Under this interpretation, his earlier specification that ordinary Athenians were frightened at "the magnitude of the *paranomia* [defiance of norms] regarding his body" would appear an apposite euphemism for sexual misconduct (6.15.4). All that would have been extraordinary recklessness, but it was not subversion nor political except insofar as changing the configuration of elite groups is necessarily political.⁸² The *demos*, however, assumed tremendous risk in taking cognizance of such behavior.⁸³ In the admonishment of Perikles in the *Epitaphios*, his demarcation of the line between public and private behavioral spheres was quite relevant. He had praised the avoidance of targeting private self-gratification for public disdain.⁸⁴ To be sure, both the tyrannicides and the Athenian *demos* crossed the public/private boundary in different senses, but their action under the influence of *orge* united them (6. 57. 3, 60. 2). Nevertheless, the common motif in the anti-Peisistratid coup and the witch-hunt at the beginning of the Sicilian campaign was the conversion of intimate behavior, however objectionable, into public preoccupation. Rather than constituting an antiquarian excursus, the Thucydidean narrative on Harmodios and Aristogeiton teaches the reader a vital lesson. Playing sexual politics can turn out to become an expensive game for offender and offended.

Aeth. 6.15.3). Some applications are conventional ritual: Dem. 22. 68; Herod. *Hist.* 5. 5. 3; cf. Clem. Al. *Paed.* 3. 3. 20. If MacDowell (1962: 211) has surmised correctly that three comic poets were implicated in the profanation, the choreographic aspects were likely a factor in their participation.

⁸¹ As suggested to me years ago by my esteemed mentor, the late Martin Ostwald.

⁸² The idea that the profanation was directly political or ideological is absurd, as, for example, in Alkibiades' gesture against pro-peace Eleusinian influence. See Furley 1996: 31-40; cf. Todd 2004: 93-93; Hornblower *CT*3. 369-371.

⁸³ Meyer 2008: 21 stresses that the mysteries were enacted ἐν οἰκίαις 'in households' (Thuc. 6. 28. 1).

⁸⁴ Thuc. 2.37.2: ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δὲ ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾷ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μὲν, λυπηράς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι. See Connor 1984, 180; Meyer 2008: 20-21.

BIBLIOGRAPHY

- Asheri, D. (1981), "Ellanico, Jacoby e "la tradizione Alcmeonida"", *Acme* 34: 15-31.
- Bremmer, J. (1995), "Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece", in H.G. Kippenberg & G.G. Stroumsa, eds., *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden, 1995, 61-78.
- Brunnsåker, S. (1955), *The Tyrant-Slayers of Kritios and Nesiotes*. Lund.
- Brunt, P.A. (1952), "Thucydides and Alcibiades", *REG* 65: 59-96. Buffière, F. (1980), *Eros adolescent: la pédérastie dans la Grèce antique*. Paris.
- Buffière, F. (1980), *Eros adolescent: la pédérastie dans la Grèce antique*. Paris.
- Calabi Limentani, I. (1976), "Armodio e Aristogitone. Gli uccisi dal tiranno", *Acme* 29: 9-27.
- Connor, W.R. (1984), *Thucydides*, Princeton.
- Davidson, J. (2007), *The Greeks and Greek Love*, London.
- Davies, J.K. (1968), "La storia di Atene e il metodo del Münzer", *RSI* 80: 209-221.
- Davies, J.K. (1971), *Athenian Propertied Families*, Oxford.
- Day, J.W. (1985), "Epigrams and History: the Athenian Tyrannicides, A Case in Point", in *The Greek Historians. Literature and History. Papers Presented to A.E. Raubitschek*, Saratoga CA, 25-46.
- Dover, K.J. (1978), *Greek Homosexuality*, New York.
- Ferrari, G. (2002), *Figures of Speech. Men and Maidens in Ancient Greece*. Chicago.
- Figueira, T.J. (1985), "The Theognidea and Megarian Society," in T. Figueira and G. Nagy (ed.) *Theognis of Megara: poetry and the polis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press: 112-158.
- Figueira, T.J. (1986) "Xanthippos, Father of Perikles, and the *Prutaneis* of the *Naukraroi*," *Historia* 35: 257-79.
- Figueira, T.J. (2000), review of Gribble 1999, *CO* 77: 173.
- Figueira, T.J. and Nagy, G. (1985), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore.
- Fitzgerald, T.R. (1957), "The Murder of Hipparchus: A Reply", *Historia* 6: 275-286.
- Fornara, C.W. (1968), "The "Tradition" about the Murder of Hipparchus", *Historia* 17: 400-424.
- Fornara, C.W. (1970), "The Cult of Harmodius and Aristogeiton", *Philologus* 114: 155-180.
- Furley, W.D. (1996), *Andokides and the Herms. A Study in Crisis in fifth-century Athenian Religion*, London, *BICS Supplement* 65.

- Graf, F. (2000), "Der Mysterienprozess", in L. Burckhardt & J. Ungern-Sternberg, eds., *Grosse Prozesse im antiken Athen*, Munich, 114-127.
- Gribble, D. (1999), *Alcibiades and Athens: A Study in Literary Presentation*. Oxford.
- HCT = Gomme, A.W., Andrewes, A., Dover, K.J. (1945-1981), *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford.
- Hirsch, M. (1926), "Die athenischen Tyrannenmörder in Geschichtschreibung und Volkslegende", *Klio* 20: 129-167.
- Hornblower CT = Hornblower S. (1991-2008), *A Commentary on Thucydides*, 3 vols. Oxford.
- Jacoby, F. (1949), *Attthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*. Oxford.
- Lang, M. (1955), "The Murder of Hipparchus", *Historia* 3: 395-407.
- Lavelle, B.M. (1993), *The Sorrow and the Pity*, Stuttgart.
- Leão, D.F. (2012), "The Eleusinian Mysteries and Political Timing in the *Life of Alcibiades*", in L.R. Lanzilotta & I.M. Gallarte, eds., *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden, 181-192.
- Lewis, J.M. (1985), "Eros and the *Polis* in Theognis Book II", in T. Figueira and G. Nagy (ed.) *Theognis of Megara : poetry and the polis*, Baltimore : Johns Hopkins University Press: 197-222.
- Loenen, D. (1948), "The Pisistratides: A Shared Rule", *Mnem.*⁴ 1: 81-89.
- Loroux, N. (1985), Enquête sur la construction d'un meurtre en histoire *L'écrit Du Temps* 10: 3-21.
- Lord, E. (2008), *The Hell-Fire Clubs. Sex, Satanism and Secret Societies*. New Haven.
- MacDowell, D. (1962), *On the Mysteries*. Oxford.
- Meyer, E.A. (2008), "Thucydides on Harmodios and Aristogeiton, Tyranny, and History", *CQ* 58: 13-34.
- Momigliano, A. (1975), "Lexcursus di Tucidide in VI, 54-59", *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Rome, 2. 677-681.
- Murray, O. (1990), "The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group", in O. Murray, ed., *Symptica. A Symposium on the Symposion*. Oxford, 149-161.
- Osborne, R. (1985), "The Erection and Mutilation of the Hermai", *PCPS* 31: 47-73.
- Ostwald, M. (1969), *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford.
- Parker, R. (1996), *Athenian Religion. A History*. Oxford.
- Pearson, L. (1949), "Note on a Digression of Thucydides (VI, 54-59)", *AJP* 70: 186-189.
- Pleket, H.W. (1972), "Isonomia and Cleisthenes: a Note", *Talanta* 4: 63-81.
- Podlecki, A.J. (1966), "The Political Significance of the Athenian 'Tyrannicide-Cult'", *Historia* 15: 129-141.

- Quinn, J.C. (2007), "Herms, Kouroi and the Political Anatomy of Athens", *G&R* 54: 82-105.
- Rawlings, H.R. (1981), *The Structure of Thucydides' History*, Princeton.
- Rhodes, P.J. (1981), *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford.
- Rhodes, P.J. (2006), "Thucydides and Athenian History," in A. Rengakos & A. Tsakmakis, eds., *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden, 2. 523-546.
- Rood, T. (1998), *Thucydides. Narrative and Explanation*, Oxford.
- Rubel, A. (2014), *Fear and Loathing in Ancient Athens*, Durham.
- Schadewalt, W. (1929), *Die Geschichtsschreibung des Thukydides. Ein Versuch*. Berlin.
- Scholte, A. (1937), "Hippias ou Hipparche?," *Mnem.*³ 5: 69-75.
- Schwartz, E. (1919), *Das Geschichtswerk de Thukydides*, Bonn.
- Scott, L. (2005), *Historical Commentary on Herodotus Book 6*. Leiden.
- Seager, R. (1967), "Alcibiades and the Charge of Aiming at Tyranny", *Historia* 16: 6-18.
- Shear, J.L. (2012), "The Tyrannicides, Their Cult and the Panathenaia: A Note", *JHS* 132: 107-119.
- Stahl, H.-P. (2003), *Thucydides. Man's Place in History*. Swansea.
- Stewart, A.F. (1990), *Greek Sculpture: An Exploration*. 2 vols. Princeton.
- Taylor, M.W. (1981), *The Tyrant Slayers: the Heroic Image in Fifth Century B.C. Athenian Art and Politics*, New York.
- Thomas, R. (1989), *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge.
- Thompson, W.E. (1971), "The Prytaneion Decree", *AJP* 92: 226-237.
- Todd, S.C. (2004), "Revisiting the herms and the mysteries", in D.L. Cairns & R.A. Knox, eds., *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens*, Swansea, 87-102.
- Tsakmakis, A. (1996), "Thukydides VI 54,1 und Herodot", *Philologus* 140: 201-213.
- Vattuone, R. (1975), "L'excursus nel VI libro delle storie di Tucidide", *RSA* 5: 173-184.
- Vickers, M. (1995), "Thucydides 6.53.3-59: not a 'digression'", *DHA* 21: 193-200.
- Wallace, R.W. (1992), "Charmides, Agariste and Damon: Andokides 1.16", *CQ* 42: 328-335.
- Wehrli, F. (1969), *Die Schule des Aristoteles²*, Basel.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. (1877), "Die Thukydideslegende", *Hermes* 12: 326-367.
- Wohl, V. (1999), "The Eros of Alcibiades", *CA* 18: 349-380.

HERA ELEUTHERIA, THE WATER OF FREEDOM AND THE SLAVES

FRANCESCA ROCCA (francina.r@libero.it)
Assegnista di Ricerca -Università degli Studi di Torino

ABSTRACT - In the Greek colony of Kroton the goddess Hera was worshipped with the epithet *Eleutheria*, which can be translated as “grantor of freedom”. Her cult was in fact possibly connected with the protection and the manumission of slaves, as the epigraphic and archaeological data seem to suggest. Some inscriptions (all considered in the text) that possibly concern the manumission of slaves or their consecration to the goddess were discovered in the renowned temple of Capo Lacinio. This reminds us the role of asylum that the sanctuary used to have. The *Heraia* of Argos and Samos were also places where the slaves, as suppliants, could seek refuge. Some wrist and foot chains broken with a mallet were found in the smaller temple (*Heraion*) of Vigna Nuova and these items may refer to some prisoners, who were set free all together. Finally, the adjective *eleutherios/eleutheros* appears to be strongly related with water and the ritual connected to it (drinking, immersing) to be released from slavery.

KEYWORDS - slavery; manumission inscriptions; ritual of manumission; cult of Hera, sanctuary of Capo Colonna.

The literary and epigraphic sources concerning the manumission of slaves in Greece have been pretty well known since the end of the nineteenth century. Many of the conclusions, suggested by Drachman in his book, *De manumissione servorum apud Graecos, quale ex inscriptionibus cognoscimus*, are still relevant. Moreover, although in certain respects outdated, the monographic study *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, published by Calderini in 1908, has remained, thus far, one of the best treatments of the topic. It is apparent that the dossier of documents known at the very beginning of the last century has needed an update from time to time, since year after year, in archaeological excavations, hundreds of new inscriptions were - and still are - brought to light¹. The number of the *stela*e has significantly increased and the literary sources

¹ The following works may be considered the essential bibliography about Greek manumission: first and foremost Drachmann 1878 and Calderini 1908, which I have already mentioned in the text; Bömer 1960; Rädle 1969; Albrecht 1978; Klees 1998 and Id. 2000; Darmezín 1999; Zelnick-Abramovitz 2005 and now also Ead. 2013, with a special attention to the manumission acts from Thessaly; see also Kamen 2005 (unpublished) and Kamen 2013, 32-42 (chap. 3). See also Kranzlein 1983; Velissaropoulos-Karakostas 2011, 343-452. One might also note an interesting online *corpus* of manumission inscriptions: www.iath.virginia.edu/meyer. The leader of the project, Elisabeth Meyer, has recently published a book about inscriptions (mainly manumissions) from Dodona (see Meyer 2013).

have been systematically reconsidered by the scholars. Therefore, the book of Zelnick-Abramovitz, *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, published in 2005, has been essential and well received.

At present, many scholars (epigraphists, historians and jurists) are dealing with the sources concerning manumission and, above all, the freedman's status. The bibliography is growing faster; the congresses about slavery and the ways out of it are increasing in number. But I must say, quite surprisingly, that in the great majority of the essays that I have read and papers heard, the inscriptions and the archaeological data found in the South of Italy - namely in *Magna Graecia* - are not mentioned². And this becomes even stranger if we think that, especially in Sicily and Calabria, we have very early proofs of the existence of freedmen and, as a consequence, of manumission³. So, in spite of the surprising lack of attention in these sources, I would like to focus on a group of documents, found in a specific sanctuary of the south of Italy, that is to say, the Temple of Hera Lacinia, located at Capo Colonna, near Kroton, to see if they can reveal to us something unique and perhaps thereby improve our knowledge of the topic.

1. THE SANCTUARY OF HERA AT CAPO COLONNA

The importance of the archaeological site of Capo Colonna primarily lies in the historical elements linked to the sanctuary, which was dedicated to Hera Lacinia. The sacred area was established near (but not quite so near) the ancient Achaean colony of Kroton⁴. This *polis* was itself founded by the Achaeans, led by the oikist Myskellos of Rhyapai, in the last decades of the 8th century, most likely after Sybaris, which was established in 720 BC⁵. The

² A complete *corpus* of all the sources related to manumission in the South of Italy is not available, as far as I know. A useful (but now not totally updated) bibliographic review is given by Cordiano 2000: 116.

³ A very early instance of the word *exeleutheros* appears on a ceramic fragment which can be dated in the 6th century BC. The fragment was found in Leontini, Sicily, and consists of a dedication made by a manumitted man, namely an *exeleutheros* (see Manganaro 2004: 55-68 and especially 63). The other early data linked with manumission were found in the sanctuary of Capo Colonna -Kroton- and will be considered in the text.

⁴ The collection of essays published by Spadea 2014 is the more recent and exhaustive study on the Achaean *polis* of Kroton. Nonetheless, it is worth noting the congress that was dedicated to the Greek *polis* of Kroton in 1983 (*Crotone* 1983 in bibliography). An update of the findings and studies was undertaken in 1993, when another conference was held at the University of Naples (see *Crotone* 1993). Another very useful review of the materials was the congress which took place in 2000 at Kroton (see Belli Pasqua - Spadea 2005 in bibliography). On the history of the city, see also Giangiulio 1989.

⁵ The date of the foundation of Sybaris is suggested by Ps.-Scymn. 337-360. We have a rich and quite tangled documentation about the foundation of Kroton, which took place after many Delphic oracular responses (Zen. 3. 42 = Hippys, *FrGrHist* 1; Str. 6. 1. 12 = Antiochus

Heraion of Capo Colonna was probably built in the same place where some preexistent indigenous cult was already worshipped. In any case, the archaeological finds only start to become copious from the 7th century onwards⁶. The buildings and the materials attest that in the classical period the temple was very well known. The dedications offered by the devotees are precious and rich and testify to a certain internationality of the sanctuary, that was still flourishing in Roman times. In 194 BC, on the promontory, the Roman Colony of *Croto* was founded: the houses and structures were brought to light during the excavations carried on from the end of the last century until the very beginning of this new millennium⁷. We must underline that, even if the domestic area of the *colonia* was placed on the cape, the sacred space and the main temple were respected and no secular buildings were built on the pre-existing structures. Unfortunately, the same statement does not work for the recent centuries, when unauthorized houses have been built very near the archaeological site, which, in addition, has been used as a stone quarry (with precious and already cut marbles available)⁸.

The sanctuary, as Livy says, was 25 Km from Kroton (now only 13 Km to modern Crotona) and was consecrated to Hera, called Lacinia, by the name of the promontory, which stands above the Ionic sea⁹. Hera used to protect the wild nature (the sanctuary was in a place characterized by growing and luxuriant

of Syracuse, *FrGrHist* 12 and D. S. 8. 17). We know for sure, already from Herodotus (8. 47), that the two colonies (Sybaris and Kroton) were Achaean. The three aforementioned sources concerning the *ktisis* of the *polis* report that the colony of Sybaris was already settled when Kroton was to be founded. Dionysius of Halicarnassus (2. 59. 3) suggests 709-708 BC as a date for the settlement of the Greek colony; Eusebius (91b Helm) offers 704-703 BC. Another tradition links the foundation of Kroton with the colony of Syracuse (Str. 6. 2. 4). The precise date, therefore, is not really sure. See, *inter alios*, Berard 1963: 152-161; Mele 1983: 42; Giangiulio 1989: 134; Lombardo 2011: 25-26.

⁶ The excavations on Capo Colonna have a quite long story, which has been presented and summarized by Spadea on many occasions; see Spadea 2006a: 14-29; Id. 2006b: 264-272; Id. 2009: 63-90. It is quite interesting, therefore, to discover how the materials were brought to light. For the catalogue of the findings see Spadea 1996 and 2006c, 45-46. See also Guzzo 2014, 509-517. About the different chronological phases of the sanctuary see Spadea 1996, 33-50; Id. 1997, 235-259; see also Aversa 2006, 31-49.

⁷ The main sources is Livy (34. 45. 4-5). About the archeological excavations, see Spadea 2006a: 51-65 and Id. 2009: 82-84.

⁸ On that point, see Spadea 2009: 64-67.

⁹ Liv. 24. 3. 3. 8. I would like to quote the whole relevant passage: *sex milia aberat ab urbe nobile templum ipsa urbe nobilius Laciniae Iunonis, sanctum omnibus circa populis. Lucus ibi frequenti silva et proceris abietis arboribus saeptus laeta in medio pascua habuit, ubi omnis generis sacrum deae pecus pascebatur sine ullo pastore; separatimque greges sui cuiusque generis nocte remeabant ad tabula numquam insidiis ferarum, non fraude violati hominum. Magni igitur fructus ex eo pecore capti, columnaque inde aurea solida facta et sacrata est; incytumque templum divitiis etiam, non tantum sanctitate fuit. Ac miracela aliqua adfingunt, ut plerumque tam insignibus locis. Fama est aram esse in vestibolo templi, cuius cinerem nullo umquam moveat ventus.*

vegetation) and, of course, the sailors. In fact, the cape with the columns of the temple on the top was visible from the sea, also from a distance. In the sanctuary, Hera was worshipped under different *epikleseis*, which corresponded to the different features she could manifest. The goddess was described as *Kourotrophos* and *Hoplosmia*, that is to say that she was linked with maternity, fertility, but also with war and weapons¹⁰.



Picture 1. The surviving column of the *Heraion* (temple A). Picture taken by the author, in August 2005.

¹⁰ On the main features of Hera, see Mele 1996: 235-240; the main sources are quoted here. For a very complete treatment of the cult of Hera, see La Genière 1997 (ed). See also Belli Pasqua 2006: 37-39.

Another epithet she had was *Eleutheria*, which concerns us closely, since it is attested in several intriguing inscriptions, that I would like to consider in the following pages.

2. THE INSCRIPTIONS RELATED TO HERA ELEUTHERIA

2.1. Sandstone block with dedication to Hera Eleutheria

The first document attesting the epithet *Eleutheria* referring to Hera is a sandstone block, found in the eastern area of the classical temple, which was the main building of the sanctuary area, under the only surviving column¹¹. It is now on display at the new museum, built in the archaeological area on the cape in 2006. The artifact – and this must be underscored – is complete on all sides. It is 35 cm high and around 30 cm wide. The letters are not so big, around 4 cm, and they are clearly archaic, written in the Achaean alphabet (the sibilant is *san*, at the end of the first line; one may also note the three-bar *iota*, which is diagnostic; the aspiration sign is open)¹². The shape of the *alpha*, *epsilon* and *theta* suggests a chronology around the half of the 6th century or soon after, in the last quarter, around 525 BC¹³. The stone was already known in 1891 and was published in 1897 by Von Dhun who identified it as a base for a votive object¹⁴. The text was transcribed as it was, without any amendment, i.e. ἕρας Ἐλευθέρια. The first editor's interpretation was accurate: according to Van Dhun, the stone was consecrated by someone to thank Hera for his freedom. This explanation has been accepted by some scholars, but not by everyone¹⁵. Giangiulio refined the theory adding that *eleuthéria* could be a noun, in the neuter plural, which indicates the gift for freedom¹⁶. This hypothesis, therefore, though possible, might sound quite odd. It relies, in fact, only on one Roman inscription, found in Thessaly¹⁷. And a single comparison may not be enough. Lilian Jeffery in the 1960s studied

¹¹ Von Dhun 1897: 346-347. For an accurate reading of the stele, see Spadea Noviero 1990: 293-297, nr. 3 (with picture). Dubois 2002: 141 adds no new interpretations to the previous edition.

¹² For some remarks on the Achaean alphabet, see Jeffery 1961: 221-224; Guarducci 1967: 73-104; Dubois 2002: 9-11.

¹³ The stele has been published many times since it was found, in 1891. For the main interpretation, after the *editio princeps*, which dates back to Von Dhun, see Jeffery 1961: 257 and 261, nr. 21; Pugliese Carratelli 1983: 48 (who could see three complete lines on the stone); Spadea Noviero 1990: 293-297, nr. 2 (*SEG* 40. 827); Arena 1996: 39; Lazzarini 1996: 245, nr. 4.4; Dubois 2002: 141 nr. 84.

¹⁴ Von Dhun 1897: 346-347.

¹⁵ Giannelli 1963: 142.

¹⁶ Giangiulio 1983: 347-348 and Id. 1989: 19-27.

¹⁷ *IG* 9. 2. 1034.

the inscription *de novo* to include it in her masterpiece *The Local Scripts of Archaic Greece*. She edited the transcript as it follows:

ἡἔρας Ἐλευθερία<ς>

Therefore, she added a *san*, at the end of the second line, in pointy brackets. She went further also with the interpretation, saying that the artifact was a *horos*, a boundary stone, which indicated that there was a sacred area for Hera *Eleutheria* somewhere inside the *temenos*¹⁸. This exegesis has been embraced also by the latest editor of this text, Laurent Dubois¹⁹. And I agree with them too²⁰. Briefly, this stone was to indicate, in the 6th century, a space for Hera worshipped with the *epiklesis Eleutheria*²¹. The epithet, of course, is crucial; it reveals, in fact, a connection between the goddess and freedom (and we will see in which respect). The same association was supposed to be found also in another document, from the same archaeological context.

2.2. Base of a marble object ... “of Hera Eleutheria”

This is a quite puzzling item, found in 1911 in the area of the sanctuary and now kept in the National Museum of Reggio Calabria (inv.7215)²². It is a fragment of the base of a marble object, which cannot be better identified²³. The inscription runs on the border. The alphabet is always Achaean, as the three-bar *iota* and the *san* indicate. The paleography suggests to us a more recent date (around 450 BC), compared to the former inscription: one may note the dotted *theta* and the shape of the *epsilon*²⁴. The letters still retain some traces of red color.

Though few and well written, the letters composing the text create some problems in their reading. The autopsy accomplished on the object at the time of the discovery, in fact, revealed one very significant letter that the new reading, undertaken in the 1990s, could not recognize anymore.

The first edition of the text was published by Comparetti, who read the in-

¹⁸ Jeffery 1961: 261, nr. 21.

¹⁹ Dubois 2002: 141-142, nr. 84.

²⁰ I just would like to point out one different transcription which appeared in the huge and well known book published in 1983, namely *Megale Hellas*. The editor of the stone distributed the text in three lines, and this restitution is suggested in the caption of the picture (See Pugliese Carratelli 1983: 48). The missing *san* at the second line appeared in the third line, which, as far as I could determine, does not exist.

²¹ See Maddoli 1983: 318-319.

²² Orsi 1911: 100-101 (with drawing). The measures are: h: 0. 007 m; d. 0. 045 m. The letters are 0. 005/0.006 m high.

²³ Orsi argued that the object could be the base of a little *trapezophoros*. This hypothesis, however, cannot be proved because of the fragmentary conditions of the artefact.

²⁴ Spadea Noviero 1990: 298.

scription and suggested the apograph to Orsi. The archaeologist included it in his report of the excavations for the year 1911. In the 1990s Spadea Noviero re-published a *corpus* of epigraphic documents from Capo Colonna; she added also pictures of the items, very helpful now, since the National Museum of Reggio has been closed for some time, and, therefore, the inscriptions have been quite difficult to reach. The transcript given by this scholar and re-used by Dubois, incidentally, is not the same as Comparetti – who has been followed by some researchers – but something new and, compared to the *editio princeps*, incomplete²⁵. To cut a long story short, the last editors (Spadea Noviero, Arena and Dubois) have rejected the last *eta* which Comparetti could see and which can be identified from the picture and the first available drawing. In fact, if you look at the report of Comparetti, which we could find in Orsi's remarks on the excavations, the text is υθερίας · TH. This very last letter seems quite important, since it is the key point of the recommended integrations of the text suggested by the different scholars who have treated it. Firstly, Dubois' restoration, τ[ᾶς ἡέρας ἔμι ἠαρὸν τᾶς Ἑλε]υθερίας, which could be suitable, is undermined by the aforementioned *eta*²⁶. Another restoration was argued by Comparetti, followed by Giannelli and other scholars. He proposed this transcript: Τ'ἤ[ραι ἀνέθεκεν ὁ δεῖνα ὑπὲρ ἔλε]υθερίας²⁷. Briefly, this was identified as a dedication made by an *apeleutheros*, who reached his freedom through a type of manumission usually described as sacral manumission or consecration to the goddess²⁸. Unfortunately, this hypothesis also can hardly be accepted, for the reasons already pointed out by Spadea Noviero, but also because (as far as I know) there are no other inscriptions related to the manumission of slaves in Greece which preserve this kind of formula – ἀνέθεκεν ὑπὲρ ἔλευθερίας – to state the slave's freedom. Lazzarini, as an alternative, attributes the world *eleutherias* to Hera. The ultimate text, therefore, goes as it follows: [ἡέρας Ἑλε]υθερίας Τ[- - - ἀνέθεκεν]²⁹. I would only add to this that the H, seen by Orsi and Comparetti, is evident from the picture. The fact that someone, namely TH..., dedicated this little object to Hera, grantor of freedom, is possible and makes sense. However, we should consider another possibility, which could be reinforced, in my view, by the document I am going to consider next. Note that instead of the verb ἀνατίθημι, also the verb εἰμί

²⁵ The main editions of the text are: Orsi 1911: 101 (*editio princeps*); Giannelli 1963: 142; Giacomelli 1988: 40; Spadea Noviero 1990: 297-299, nr. 3; Arena 1996: 67, nr. 40; Dubois 2002: 142, nr. 85.

²⁶ Dubois 2002: 143.

²⁷ Orsi 1911: 101; Giannelli 1963: 142; Maddoli 1983: 319-320; Giangiulio 1989: 59, n. 24.

²⁸ On sacral manumission, see Cameron 1939: 143-179; Sokolowski 1954: 171-183; Bömer 1960: *passim*; Darnezin 1999: *passim*.

²⁹ Lazzarini 1996: 245, nr. 4.6. Spadea Noviero 1990: 298, nr. 3 adopts greater caution and gives no interpretations at all. The text is: [- - ἔλε]υθερίας τ[- -].

would be appropriate. In this regard, arguably a slave (TH---) or a former slave might have stated, through this little object, that he belonged to Hera³⁰.

2.3. Bronze foil: consecration of a slave to Hera Lacinia

The third inscription which used to be considered in connection with the manumission of slaves is a tiny bronze foil, brought to light in 1911, completely folded up³¹. It was found, again, at the east of the classical temple. It is now preserved at the National Museum of Reggio Calabria, like the previous inscription³². The presence of the *iota*, *sigma* and *eta* tells us that the alphabet is no longer the Achaean one; the dialect is Doric, as we can observe from the use of *tas* for the genitive feminine, for example³³. The date can be established as 4th-century BC, without further details³⁴. This inscription is, again, enigmatic and has been generally interpreted as a manumission text. The transcription is certain and creates no problems in the reading. On the surface it is possible to recognize the letters ΟΕΡΟΝ εἴμειν τᾶς Ἥρας τᾶς Λακινίας. The difficulties rely in the understanding of the very first part. The great majority of scholars seems to agree in considering the first letter a *theta* (even if the central dot is not carved) adding to the beginning of this document another foil, which arguably should have preserved the missing letters of the name *apeleutheron* or *eleutheron*, suggesting thus a text like: ἀπελεύ]θερον εἴμειν τᾶς Ἥρας τᾶς Λακινίας³⁵. This exegesis, theoretically speaking, can be correct and fitting the letter traces well. However, we must point out that the bronze foil is not broken on its left and right side. It is clearly original in all its borders; the assumption of another foil with just four or six letters on it in the first line, fixed close to this one while hung on the wall, for example, does not seem convincing to me. Moreover, it is rather unusual that the *apeleutheros* is denoted by his or her status and not by the proper name. As far as I know, almost all the manumission texts, whether consecration, sale to the divinity, or secular acts, mention the name

³⁰ I am aware that, in the range of hypothesis, this could be also a speaking object, but honestly I do not know which item it could then be.

³¹ Orsi 1911: 84, fig. 89.

³² Museum of Reggio Calabria, inv. 7217. The measures: h. 0. 018; w. 0. 018. Letters: 0. 005-0. 003.

³³ For the main characteristics of the Doric dialect, see Buck 1955: 161 ff.

³⁴ Spadea Noviero 1990: 299-302; Dubois 2002: 147, nr. 88; Spadea 2006b: 269, nr. II. 115.

³⁵ For the very first interpretation and its rejection, see Spadea Noviero 1990: 300. This scholar published the text without restoration, but in the critical apparatus seems to agree, in some ways but not others, that the initial part is missing and, therefore, that the foil should be completed with the word *apeleutheros* (see also Maddoli 1983: 320). Dubois 2002: 147, nr. 88 suggests: [- - τὸν δεῖνα ἐλεύ]θερον εἴμειν τᾶς Ἥρας τᾶς Λακινίας.

of the slave or freedman³⁶. I think, therefore, that we need to consider the text as it is, without further integrations. One more persuasive possibility (already suggested by Lazzarini) may be that the first part, *theron*, belongs to a proper name³⁷. And this will be the right solution, I think. Yet, I would not augment the initial word, since, in my opinion, *Theron* is complete as it is. The name *Θέρων* is in fact attested in the Doric realm³⁸. In this inscription we should have the accusative case, i.e. *Θέρωνα*, since the verb to be is conjugated as an infinitive. What I propose is therefore:

Θέρων<α> εἴμειν τᾶς Ἡρας τᾶς Λακινίας

If we accept this suggestion, the inscription, as a result, cannot be straight-away included in our rather large corpus of manumission documents. We need to add some further detail. Literally, it is in fact a consecration of a person, who says to Hera, called Lacinia, that he belongs to her. I wrote a person, without specifying his status on purpose. Of course, in a speculative approach, one may think about a slave consecrated to the goddess to achieve his freedom³⁹. This is the main clue that we are dealing with sacral manumission; a slave was transferred from the ownership of an individual to that of a god without necessarily a compulsory service to the temple⁴⁰. But in the aforementioned inscription the formula is expressed with the verb to be, followed by the name of the person in accusative and of the goddess in genitive. The provision which might lead us to think about emancipation or a change of status is not perfectly traditional.

Basically, for the foil that we have, we may try to imagine also something different. The first option could be that a freedman, one *apeleutheros*, decided to offer his services to Hera. A similar practice, additionally, could be reminiscent of an interesting corpus of documents, found in the South of Italy and specifically

³⁶ This is considered, in fact, one of the main features of the manumission act by Calderini 1908: 199.

³⁷ Lazzarini 1996: 243-244, nr. 4. 21; Spadea 2006b: 269, II. 115 with further details.

³⁸ See *IG* 4. 348 from Korinth; *IvO* 18 (Olympia). See also *IG* 4. 64 and *IG* 4. 69 from Aigina. The name is also attested in Attica, in the 6th century (*IG* 1³ 1246; *Agora* 17. 854; *SEG* 36 91). See also *IG* 1³ 1227, where the name, however, is restored.

³⁹ We may recognize a similar condition in one inscription, found one kilometer far from Capo Colonna, at Quota Cimino. It is a bronze plate now lost. Lazzarini was able to publish it thanks to a picture (Lazzarini 1998: 149-154). It dates at the beginning of the 5th century. The text is very damaged but it is possible to decipher two key words: the verb *anatithemi* and the adjective *biaros* in accusative. The first editor, very carefully, suggested that it could be a religious manumission of a slave. This hypothesis is embraced by Dubois, who reinforces it (Dubois 2002: 143-146, nr. 86). The plate surely is a dedication to the god Apollo, since this is perfectly readable. Regarding the interpretation of the item as a sacral manumission, I think that such caution will be required, because of the very poor condition of the text.

⁴⁰ See note 28.

at Herakleia Lucana (Basilicata). These artifacts consist of nine bronze foils, that may be related to the practice of self-consecrations (with actual service, perhaps) of female slaves to the temple⁴¹. The chronology dates back to the 4th century BC⁴². Most of them mention Demeter as a deity (but Kore and Hestia are also present) and were initially interpreted as dedications of women's icons to the goddesses. After a new evaluation, Maddoli suggested we consider them sacral manumissions⁴³. This assumption, though persuasive, surely deserves more attention. The nine foils have a peculiar formula, which is not completely distinctive of the emancipation procedure. After the mention of the ephor (which may suggest a public context for the act), there is noted the name of the devotee, which is always a woman. The verb which would state the gift of freedom for the slave is sometimes unusual, too: *παρκατίθημι* is occasionally used as a synonym of the more common *ἀνατίθημι*⁴⁴. An inscription of Agrigento, where a slave is perhaps consecrated to Heracles, contains a similar expression and could be a proper comparison⁴⁵. The verb *παρκατίθημι* is then usually followed by a quite atypical expression, i.e. *αὐτὰ αὐτάν*, which has led some scholars to assume a self-consecration by the former slaves. Briefly, these women of servile origin, once having obtained their emancipation, entrusted themselves to the sanctuary⁴⁶. Though puzzling, we must admit that the link with servile manumission is the most probable solution, and it has become an even more presumptive hypothesis after a very interesting archaeological discovery of the 1980s. Two circular rings, seemingly from the sanctuary of Demeter, in fact, are intentionally opened, bound together by a rectangular bar⁴⁷. The artifacts are very similar to those found in the temple of Vigna Nuova, in Crotona, positively identified with wrist and foot chains⁴⁸. It would therefore be credible that even the sanctuary of Demeter could have played a role in a form of manumission that, however, is yet to be defined⁴⁹.

⁴¹ This is the interpretation I would propose, partially following Maddoli 1986: 99-107.

⁴² Ghinatti 1980: 137-143, nrr. 1-9: 4th century; Sartori 1980, 401-415, nrr. 13-21 lowers the chronology at 330-270 BC.

⁴³ See Ghinatti 1980: 137-143, nrr. 1-9 [= *SEG* 30. 1162-1170]. For new acquisitions and a revised exegesis, see Sartori 1980: 401-415, nrr. 13-21; Maddoli 1986: 99-107.

⁴⁴ On the formulas that can be found in sacral manumission texts, see now Velissaropoulos-Karakostas 2011: 378-398.

⁴⁵ *SEG* 42. 823.

⁴⁶ Maddoli 1986: 99-107.

⁴⁷ Pianu 1989: 98.

⁴⁸ The main comparison is provided by the chains of the silver mines of the Laurion (see Lauffer 1979: 52-56). Similar chains were also brought to light in the sanctuary of Timmari, which can be identified as a temple of Demeter and at San Chirico Nuovo (Basilicata), where Artemis seems to be the main goddess. For the *status quaestionis*, see Gertl 2014: 236.

⁴⁹ See also Prandi 2008: 126-129. It is useful to remember that Demeter was worshipped in

Accordingly, I shall try to suggest a second conjecture concerning the bronze foil found at Capo Colonna, with the name of Theron. One may note that slaves could in fact go to temples not only to ask for freedom, but also to seek refuge. They did not thereby become freedmen; they continued to be slaves but they might become chattels of another master. In this respect, it is useful to remember that runaway slaves are attested by the sources in a number of sanctuaries which were able to grant them *asylia*. The slaves used to go to the *Theseion*, at Athens, for instance, to save themselves from the harsh treatment of their master. Once there, they did not change their status, becoming *apeleutheroi*; they simply wanted to be resold, i.e. to change their *despotes*⁵⁰. We can infer something very similar from the inscription on the mysteries of Andania⁵¹. The slaves who arrived at the temple from Messene were judged by the priest, who could send them back to their master or not; in this very last case, they probably stayed in the sanctuary and served as sacred slaves⁵².

Briefly, they became *hierodouloi*⁵³.

The consecration of slaves in the temple of Hera at Capo Colonna perfectly suits what Plutarch, in the *Life of Pompey*, tells us about the nature of the sanctuary; he says, in fact, that this *Heraion* was an *asylon*, that is to say that it was inviolable and that it assured personal freedom and safety to the ones who seek refuge there⁵⁴. This important feature was shared by two other sanctuaries, quoted by Plutarch, namely the *Heraion* in Argos and the one in Samos. Both these sacred areas, in fact, attest inscriptions related to the manumission of slaves: in Argos some catalogues with servile names were interpreted as lists of manumitted slaves⁵⁵. The chronology, yet, is quite late (late Hellenistic and Imperial Period). In Samos, a document dated to 245/4 BC attests the presence of fugitive slaves coming to the *temenos* to seek refuge. The central part of the inscription (which comprises three different fragments) is a letter written by

Tarentum and Syracuse with the epithet *epilysamène*, i.e. *eleutheria*. Hsch. s. v. Ἐπιλυσαμένη. See Nafissi 1995: 179-180. The connection with freedom, therefore, becomes closer.

⁵⁰ Poll. 7. 13. See also Plu. *Mor.* 166d. V. Christensen (1984) [1990]: 23-25; Kudlien 1988: 232-252; Chaniotis 1996: 65-86; Gottesmann 2014: 160-163.

⁵¹ *ISCG* 65, ll. 80-84, commented in Gawlinski 2012, 187-194.

⁵² Chaniotis 1996: 81. Observe an example in one novel of Achilles Tatius (7.13) where the procedure followed in the *Artemision* of Ephesus is explained. We know that if the master of the suppliant was not guilty, he could bring his slave back. If, instead, he had committed a sort of injustice, the slave could stay in the temple as *hieros doulos* of the goddess. Something similar is also attested in *Selected Papyri* 3, fr. 48, from an anonymous author, maybe Alexis: here a slave consecrated himself to Demeter (ἀνατίθημί σοι ἑμαυτόν, ll. 13-14). Maddoli identifies the character in Alexis with a freedman. I am not so convinced of this interpretation. I agree with Sartori (Sartori 1988: 277), moreover, that this man could be a slave.

⁵³ See Debord 1972: 135-150; Bömer 1960: 123. See also *NP* s.v. *hierodouloi*.

⁵⁴ Plu. *Pomp.* 24.

⁵⁵ *IG* 4. 529 and 530; *SEG* 42. 279.

Ptolemy III, concerning several regulations about these slaves, who are precisely mentioned at lines 9 and 10⁵⁶. One more piece of information comes from a passage of Stephanus of Byzantium⁵⁷. At the entry *Sybaris* he tells us of an *oiketēs*, a slave, who was being whipped by his owner. So he went and sought refuge at the altar of Hera *en agro*; the goddess was in fact the protector of suppliants. I must say, moreover, that one *Heraion* placed out of the town (ἐν πεδίῳι) is quoted by an inscription carved on a ritual bronze axe⁵⁸. In this regard, the document of Theron who becomes of Hera Lacinia, shows two complementary features of the goddess, protector of both manumitted and runaway slaves.

2.4. Fragments of bronze foils

If we go further with the data we have about slaves, freedom and manumission in the temple of Hera in Kroton, we need to consider also some other bronze foils, found in the sanctuary and for the most part published by Lazzarini in the 1980s⁵⁹. On one fragment (though very badly damaged) we can recognize, again, the connection between Hera and the word *eleutheria*⁶⁰.

3. THE CHAINS

I think that the chains that were found in another temple of Kroton, called Vigna Nuova, ought at this time to be gaining more attention. The temple is situated next to the walls, in a place where now there is an industrial area which was convincingly identified as a *Heraion*⁶¹. The bronze artifacts are interesting and used to be considered a kind of *unicum*: they all are wrist and foot chains, but the striking thing is that they have been broken with a mallet. As it has been suggested, they probably attest to a gift of freedom for many slaves, working somewhere on the territory of Kroton as prisoners. When manumitted, in fact, captives sometimes used to dedicate the symbols of their previous subjugation

⁵⁶ IG 12. 6. 156, ll. 9 e 10: ὑπὲρ τῶν καταφευγόντων εἰς τὸ [τ]έμενος σωμά[των]. See also Habicht 1957: 226-231.

⁵⁷ St. Byz. s.v. Σύβαρις.

⁵⁸ IG 14. 643. See also Dubois 2002: 32, nr. 9, with previous bibliography. The bronze axe was found at San Sosti, Sybaris, in 1846. It is now preserved at the British Museum, inv. 252. For a commentary, see also Lucca 1994: 49-52.

⁵⁹ The first mention of these items can be found in a note suggested by Lazzarini during the congress held at Taranto in 1983 (Lazzarini 1983: 353-355). She presented there six foils; two more were published by Gasperini 1986: 154-157. They are presented all together in Lazzarini 1996: 242-246, 4. 11- 4. 20.

⁶⁰ Lazzarini 1996, 245, 4. 14. The texts is: [- -]i[- - - -] / [- -]εξ h[- - -] / [- -] ελευ[- - -] / [- -] hἔρα[- -].

⁶¹ Spadea 1997: 235-259. Cf. also Leone 1998: 16-18 concerning the walls. For the identification as a temple for Hera, see Spadea 1983: 144-150.

to a deity. According to this supposition, it becomes much more interesting that in an area called Acqua di Friso, near Cropani, some chains very similar to the ones of Vigna Nuova were discovered during the excavations⁶². The sanctuary which contained them, once again, can be identified with a *Heraion*. And, as I have already mentioned, similar chains were also present in two sanctuaries, one for Demeter and one for Artemis, in Basilicata⁶³. This sort of ritual consecration of the symbols of the slavery by those freed, is attested in the Greek motherland and particularly in Phlius, on the acropolis. Pausanias, in fact, tells us that the prisoners, once set free, dedicate their chains, hanging them up to the trees in the wood⁶⁴.

For Kroton, the literary sources tell us that the tyrant Kleinias decided to give freedom to a large group of slaves, employed as farmers in the plain of Sybaris, in the 5th century, and this event, one may say, could be the reason to break the chains and consecrate them to Hera, hypothetically *Hera Eleutheria*⁶⁵. However, it is worth remembering that – though fascinating – the hypothesis is scarcely supported by corroborating sources. Moreover, the literary *topos* of the anti-aristocratic tyrant, who uses the slaves for his purpose, granting them freedom, might also be well-fitting for the tyrant Kleinias⁶⁶.

4. HERA: PROTECTOR OF SLAVES AND GRANTOR OF FREEDOM

To sum up, Hera was called *Eleutheria* in the inscriptions: she was worshipped as the protector of slaves (manumitted or sacred slaves) and grantor of freedom. One may wonder, therefore, if these features of the goddess were attested also in the Greek motherland. And the answer seems to be positive.

⁶² The materials are unpublished, as far as I know. The news of the discovering of the chains is given in the catalogue of the Antiquarium, edited by M. G. Aisa, superintendent of the excavations of the area.

⁶³ See *supra*, n. 48.

⁶⁴ Paus. 2. 13. 4. We know also two more parallels of chains exposed as symbols of enslavement, but they refer to specific episodes and therefore are not really indicative of a practice. In Athens, Herodotus indicates the presence, on the Acropolis, of the chains with which the Athenians enslaved the Boeotians and the Chalcidians in 506 BC (Hdt. 5. 77. 4). The bronze chariot, obtained thanks to the ransom paid by the prisoners for their release, is noted also by Paus. 1. 28. 2. See also *IG* 1³ 501. For a commentary of the sources linked with the chariot and its position on the Acropolis, see Monaco 2010: 275-311 and Berti 2012: 9-95 and especially 9-25. Similarly, in the temple of Athena Alea at Tegea, were clearly visible, despite the rust, the chains with which the Spartans had been enslaved by the Tegeans. The story, which can be placed in the first half of the sixth century, is told, once again, by Herodotus (Hdt. 1. 66; Paus. 8. 47. 2). On the chronology, see Moretti 1962: 22-23; Vannicelli 1993: 57-67.

⁶⁵ D. H. 20. 7. Spadea 1983: 327.

⁶⁶ About the tyrant Kleinias, see Luraghi 1994: 71-76, who underlines how Kleinias follows the stereotype of the bad tyrant. See also Asheri 1977: 21-48 and Nafissi 2004: 170 n. 66.

One Hellenistic document, found in Crete and dated to the 2nd century BC, provides a useful clue⁶⁷. It is a decree from the *polis* of Gortyn. The *demos* was to decide some regulations connected to freedmen and the obligations they have to consecrate a silver *phiale* to the *oikos* of Hera to reach complete freedom. The text is singular and full of interest. The *phiale*, in fact, leads us to some important considerations about the cult of Hera and its possible connection with the manumission of the slaves.

The *phiale* is a quite common dedicatory object, and often intended for Hera⁶⁸. It is linked with libations, sacrifices and above all with water, which was a very important element in the rituals celebrated for the goddess⁶⁹. We know that at the *Heraion* of Argos special services which involved a bath for Hera's cult image and other ceremonies of purification were performed. Little *hydriai* and *phialai* (especially mesomphalic ones) were found in the archaeological excavations at the *Heraia* of Argos and of Perachora⁷⁰. Water was a symbol of purification and was peculiar to this rite of passage. And the change of status that affected the slave through emancipation surely involved a sort of ceremony⁷¹. It is no surprise, therefore, that the *phiale* was specifically chosen by the manumitted slaves as an offering to thank the divinity for freedom. Also in Athens, in fact, as we know from the Attic inscriptions, commonly called also *phialai exeleutherikai*, a silver bowl (of the value of one hundred drachmas) was the dedication offered by the emancipated slaves, who had completely acquitted their obligations to their previous masters⁷².

⁶⁷ Magnelli 1998: 95-113 and Id. 2008: 294-296.

⁶⁸ See Luschey 1939: 7-9 and 41-60.

⁶⁹ Cole 1988: 161-165. See also Barra Bagnasco 1999: 34. Cf. Tomlinson 1988: 167-171 with a quite different point of view on the role of water in rituals.

⁷⁰ Many *phialai* were found in the *Heraion* of Samos (see Ohly 1953: 25 ss.); at Perachora (Dunbabin 1951: 61-71; for a different interpretation see Tomlinson 1988: 167-171) and at Argos (Caskey - Amandry 1952: 179-180). At the *Heraion* of Capo Colonna some *phialai* were attested too.

⁷¹ Manumission as a ritual is attested by a number of sources (Hatzopoulos 1994: 113-122; see also Kamen 2005: 137-187). Many of them will be listed in the text. I would also add the passage of Thucydides who says that the Spartan Helot, who was to set free, was crowned with flowers and brought to the main sanctuaries to be introduced as free men (Th. 4. 80. 2-3). It is noteworthy also that in Athens, for instance, the manumission of the slaves could be announced by the herald during the Great Dionysia, when other rituals linked to the change of social status were accomplished. On the specific use of water as part of the manumission see also Gertl 2014, dealing with the sanctuary of Demeter at Herakleia Lucana.

⁷² On the *phialai* inscriptions, see Lewis 1959: 208-238 (= *SEG* XVIII 36); Id. 1968: 368-380 (= *SEG* XXV 180). See also Meritt 1961: 247 (= *SEG* XXI 561); Walbank 1994: 179-180 (= *SEG* XLIV 68); Id. 1996: 452-458 (= *SEG* XLVI 180-184). A new fragment belonging to the *corpus* is now published by Malouchou 2012: 201-215. The *corpus* consist of a number of texts which are traditionally considered the written record of a private lawsuit, a *dike*, moved by the master to his *apeleutheros* who went to live apart or did not accomplish the

Some inscriptions, found in Macedonia (most of them come from Beroia), attest the dedication of *phialai*, but also other kinds of vessels, such as *skyphoi*, by a group of *apeleutheroi*⁷³. The following document provides us an insight into the context⁷⁴:

Θευδάς Νεικά[vo]ρο[ς]
 ἀπελεύθερος Ἡρα-
 κλεῖ φιαλί[σ]κον

The deity to whom offerings were directed is Heracles, who is often identified by the *epiklesis* *Kynagidas*. Protector of the transitions of young boys, who were preparing to enter adulthood physically and legally, Heracles certainly has the potential to become the tutelary deity also of the passage (in this case legal and social) leading to the change of status of the slave, who through the ceremony of emancipation managed to participate in a form of freedom, albeit partial⁷⁵. Manumission, therefore, assumes the characteristics of a rite of maturation, which allows a social renewal.

The connection between the act of drinking and the gift of freedom may exist also in a Cretan inscription, dated around 500 BC⁷⁶. The text is boustrophedon and the alphabet is Cretan. The text is very fragmentary, but still keeps the key formula of manumission acts. At line 3 we can recognize part of the word *eleutheros*, namely free (with *digamma* at the beginning of the line). At line 4 *dolos*, that is to say *doulos*, is readable. At line 6 we can see the verb *lagaien* that, in Cretan dialect, seems to be used as a synonym of “set free” (and here we can see the peculiar *gamma* and the three-bar *iota*)⁷⁷. Finally, the last line still preserves the word *pinen*, from the verb *pino*, to drink (with the peculiar shape of *pi* and *iota*). Van Effenterre and Ruzé, who published the document in their collection

services imposed by his condition (Harp. s. v. ἀποστασίου). In case of a positive resolution the freedman used to consecrate a silver *phiale* of the value of one hundred drachmas. This silver bowls are reminded as *phialai exeleutherikai* in two inscriptions (*IG* 2² 1469 and 1480). For an interpretation of the *corpus* see Rocca 2011: 248-268. Zelnick-Abramovitz 2013: 96 ss. and Kamen 2013: 32-54. For a new interpretation of the inscriptions see Meyer 2010; for some criticism see *BE* 2011, nr. 244.

⁷³ *EAM* 30; *EKM* 31-33.

⁷⁴ *EAM* 30.

⁷⁵ Hatzopoulos 1994: 110.

⁷⁶ *IC* 4. 62. See also Jeffery 1961: 413, fig. 59, nr. 3; Effenterre-Ruzé 1995: 34, nr. 3. The inscription was found near the residential area of Mitropolis, at Gortyn, and is now kept at the Museum of Heraklion. Scholars proposed to recognize the document, which is related to the manumission of slaves, as a fragmentary law to regulate the ways to set a slave free.

⁷⁷ The verb is attested in inscriptions *IC* 4. 233-236; it also appears in the inscription *IC* 4. 25. 4, found in Anoia and dated to the first century AD. On the status of the manumitted slaves in Crete, see Willets 1955: 37-45.

of juridical texts, *Nomima*, wrote that this expression could be understood in connection with some kind of celebration⁷⁸. And, in my opinion, it should be.

The use of drinking and using water after or during the manumission with bowls and kraters is attested in the literary sources. Already in the *Iliad* we read about the krater called *eleutheron*⁷⁹. In the comedy we can find some examples about prostitutes and women drinking the water of freedom (and in one case, ironically, the wine of freedom) to reach their manumission⁸⁰. The adjective used to characterize this beneficial water is *eleutherion*. And, in fact, Hesychius, in his *Lexicon* wrote that a spring called *eleutheron hudor*, placed near Argos, was drunk by the manumitted slaves to reach and celebrate their freedom⁸¹. This statement is supported by two other sources, namely Eustathius and, especially, Pausanias who confirms that near the *Heraion* a river called “of freedom” (ὕδωρ Ἐλευθέριον καλούμενον) used to flow⁸². The adjective, which is exactly the same as that of Hera *Eleutheria*, as a result, characterizes without doubt a special ritual to set slaves free, and it is also connected with the drinking bowls, as we have seen before. No surprise, therefore, that in the sanctuary excavated at Acqua di Friso (Cropani) and probably identified as an *Heraion hydriai* and similar vessels were found in the excavations too.

As a final point, one may go further, adding to these sources one inscription found in Noto, in Sicily (near Syracuse), now in the museum of Palermo⁸³. The surface of the stone is quite damaged but still readable. We must say in advance that the document can be placed around the 1st century BC or soon after. Nonetheless, the text is very interesting and – in my opinion – well fitting for our argument. A man, Eubulidas, son of Agatharchos, from Centuripe, build up a fountain, called *krene Eleuthera* (κράναν Ἐλευθέραν). I am aware that the meaning of the text can be interpreted in other ways, but it sounds quite peculiar to me that a fountain, built by a private person, once more, brings up the name of Freedom. In fact, the connection with purity and with the cleansing power of the water, again strongly comes to my mind.

⁷⁸ Van Effenterre - Ruzé 1994: 34.

⁷⁹ *Il.* 6. 526: Κρατήρα στήσασθαι ἐλεύθερον. On the technical use of the adjective *eleutheros* in Homer (it appears only twice), see the commentary of Kirk 1990: 219 and 228-229.

⁸⁰ Antiph., *PCG* fr. 26 (*apud* Ath. 3. 123 b-c) where it is said that one *hetaira* drinks the water of freedom; Aristophon, *PCG* fr. 13 (*apud* Ath. 11. 472 c-d) where one girl is immersed in the water of freedom; Xenarch., *PCG* fr. 5 (*apud* Ath. 10. 440 e) where the water of freedom comically becomes the wine of freedom. See also Theop. Com., *PCG* fr. 66.

⁸¹ Hsch. s. v. ἐλεύθερον ὕδωρ; see also Eust. 1747. 2. The expression “*de aqua libera*” is used also by Petr. 71, 1 and Ov., *Am.* 1. 6. 26.

⁸² Paus. 2. 17. 1.

⁸³ Manni Piraino 1973: 54, nr. 29 = *IG* 14. 241.

5. CONCLUSIONS

In conclusion: we have two inscriptions (texts 1 and 2) found in the *Heraion* of Capo Colonna, near Kroton, which reveal a noteworthy feature of Hera, worshipped there as *Eleutheria*. Although no proper manumission text is available so far, the freedom-seeking is implicit in the name of the goddess. In addition, one might recognize in two texts (2 and 3) the consecration of two slaves to Hera, and this reminds us also of the role of asylum that the sanctuary used to have. Two more *Heraia* in the motherland are places where the slaves, as suppliants, could seek refuge, and this characteristic seems to be proper to an altar in Sybaris (but we have no archaeological evidence for that). We have seen also that in two *Heraia* near Kroton (one in Vigna Nuova and probably one in Cropani) some wrist and foot chains broken with a mallet were found and that these items may refer to some prisoners, who were set free all together. Finally, the adjective *eleutherios/eleutheros* appears to be strongly related with water and rituals connected to it (drinking, immersing) for release from slavery. In Gortyn the sanctuary of Hera was the place where a manumitted slave could achieve the complete freedom, by dedicating a silver *phiale*. And I have argued that this object, again, may recall water and its liberating power.

As a result, it seems quite clear now that the inscriptions found at the *Heraion* of Capo Colonna deserve a closer attention, since they are strongly connected with the ritual itself of manumission that, in the Greek motherland, is scarcely documented but not unattested. Water, drunk and aspersed, took a primary role. Hera *Eleutheria* was the protector of the runaway slaves and of the freedman that did go to her sanctuaries to thank her for their freedom or to look for protection from the archaic period onward. I would also go further with the interpretation, saying that a specific place was probably dedicated to Hera *Eleutheria* within the sanctuary of Capo Colonna, and I believe that the area itself was a special one, because of the ritual, the water and the quite mystic place. The same assumption might work also for Vigna Nuova and, quite possibly, for Acqua di Friso.

The words of the Emperor Hadrian written by M. Yourcenar come to my mind: "Water drunk more reverently still, from the hands or from the spring itself, diffuses within us the most secret salt of earth and the rain of heaven". And the slaves became free.

BIBLIOGRAPHY

- Albrecht, K. D. (1978), *Rechtsprobleme in den Freilassungen der Botier, Phoker, Dorier, Ost und Westlokrer*. Paderborn.
- Asheri, D. (1977), "Tyrannie et mariage forcé. Essai d'histoire sociale grecque", *AESC* 32: 21-48.

- Arena, R. (1996), *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia IV. Iscrizioni delle colonie achee*. Alessandria.
- Aversa, G. (2006), “Lo sviluppo del santuario di Hera Lacinia: problematiche generali e nuove ipotesi”, in R. Spadea (ed.), *Ricerche nel santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna di Crotona*. Roma, 31-49.
- Barra Bagnasco, M. (1999), “Il culto delle acque in Basilicata dall’età arcaica alla romanizzazione: documenti archeologici e fonti letterarie”, in M. L. Nava (ed.), *Archeologia dell’acqua in Basilicata, Soprintendenza Archeologica della Basilicata*. Lavello, 25-52.
- Belli Pasqua, R. (2006), “I culti del Lacinio”, in R. Spadea (ed.), *Il Museo del Parco Archeologico di Capo Colonna a Crotona*. Crotona, 37-39.
- Belli Pasqua, R., Spadea, R. (2005) (eds.), *Kroton e il suo territorio tra VI e V secolo a.C. Aggiornamenti e nuove ricerche. Atti del convegno, Crotona 3-5 marzo 2000*. Crotona.
- Berti, S. (2012), “La dedica degli Ateniesi per la vittoria su Beoti e Calcidesi del 506 a.C. (IG I3 501) e la sua collocazione”, *Istituto Lombardo (Memorie di Lettere)* 43: 9-96.
- Bömer, F. (1960), *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, vol. II: Die sogenannten sakrale Freilassung in Griechenland und die (δοῦλοι) ἱεροί*. Wiesbaden.
- Buck, C. D. (1955), *The Greek Dialects*. Chicago.
- Calderini, A. (1908), *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*. Milano.
- Cameron, A. (1939), “Inscriptions Relating to Sacral Manumission and Confession”, *HTbR* 32: 143-179.
- Caskey, J. L., Amandry, P. (1952), “Investigations at the Heraion of Argos, 1949”, *Hesperia* 21: 165-221.
- Chaniotis, A. (1996), “Conflicting Authorities: *Asylia* between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis”, *Kernos* 9: 65-86.
- Christensen, K. A. (1984), “The Theseion: a Slave Refuge at Athens”, *American Journal of Ancient History* 9: 23-32.
- Cordiano, G. (2000), “La fine della “ierodulia” femminile a Temesa Magna Greca nella propaganda dei Locresi Epizefirii”, *ARYS* 3: 115- 127.
- Crotona (1983), *Crotona. Atti del del XXIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia* (Taranto-Crotona, 1983). Taranto.
- Crotona (1993), *Crotona e la sua storia tra IV e III secolo a.C. Atti del Seminario Internazionale (Napoli, Univ. Federico II. Dipartimento di Discipline Storiche, 1987)*. Napoli.

- Darmezin, L. (1999), *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*. Paris.
- Débord, P. (1972), «L'esclavage sacré. Etat de la question», in *Actes du colloque 1971 sur l'esclavage*. Besançon, 135-150.
- Drachman, A. B. (1878), *De manumissione servorum apud Graecos, quale ex inscriptionibus cognoscimus*. Copenhagen.
- Dubois, L. (2002): *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce. Tome II. Colonies Achéennes*. Genève.
- Dunbabin, T. J. (1951), "The oracle of Hera Akraia at Perachora", *ABSA* 46: 61-71.
- Gasparini, L. (1986), "Vecchie e nuove epigrafi dal Bruzio Ionico", in *Decima miscellanea greca e romana*. Roma, 154-157.
- Gawlinski, L. (2012), *The Sacred Law of Andania: a New Text with Commentary*, Berlin-Boston.
- Gertl, V. (2014), "Acque risorgive, pozzi sacri e pratica rituale nel santuario di Demetra a Policoro, MT (Herakleia in Lucania)", *Mem. Descr. Carta Geol. d'It.* 96: 227-238.
- Ghinatti, F. (1980), "Nuovi efori in epigrafi di Heraclea Lucana", in *Forschungen und Funde. Festschrift B. Neusch.* Innsbruck, 137-143.
- Giacomelli, R. (1988), *Achaea Magno-Graeca. Le iscrizioni arcaiche in alfabeto acheo di Magna Grecia*. Brescia.
- Giangiulio, M. (1989), *Ricerche su Crotone arcaica*. Pisa.
- Giannelli, G. (1963), *Culti e miti della Magna Grecia: contributo alla storia più antica delle colonie Greche in occidente*. Firenze.
- Gottesman, A. (2014), *Politics and the Street in Democratic Athens*. Cambridge.
- Guarducci, M. (1967), *Epigrafia Greca I. Caratteri e storia della disciplina. La scrittura greca dalle origini all'età imperiale*. Roma.
- Guettel Cole, S. (1988), "The uses of water in Greek sanctuaries", in R. Hägg - N. Marinatos - G. C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*. Stockholm, 161-165.
- Guzzo, P. G. (2014), "Doni ad Hera Lacinia", in R. Spadea (a cura di), *Kroton. Studi e ricerche sulla polis achea e il suo territorio*. Roma, 509-517.
- Hatzopoulos, M. (1994), *Cultes et rites de passage en Macédoine*. Athènes.
- Jeffery, L. H. (1961), *The Local Scripts of Archaic Greece: a Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries b. C.* Oxford.

- Kamen, E. D. (2005), *Conceptualizing Manumission in Ancient Greek (PhD Dissertation, University of California. Unpublished)*. Berkley .
- Kamen, E. D. (2013), *Status in Classical Athens*. Princeton.
- Kirk, G. S. (1990), *The Iliad: a commentary. Volume II: books 5–8*. Cambridge.
- Klees, H. (1998), *Sklavenleben in Klassischen Griechenland. Forschungen zur antiken Sklaverei 30*. Stuttgart.
- Klees, H. (2000), “Die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der Freigelassenen im klassischen Griechenland”, *Laverna* 11: 1-43.
- Kranzlein, A. (1983), “Bemerkungen zu den griechischen Freilassungsin-schriften”, *Symposion 1979*. Köln, 239-247.
- Kudlien, F. (1988), «Zur sozialen Situation des flüchtigen Sklaven in der Antike», *Hermes* 116: 232-252.
- La Genière, I (ed.) (1997), *Hera. Images, Espaces, Cultes. Actes du Colloque International du centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille et de l'Association P. R. A. C.* (Lille, 29-30 novembre 1993). Lille.
- Lauffer, S. (1979), S. Lauffer, *Die Bergwerksklaven von Laureion*. Wiesbaden.
- Lazzarini, M. L. (1983), «Intervento», in *Crotone* 1983, 353-355.
- Ead. (1996), «Le iscrizioni del Lacinio», in G. Pugliese Carratelli (ed.), *I Greci in Occidente*. Milano, 242-246.
- Ead. (1998), “Una nuova testimonianza del culto di Apollo a Crotone”, in G. Greco- S. Adamo Muscettola (eds.), *I culti della Campania antica, Atti del convegno di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele*. Napoli, 149-154.
- Leone, R. (1998), *Luoghi di culto extra-urbani d'età arcaica in Magna Grecia*. Firenze.
- Lewis, D. (1959), “Attic Manumissions”, *Hesperia* 28: 208-238.
- Lewis, D. (1968), “Dedications of Phialai at Athens”, *Hesperia* 37: 368-380.
- Lombardo, M. (2011), “Le fondazioni achee in Italia meridionale. Fonti e problemi storici”, in L. Droulia, A. D. Rizakis (eds.), *L'Acaia e l'Italia meridionale. Contatti, Scambi e relazioni dall'antichità ai nostri giorni. Atti del Convegno, Eghio, 6-9 Luglio 2006*. Atene, 22-46.
- Lucca, R. (1994), “HEPA EN ΠΕΔΙΩΙ. Per la cultualità di Sibari”, in L. Braccesi (ed.), *Hesperia 4. Studi sulla grecità di Occidente*. Venezia, 49-52.
- Luraghi, N. (1994), *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia : da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*. Firenze.
- Lushey, H. (1939), *Die Phiale*. Bleicherode am Harz.
- Maddoli, G. (1984), “I culti di Crotone”, in *Crotone* 1983, 311-343.
- Id. (1986): “Manomissioni sacre in Eraclea Lucana”, *PP* 41: 99-107.

- Magnelli, A. (1998), “Una nuova epigrafe gortinia in materia di manomissione”, *Dike* 1: 95-113.
- Magnelli, A. (2008), “Decreto dell’assemblea gortinia sulla manomissione servile, metà del sec. II a. C.”, *RAL* 155: 294-296.
- Malochou, G. (2012), “The overlooked Attic Inscriptions”, in P. Martzavou - N. Papazarkadas (eds.), *Epigraphical Approaches to the Post-classical Polis: Fourth Century BC to Second Century AD*. Oxford, 201-215.
- Manganaro, G. (2004), “Anagrafe di Leontini nel V secolo (a proposito di una tavoletta bronzea dedicatoria di V sec. a.C.)”, *ZPE* 149: 55-68.
- Manni Piraino, M. T. (1973), *Iscrizioni greche lapidarie del Museo di Palermo*. Palermo.
- Mele, A. (1983), “Crotone e la sua storia”, in *Crotone* 1983, 9-87.
- Id. (1996), *I culti di Crotone*, in G. Pugliese Carratelli (ed.), *I Greci in Occidente*. Milano, 235-238.
- Meritt, B. (1961), “Greek Inscriptions”, *Hesperia* 30, 205-292.
- Meyer, E. (2010), *Metics and the Athenian Phialai - Inscriptions. A study in Athenian Epigraphy and Law*. Stuttgart.
- Meyer, E. (2013), *The Inscriptions of Dodona and a New History of Molossia*. Heidelberg.
- Monaco, M. (2010), “Sull’acropoli, all’ombra della Promachos”, *ASAtene* 87: 275-311.
- Moretti, L. (1962), *Ricerche sulle leghe greche: Peloponnesiaca-Beotica-Licia*. Roma.
- Nafissi, M. (1995), *Le fonti letterarie ed epigrafiche*, in E. Lippolis - S. Garraffo - M. Nafissi (eds.), *Culti greci in Occidente, I. Taranto*. Taranto, 153-334.
- Nafissi, M. (2004), “Tucidide, Erodoto e la tradizione su Pausania nel V secolo”, *RSA* 34: 147-180.
- Ohly, D. (1953), “Die Gortin und ihre Basis”, *AM* 68: 25-50.
- Orsi, P. (1911), “Prima campagna di scavi al Santuario di Hera Lacinia”, in *Notizie degli Scavi, Suppl. 1911*, 77-118.
- Pianu, G. (1989), *Scavi al santuario di Demetra a Policoro*, in M. Torelli (ed.), *Studi su Siris-Heraclea*. Roma, 95-112.
- Prandi, L. (2008), “La documentazione letteraria ed epigrafica”, in: M. Osanna - L. Prandi - A. Siciliano (eds.), *Culti greci in Occidente II, Eraclea Lucana*. Taranto, 117-143.
- Pugliese Carratelli, G. (1983), *Megale Hellas. Storia e civiltà della Magna Grecia*. Milano.
- Rädle, H. (1969), *Untersuchungen zum griechischen Freilassungswesen*. Munchen.

- Rocca, F. (2011), "IG II2 1560 e la pratica della manomissione ad Atene: alcune osservazioni", *Historikà* 1: 247-268.
- Sartori, F. (1980), "Dediche a Demetra in Eraclea Lucana", in *Forschungen und Funde, Festschrift B. Neusch.* Innsbruck, 401-415.
- Sartori, F. (1992), "Ancora sulle dediche a Demetra in Eraclea Lucana", in M. M. Mactoux - E. Geny (eds.), *Mélanges Pierre Levêque. 6, Religion.* Besançon, 269-277.
- Sokolowski, F. (1954), "The Real Meaning of Sacral Manumission", *HTHR* 47: 173-181.
- Spadea, R. (1983), "La topografia", in *Crotone 1983*, 119 - 166.
- Spadea, R. (1996), "Il santuario di Hera", in R. Spadea (ed.), *Il tesoro di Hera, scoperte nel santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna di Crotone.* Milano, 33-50.
- Spadea, R. (1997), "Santuari di Hera a Crotone", in I. de La Genière (ed.), *Hera. Images, Espaces, Cultes. Actes du Colloque International du centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille et de l'Association P. R. A. C.* (Lille, 29 - 30 novembre 1993). Lille, 235-259.
- Spadea, R. (2006a), "Il santuario di Hera Lacinia: storia recente", in R. Spadea (ed.), *Ricerche nel santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna di Crotone.* Roma, 13-29.
- Spadea, R. (2006b), "Paolo Orsi a Capo Colonna", in S. Settis - M. L. Parra (eds.), *Magna Graecia. Archeologia di un sapere. Catalogo della mostra (Catanzaro, Complesso Monumentale, 19 giugno-31 ottobre 2005).* Milano, 264-272.
- Spadea, R. (2006c), "L'Edificio B", in R. Spadea (ed.), *Il Museo del Parco Archeologico di Capo Colonna a Crotone.* Crotone, 43-46.
- Spadea, R. (2009), "Capo Colonna: cronache di scavi, di ricerche e di tutela", in C. Mezzetti (ed.), *Il santuario di Hera al Capo Lacinio: l'analisi della forma, il restauro e la ricerca archeologica.* Roma, 63-90.
- Spadea, R. 2014 (ed.), *Kroton. Studi e ricerche sulla polis achea e il suo territorio.* Roma.
- Spadea Noviero, G. (1990), "Documenti epigrafici del santuario di Era Lacinia a Capo Colonna", *PP* 253: 289-312.
- Tomlinson, R. A. (1988), "Water supplies and ritual at the Heraion Perachora", in R. Hägg - N. Marinatos - G. C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986.* Stockholm, 167-171.

- Van Effenterre, H., Ruzé, F. (1994), *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, I-II. Rome.
- Vannicelli, P. (1993), *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo : Sparta-Tesaglia-Cirene*. Roma.
- Velissaropoulos-Karakostas, I. (2011), *Droit grec d'Alexandre a Auguste (323 av.J.C.-14 ap. J.C.): Personnes, Biens, Justice. Tome I & II*. Athènes.
- Von Dhun, F. (1897), "Antichità greche di Crotona", in *Notizie degli scavi*, 343-360.
- Walbank, M. B. (1994), "Greek Inscriptions from the Athenian Agora: Lists of Names", *Hesperia* 63: 169-209.
- Walbank, M. B. (1996), "Greek Inscriptions from the Athenian Agora: Financial Documents", *Hesperia* 65: 433-465.
- Willets, R. F. (1955), *Aristocratic Society in Ancient Crete*. London.
- Zelnick-Abramovitz, R. (2005), *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*. Leiden-Boston.
- Zelnick-Abramovitz, R. (2013), *Taxing Freedom in Thessalian Manumission Inscriptions*. Leiden-Boston.

(Página deixada propositadamente em branco)

POLIS AND IMPERIUM: TWO ANCIENT POLITICAL IDEAS, AND THEIR ECHOES IN SOME MODERN POLITICAL REFLECTIONS

PAOLO DESIDERI (paolo.desideri@unifi.it)
former Prof. of Roman History in the University of Firenze

ABSTRACT - As is well known, *polis* and *imperium* are the two fundamental political models which were developed in classical times, by the Greeks and the Romans respectively. In principle, the two models are mutually exclusive, but from Cicero's idea of (a sort of) 'double – civic and imperial – citizenship' (*De legibus*) on, efforts have been made towards envisaging the possibility of some compatibility between them. On the other hand, after Alexander's conquest of the Persian realm, the Greek political thought had also apparently begun to accept the idea of a political structure capable of gathering together many different cities and peoples: a cosmopolis. This was probably the leading idea of the *Politeia* written by the Stoic philosopher Zeno; or, at least, this was the interpretation of that text proposed by Plutarch, who wrote at the beginning of the best period of the Roman Empire. And in the generation following Plutarch, in his *Roman Oration* the Smyranean sophist Aelius Aristides went so far as to imagine the Roman Empire as a sort of federation of *poleis* under the supreme direction of the emperor. In this way, the ancient political thought tried to overcome the old dichotomy between the two fundamentally opposed political models of *polis* and *imperium*. During the Middle Ages, both in the Western and in the Eastern parts of the former Roman Empire the idea of empire remained the only accepted political idea, even though, with the twelfth and thirteenth centuries, new political structures at a civic level began to appear in Northern and Central Italy. Rediscovering the principles of self-government, in a way these political structures repeated the ancient polis-model. But for this model to gain theoretical legitimization, it needed to wait for the first decades of the sixteenth century, when Machiavelli, drawing on the ancient Latin and Greek authors, was able to propose a new republicanism, which was to become one of the leading political ideas of modern Europe. And now, we must once again face the ancient, Ciceronian, problem, seeking to reconcile the two different political principles of cosmopolitanism and civic citizenship at a global level.

KEYWORDS - city-state model; world-state model; cosmopolitanism; stoicism; Greek political thought; Roman political thought; empire; hegemony; dual citizenship; classical tradition; republicanism; globalization.

1. INTRODUCTION

I begin with a quote from the introduction of an old book, which on the other hand is of primary interest for my topic – *City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until Augustus*; it is a book published in 1951 by Mason Hammond, Professor of Latin Language and Literature in Harvard University from 1950 until his retirement in 1973. “This book”, the author said, “is concerned primarily with the conflict between the dominant political concept of the city-state, as established by Aristotle and Plato..., and the pressing need to find some theoretical basis for the larger political organizations which arose in fact in the Hellenistic and Roman periods”. According to professor Hammond, Aristotle’s authority “prevented later political thinkers from developing a theoretical framework for the world state, whether of the Persians, of Alexander (the Great), or of the Romans. The city-state,” he observes, “remained canonical for Cicero, Augustus, and even St. Augustine”. The American scholar ended with a sort of warning: “the significant value of the ancient experience for modern studies lies... in its intellectual inability to escape from a dominant concept and to find a theoretical basis for the world state which had in practice become the necessary form of political organization... It is the author’s persuasion that one of the principal lessons taught by the experience of the Greeks and Romans is that too great respect for tradition is fatal to any society”¹. We shall return to this last point at the end; but first of all, let us focus on the two main questions, closely connected to each other, which are posed in the initial part of Mason Hammond’s passage, that of the absolute dominance of the city-state model – which we shall call the *polis*-model – and that of the inability of the ancients to find a theoretical model for political experiences other than that of the *polis*. It is easy to observe that, if it is not in fact possible to call into question the dominance of the *polis*-model in Plato’s and Aristotle’s political theory², and the relative inability of ancient political thought to give a theoretical basis to the Hellenistic monarchies³, one cannot accept the idea that a world-state model absolutely did not exist in the later political thought either of the Greeks, or, even less so, of the Romans. In truth, the respective Greek and Roman ways of looking at the political organization cannot be considered one and the same cultural phenomenon. Indeed, the Romans took from the Greeks intellectual tools through which they were able, beginning with the end of the third century B.C., to give a theoretical shape to their own institutions, but it must be admitted that the special features of their centuries-old political experience led them to forge substantially new ideas from the Greeks. And they were, as we shall see,

¹ Hammond 1951: 1ff.

² Cambiano 1999: 15–31.

³ They availed themselves, however, of a strong scenographic equipment: see Virgilio 1999: 23–30.

particularly sensitive to the very issue of the relations between the *polis*- and the world-state models.

2. GREECE: *POLIS*

In any case, the central position of the *polis*-model in the political thought of the greatest philosophers of the fourth century cannot be denied. It was the result of two converging factors: on the one hand, the fact itself that the *polis*, in the variety of its forms, had been for generations the most widespread Greek political system in mainland Greece, as well as in the Greek islands and the colonial world; on the other hand, the great success that the alliance of the Greek *poleis* had brought in the long struggle of the previous century against the Persian *basileia*. As for the first point, we can calculate, excluding the colonial world, approximately 750 *poleis*, the great majority of which were very small states, their overall population amounting to two-three thousand people, and their territory to a few hundred square kilometres – excluding of course the very limited number of major *poleis*, like Athens, Sparta, or Syracuse in Sicily⁴. As for the second, the battles of Marathon, Salamis and Plataea in the first two decades of the Fifth Century – and many other military successes in the following period – had demonstrated that, despite their numerical inferiority, the armies and fleets set up by coalitions of Greek cities were able to gain victory over the enormous Persian military power. Such a striking result could only be achieved – this was the most widely held idea – because the Greek *poleis*, with all their institutional differences, were communities of free citizens, each of whom, at least in principle, participated to various degrees in the management of common affairs; as a consequence, each of them was deeply concerned with the life of his community, and in their capacity as soldiers they were completely dedicated to preserving its safety and welfare. Even where kings existed, such as in Sparta, their power was severely limited by other magistrates or assemblies, which were an expression of the common citizens' political strength. By contrast, in the Persian system, as it was seen by the Greeks, power was concentrated in the hands of a single person, the great king, and all the other inhabitants of that immense empire were in a way his slaves: therefore, the troops of his army had no real interest in the result of the wars, and, as Aeschylus or Herodotus put it, even had to be forced to fight against the enemy. One could say that it was simply the memory of the Persian wars that caused the Greeks to largely disdain the monarchical way of government: although actually, in the same years in which Plato theorized the *polis*-model, other Greek intellectuals, like Xenophon and Isocrates, passed positive judgements on single monarchs, like Cyrus the Great in Persia itself, and Evagoras or Nicocles on the island of Cyprus, respectively⁵. Monarchy, after all,

⁴ Asheri 1999: 33ff.

⁵ Desideri 2015: 302ff.

had been the governmental formula preferred by the Homeric Achaeans, and in the sixties of the fourth century, monarchy was the political regime of the state which would become the most important one in the Greek world: the Macedonian state.

3. ALEXANDER'S *ARCHE*

Thus, in the middle of that century monarchy can be said to have been fully legitimated as a form of government: actually, in that period, “the demonized image of the despot was fading, giving way to the positive and reassuring one of the good sovereign, depository of political wisdom and ethic virtues” (to quote the Italian historian of ancient political thought, Silvia Gastaldi)⁶. In any event, the big news of the era was, immediately afterwards, the destruction of the Persian empire itself by Alexander, an event which forced the Greek world to face the problem of how to manage politically such a vast territory. Alexander's early death prevented him from building a stable world-state system – which would probably have been his aim – and the struggles among his generals resulted in the formation of a number of territorial states ruled by kings. From the point of view of what could be called the Greek political philosophy, the main consequence of Alexander's overall victory was, in any case, a *de facto* impairment of the *polis*-model, and the emergence of a cosmopolitan idea, which was apparently the centre of the *Politeia* written by Zeno, the founder of the Stoic philosophy⁷. Due to the loss of that work, there is much debate among the scholars as to how important that idea was in Zeno's mind; in particular it is difficult to understand if it ever had a truly political dimension or not. Plutarch, who wrote much later, at the end of the first century A.D., said that this *Politeia* “may be summed up in this one main principle: that all the inhabitants of the world of ours should not live differentiated by their respective rules of justice into separate cities and communities, but that we should consider all men to be one community and one polity, and that we should have a common life and an order common to us all, even as a herd that feeds together and shares the pasturage of a common field”. Plutarch added that Zeno “gave shape to a dream or, as it were, shadowy picture of a well-ordered and philosophic commonwealth; but it was Alexander who gave effect to the idea”⁸. According to these passages, Zeno translated Alexander's supposed project of a world-state into theoretical terms: in other words, he created a model from which others would eventually draw; and it is likely, in my opinion, that Plutarch used this *Politeia* as a potential model for the Roman empire of his own times⁹.

⁶ Gastaldi 2008: 134ff.

⁷ Konstan 2009; Richter 2011: 55ff.

⁸ *Mor.*, 329ad.

⁹ Desideri 2005.

4. ROME I: “VRBS IMPERIOSA” (Cic., Rep. 1. 3; 3. 36)

Before examining the Roman empire, however, we must consider the Roman *res publica*, a political system which the Greek thinkers and historians as early as Heraclides Ponticus – living in the first half of the fourth century – had always considered a *polis*¹⁰. It is difficult, of course, to realize what the Romans themselves thought of their *politeia* in the early days of the republican period, but probably Livy was not so far from truth when he said that *res publica* – which came after the overthrow of a monarchy – was characterized by “annually elected magistrates, and the authority of laws supreme over all the citizens”¹¹. The accent falls here on the rights of the citizens with respect to the power of the rulers, rather than, as in Greece, on their common political responsibility, but the analysis of Livy’s historical accounts reveals that this aspect too was vital to the Roman political and military institutions. In any event, it was the Greek Polybius who, in the middle of the second century B.C, first gave a theoretical dimension to the political edifice built by the Romans, when investigating, in his capacity as political prisoner, the reasons why Rome in a very short amount of time had become the ruler of the entire Mediterranean world. As is well known, in his opinion the successes of the Romans were due to the superiority of their constitutional system (*politeia*), as compared even to the best of the Greek world. From this point of view, Polybius considered the Roman republic a *polis* provided with the best possible *politeia*, that is a ‘mixed’ one, whose main advantage was that it produced a very strong cohesion among the citizens, especially in difficult situations. But – Polybius added – the Roman mixed constitution was superior even to the most refined of Greek mixed constitutions: the famous Lycurgan constitution of the Spartans; in fact, it did not just guarantee stability and long duration to the Roman state, but ensured it a steady growth as well. Summing up a long digression on the final failure of the Spartan *hegemonia*, Polybius observed, at the end of the celebrated sixth book of his *Histories*, that “for the purpose of remaining in secure possession of their own territory and maintaining their freedom the legislation of Lycurgus is amply sufficient, and to those who maintain this to be the object of political constitutions we must admit that there is not and never was any system or constitution superior to that of Lycurgus. But if anyone is ambitious of greater things, and esteems it finer and more glorious than that to be the leader of many men and to rule and lord over many and have the eyes of all the world turned to him, it must be admitted that from this point of view the Laconian constitution is defective, while that of Rome is superior and better framed for the attainment of power, as is indeed evident from the actual course of events. For when the Lacedaemonians endeavoured to obtain supremacy in Greece, they very soon ran the risk of losing their own liberty; whereas

¹⁰ Plu., *Cam.* 22. 3.

¹¹ Liv. 2. 1.

the Romans, who had aimed merely at the subjection of Italy, in a short time brought the whole world under their sway..."¹².

It is therefore no surprise that Polybius, despite his appreciation of Rome as a *polis*, began his *Histories* with a comparison between the great 'empires' of the past – especially that of the Persians – and the Roman empire: a comparison that highlighted the superiority of the latter, above all in terms of territorial extension and ability to last. It is clear for Polybius that, no matter what the Romans themselves might think of their political construction, at that time Rome was no longer a city, but rather – in Polybian Greek – an *arche*, that is, in the Latin language – as we are going to see – an *imperium*¹³. The above quoted Polybian passage is in fact the oldest testimony of the historical idea of Rome as a *polis* which had developed an *arche* (which the Greek themselves had never been able to achieve), that is, as an 'imperial republic' – to use an expression which the Americans coined at the end of the nineteenth century to distinguish, even from a linguistic point of view, their empire from the empires of Europe, and in particular from the British Empire, which was of course a royal, that is a despotic, one¹⁴. In any case, as we all know, a long series of civil wars produced the dissolution of the Roman republican structure, and the establishment of a new political system based on the monarchical (although disguised) power of Augustus¹⁵. But the end of the *res publica* gave way to that nostalgic idealization of the former regime which underlies the historical reconstruction of the early history of the city by Livius. "Unless I am misled by affection for my undertaking, there has never existed any commonwealth greater in power, with a purer morality, or more fertile in good examples; or any state in which avarice and luxury have been so late in making their inroads, or poverty and frugality so highly and continuously honoured, showing so clearly that the less wealth men possessed the less they coveted"¹⁶. Thanks to Livy's *Ab urbe condita*, in fact, the Roman republican period became, in the modern age, the most celebrated example of the *polis*-model in antiquity. But in Livy's own times, the idea that the Roman state then represented an empire – that is, a world-state model – had definitely taken the upper

¹² Plb. 6. 50.

¹³ Desideri 2013.

¹⁴ The expression "imperial republic" was used – probably for the first time – in 1896 by the American journalist Marse Henry Watterson, who had served as a Democratic representative in Congress from 1876 to 1877 (for Kentucky). Writing about the United States, in the typical emphatic style of those years, he said: "We are a great imperial Republic, destined to exercise a controlling influence upon the actions of mankind and to affect the future of the world as the world was never affected, even by the Roman Empire" (quoted by Healy 1970: 46). At that time (and even later, until not so many years ago), the use of "empire" for the US would appear not only strange but offensive as well (Cox 2005: 39).

¹⁵ See now Desideri 2014.

¹⁶ *Praef.* 11.

hand. In fact, the word *imperium*, which is originally the technical definition of the legal power of a magistrate, had already long acquired the sense of '(Roman) empire': and it is worth recalling that from the very beginning of the second century the 'national' poet Ennius had spoken of Rome in his *Annals* as an *imperiosa urbs*, that is "a city which governs an empire"¹⁷.

5. ROME II: *IMPERIVM*¹⁸

The evidence for this use of 'empire' (and derivatives) becomes more common, of course, in the final decades of the Republican period, but we shall simply cite, for its lofty ideological inspiration, the passage of *De officiis* in which Cicero describes what in his opinion had been, and should return to be, the proper role of the Roman Empire. "As long as the empire of the Roman People maintained itself by acts of service, not of oppression, wars were waged in the interest of our allies or to safeguard our supremacy; the end of our wars was marked by acts of clemency or by only a necessary degree of severity; the senate was a haven of refuge for kings, tribes, and nations; and the highest ambition of our magistrates and generals was to defend our provinces and allies with justice and honour. And so our government could be called more accurately a protectorate of the world than an empire (*patrocinium orbis terrae verius quam imperium*)"¹⁹. This passage may be considered the oldest testimony, in classical literature, of a gratifying assessment of the role of an empire – or more precisely, the Roman Empire, which is of course the only true empire to the Romans, as we have just seen. The state of things described by Cicero has more of what today we would call a 'hegemony', rather than an 'empire', because Rome and the Roman senate appear as an international court of justice, which in a sense ensures the world lawful order and peace; but it is evident that having a major military force available is the necessary precondition for exercising such a role. Therefore it could be said that Cicero's description of the Roman Empire of the "good old days" represents the best possible translation into political terms of the philosophical commonwealth possibly envisaged by the Stoic Zeno. But, of course, "the Roman achievement still remains miles away from ... a truly world-embracing political commonwealth of nations", to put it in Guido Schepens' terms²⁰. And in any case Cicero himself is keenly aware that this empire, though conceived in the noblest way, poses serious problems to the city's institutions, as well as to the sense of political allegiance of the Roman citizens; and in a famous passage from the beginning of the second book of his *De legibus* Cicero arrives at formulating a sort of theory of

¹⁷ Fr. 579 V. = 590 S. (see Desideri 2013: 76ff.).

¹⁸ For a synthetic profile of the Roman Empire, especially as regards its ideological aspects, see Desideri 2010.

¹⁹ *Off.* 2. 26ff. (see now Desideri 2012a: 82 f).

²⁰ Schepens 1998: 146.

a dual citizenship, that of one's original birthplace and that of the great empire within which this homeland is encompassed. "We consider both the place where we were born our fatherland, and also the city into which we have been adopted (*sc.* Rome). But that fatherland must stand first in our affection in which the name of republic signifies the common citizenship of all of us"²¹.

This problem would be perceived with particular intensity in the Greek world, where as late as at the beginning of the second century A.D. – the period when the integration of the Greeks into the Roman Empire was about to reach its peak – the already mentioned Plutarch thought that the Greek urban aristocracy ought not to hold offices in the central administration of the Roman government, but rather limit themselves to an engagement in local politics²². Plutarch himself, on the other hand, built the best monument to that integration with his *Parallel Lives*; and in his *De fortuna Romanorum* he expressed what must be considered one of the most ardent appreciations of the Roman Empire ever seen. In fact, he says that Rome "attached to herself not only the nations and peoples within her own borders, but also royal dominions of foreign peoples beyond the seas, and thus the affairs of this vast empire gained stability and security, since the supreme government, which never knew reverse, was brought within an orderly and single cycle of peace"²³. And in the generation following Plutarch, the Smyranean sophist Aelius Aristides in his *Roman Oration* went so far as to imagine the Roman Empire as a sort of federation of *polis* under the supreme direction of the emperor²⁴. In this way, the ancient political thought tried to overcome the old dichotomy between the two fundamentally opposed political models of *polis* and *imperium*. Aristides' oration, which was delivered during the emperor Antoninus Pius' reign, is essentially a celebration as well as a legitimization of the imperial model, seen as a political system that encompasses, at least in theory, the entire ecumene. From this point of view, that oration recollects previous Stoic, as well as Neo-Pythagorean, ideas, attributing to the Roman Empire the ability to achieve in practice what until then had remained mere philosophical suggestions. Aristides' basic idea is in fact that the order created by the Romans had in a way politically unified mankind: "the whole inhabited world (*hapasa he oikoumene*) prays all together, emitting, like an aulos after a thorough cleaning, one note with more perfect precision than a chorus; so beautifully is it harmonized by the leader in command" (29). He further specifies that the Romans "rule the whole inhabited world exactly as it were one city state" (36); and concludes, with a deliberate paradox, that the Romans have established all over the world a true democracy (38): "a single universal democracy has been established

²¹ *Leg.* 2. 5.

²² Desideri 2003 (2012b): 15; Desideri 2011a (2012b): 128.

²³ *Mor.*, 316ff.

²⁴ Aristid., *Or.* 26. 92ff.; see now Aristides' text in Elio Aristide 2007.

under one, the best, ruler and teacher of order” (60)²⁵. The same idea, in more sober terms, would be expressed a few years later by the emperor who succeeded Antoninus, the Stoic Marcus Aurelius, who said that, in performing his duties as an emperor, he was animated by “the idea of a polity in which there is the same law for all, a polity administered with regard to equal rights and equal freedom of speech, and the idea of a kingly government which respects most of all the freedom of the governed”²⁶. But it is easy to observe that in Marcus’ reflection there is no space at all for any idea of municipal organization, and it is even more evident that in the decades to follow the emperor grew less and less responsible towards the subjects, until the imperial system became an entirely despotic mode of government under Diocletian.

6. MODERN ECHOES OF AN ANCIENT DEBATE

The Roman Empire – that is, a sort of realization of a world-state model, to resume Mason Hammond’s terminology, with which we began our reflections – was due to remain the final political experience of the ancient world; in a way, it was also reinforced by the Christian religion, which after a long struggle recognized the Empire’s role as the necessary instrument for the governance of the human world, and gave it an even stronger religious consecration than paganism had ever done. As is well known, that event that Europeans have been accustomed to considering the end of the (Western) Roman Empire from the Renaissance on – Odoacre’s bestowal of the imperial insignia upon the emperor Zeno in 476 A.D. – in the eyes of the contemporaries and throughout the Middle Ages was simply seen as the conclusion of the migration of the seat of the empire from Rome to Constantinople, the New Rome. Nearly five centuries later, that migration was balanced out by a re-foundation of the empire in Europe: on the famous Christmas night of 800 A.D. the Roman Empire came back, so to speak, to Rome, giving rise, at the hands of Charlemagne king of the Franks and of Pope Leo III, to the Holy Roman Empire. That empire was considered a sort of legitimate heir to the old empire, even though a Roman (Byzantine) empire survived in Constantinople at the same time. Dante Alighieri, the celebrated Italian poet who lived at the turn of the thirteenth and the fourteenth centuries, did not have the slightest doubt that the Holy Empire of his own times was the mere continuation of the old Roman empire, being endowed with the same powers and prerogatives whose description can be found in the *Corpus iuris*²⁷. They represented what by then was known as the temporal sphere of power, which according to Dante came to the Emperor directly from God: in the same way in

²⁵ For a general reassessment of Aelius Aristides’ political personality, see now the essays collected in Desideri – Fontanella (edd.) 2013.

²⁶ M.Ant. 1. 14.

²⁷ On Dante’s ideas about empire, see now Fontanella 2016.

which the spiritual sphere of power came to the Pope directly from God. Even though during the High Middle Ages, anyway, a differentiation was introduced between the two bodies of powers – the political and the religious – no space at all was left, from a theoretical point of view, for the *polis*-model which had been so important both in Greek and in Roman civilizations. Certainly, in the Late Middle Ages, beginning with Northern and Central Italy, a new social and political form developed, that of the *comuni* – municipalities – which, like the ancient *poleis*, usually had very small territorial dimensions, that of a town and its immediate outskirts; but although these new socio-political entities claimed some independence from the imperial power, none of them would ever claim a complete autonomy from it, which could have been the premise for asserting the right to build a political organization of a totally new type. The *polis*-model, which had completely disappeared, had to be refounded; and that refoundation was only possible by looking back to the ancient authors, through whom that model could be recovered²⁸.

And I shall close my speech by very briefly recalling at least the beginnings of such a process, that is, the role played in the renewed legitimization of the *polis*-model – which later gave rise to the line of political thought called “republicanism” – by Italian humanism, and in particular by the Florentine political thinker Niccolò Machiavelli²⁹. Both in his *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, written in 1513, and in his more famous *Principe*, Machiavelli stressed first of all the natural origin of the state, which was to be considered not an instrument for preparing men for their final destination in the best possible way, but as the result of men’s natural tendency toward life in society. Basing his thought on this principle, which had already been affirmed by the Aristotelian philosophers of the fifteenth century, in the first of the above mentioned works Machiavelli conducted a careful reading of Livy’s *Ab urbe condita* – especially, but not exclusively, the First Decade – in order to determine what might be considered the real foundations of political life in a republican state. Machiavelli was a politician as well as a political thinker, and he was able to read Livy in the light of his political experience; but it is evident that Livy – as well as the many other Greek and Roman historians he consulted in the course of his work, first among them Polybius’ above-mentioned sixth book – aided his undertaking considerably, especially as Livy’s lesson was – so to speak – validated by the great accomplishments of the Roman republic³⁰. Thanks to Machiavelli, and to his study of the ancient authors, which brought to light the importance not only of republican

²⁸ On the steady presence of the (Roman) imperial model in modern European history and political theory, see Desideri 1991; Roda 2011.

²⁹ For a general outline of the entire process see Cambiano 2000.

³⁰ Giarrizzo 1999: 68 (“Roma è da sempre il luogo classico della polarità Impero–Piccolo stato”); Millar 2002; Vlassopoulos 2010.

Rome but of the great Greek *poleis*, such as Athens and Sparta, as well – the *polis* – model was reintroduced in the European political culture of the seventeenth, eighteenth, and early-nineteenth centuries³¹; and in the twentieth centuries it served as a healthy means of defence against the aggressiveness of the big states, which had badly disfigured the ancient cosmopolitan ideas revived in the age of Enlightenment, and in particular by Immanuel Kant³². Finally, coming back to Mason Hammond's last passage quoted earlier, even now, when the problem of so-called globalization is a highly topical issue, one should probably say that the real shortcoming of the ancients was that they were not able to better develop a model of integration between city- and world-states; in fact, what we really need today is not more *imperium*, but rather more *polis*.

BIBLIOGRAPHY

- Asheri, D. (1999), “Al di là di Atene e di Sparta: la ‘polis normale’ e il ‘Terzo Mondo’ greco”, in E. Gabba and A. Schiavone (edd.), *Polis e piccolo stato tra riflessione antica e pensiero moderno*. Atti delle Giornate di Studio 21–22 Febbraio 1997 Firenze. Como, 32–47
- Bowden, B. (2009), *The Empire of Civilization: the Evolution of an Imperial Idea*. Chicago – London
- Cambiano, G. (1999), “Polis e piccolo stato in Platone e Aristotele”, in E. Gabba and A. Schiavone (edd.), *Polis e piccolo stato tra riflessione antica e pensiero moderno*. Atti delle Giornate di Studio 21–22 Febbraio 1997 Firenze. Como, 15–31
- Cambiano, G. (2000), *Polis. Un modello per la cultura europea*. Roma-Bari
- Cox, M.E. (2005), “La repubblica imperiale rivisitata: gli Stati Uniti nell’era Bush”, *Biblioteca della libertà* 40: 35-54
- Desideri, P. (1991), “La romanizzazione dell’ Impero”, in *Storia di Roma II*, 2. Torino, 577-626
- Desideri, P. (2003), “Roma e la Grecia: una cultura per due popoli”, *Studi Ellenistici* 15: 229-243 [quoted from Desideri 2012b, 5–16]

³¹ Gabba 1999: 10ff.; Giarrizzo 1999: 68ff. As regards the role of this model in the context of the Italian “risorgimento” see Desideri 2011b.

³² For the tradition of Stoic cosmopolitan ideas in modern European political thought see Bowden 2009: 90ff.

- Desideri, P. (2005), “Impero di Alessandro e impero di Roma secondo Plutarco”, in A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica*. Atti del Convegno internazionale di Studi Firenze, 23-24 settembre 2004. Firenze, 3-21
- Desideri, P. (2010), “L'impero romano”, in R. Romanelli (ed.), *Impero, imperi. Una conversazione*. Napoli-Roma, 35-63
- Desideri, P. (2011a), “Greek Poleis and the Roman Empire: nature and features of political virtues in an autocratic system”, in G. Roskam and L. Van der Stockt (edd.), *Virtues for the People: Aspects of Plutarchan Ethics (Plutarchea Hypomnemata)*. Leuven, 83-98 [quoted from Desideri 2012b, 125-139]
- Desideri, P. (2011b), “Gli Etruschi di Giuseppe Micali fra antiquaria e ideologia politica”, in G.M. Della Fina (ed.), *La fortuna degli Etruschi nella costruzione dell'Italia unita*. Atti del XVIII Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria. Orvieto, 7-21
- Desideri, P. (2012a), “Impero romano e diritto di natura in Cicerone”, in M. Citroni (ed.), *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero*. In ricordo di Emanuele Narducci. Pisa, 73-87
- Desideri, P. (2012b), *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, raccolti a cura di A. Casanova. Firenze
- Desideri, P. (2013), “Terminologia imperiale in Polibio”, in M. Mari and J. Thornton (edd.), *Parole in movimento. Linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico*. Atti del Convegno internazionale Roma, 21-23 febbraio 2011, *Studi ellenistici 27*: 71-79
- Desideri, P. (2014), “Augusto e il classicismo”, in S. Roda and G. De Blasio (edd.), *Il “perfetto inganno”. Augusto e la sua politica nel bimillenario della morte*. Atti del Colloquium Augusteum, Torino 27 febbraio 2014. Torino, 18-30
- Desideri, P. (2015), “L'immagine dell'imperatore nei discorsi ‘Sulla regalità’ di Dione di Prusa”, in J.L. Ferrary and J. Scheid (edd.), *Il princeps romano: autocrate o magistrato? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo*. Pavia, 293-325
- Desideri, P. and Fontanella, F. (edd.) (2013), *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*, Bologna
- Elio Aristide (2007), *A Roma*, con trad. e comm. a cura di F. Fontanella. Pisa
- Fontanella, F. (2016), *L'impero e la sua storia di Roma in Dante*, Bologna.
- Gabba, E. (1999), “Riflessioni attorno all'idea di polis”, in E. Gabba and A. Schiavone (edd.), *Polis e piccolo stato tra riflessione antica e pensiero moderno*. Atti delle Giornate di Studio 21-22 Febbraio 1997 Firenze. Como, 8-14
- Gastaldi, S. (2008), *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*. Roma-Bari

- Giarrizzo, G. (1999), “Il piccolo stato nella storia moderna”, in E. Gabba and A. Schiavone (edd.), *Polis e piccolo stato tra riflessione antica e pensiero moderno*. Atti delle Giornate di Studio 21–22 Febbraio 1997 Firenze. Como, 67–75
- Hammond, M. (1951), *City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until Augustus*. Cambridge, Mass.
- Healy, D. (1970), *US Expansionism, the Imperialist Urge in the 1890s*. Madison, Wisconsin
- Konstan, D. (2009), “Cosmopolitan traditions”, in R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Singapore, 473–484
- Millar, F. (2002), *The Roman Republic in Political Thought*. Hanover and London
- Richter, D.S. (2011), *Cosmopolis. Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*. Oxford
- Roda, S. (2011), *Il modello della repubblica imperiale romana fra mondo antico e mondo moderno* Milano
- Schepens, G. (1998), “Between Utopianism and Hegemony. Some Reflections on the Limits of Political Ecumenism in the Graeco–Roman world”, in L. Aigner Foresti *et alii* (edd.), *L’ecumenismo politico nella coscienza dell’Occidente*, Bergamo, 18–21 settembre 1995. Roma, 117–147
- Virgilio, B. (1999), *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica (Studi ellenistici 14, 2003, 2a ed.)*
- Vlassopoulos, K. (2010), *Politics. Antiquity and its Legacy*. London and New York

(Página deixada propositadamente em branco)

JÚLIO CÉSAR – A ARTE MILITAR AO SERVIÇO DA POLÍTICA (Julius Caesar – The Military Art at the service of Politics)

JOÃO GOUVEIA MONTEIRO (joao.g.monteiro@sapo.pt)
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

RESUMO - Este texto tem como objetivo revisitar a carreira de Caio Júlio César, em especial no plano político e militar, e tentar compreender se esta personagem central da história tardia da República romana foi sobretudo um general ou um político. Para o efeito, recorda-se a sua formação intelectual e física, os seus primeiros passos na arte da guerra, a sua campanha na Gália e a guerra civil que disputou e venceu contra os pompeianos. Discute-se igualmente a mestria de César como general, tentando perceber se ele pode ser considerado um inovador em matéria de arte militar, ou se foi antes um aplicador genial das velhas receitas bélicas oriundas da tradição romana (Cipião, Mário, entre outros). A conclusão é a de que, para Júlio César, a guerra nunca foi um objetivo em si mesma, mas sim um meio para alcançar os seus ambiciosos propósitos políticos.

Palavras-chave - Júlio César; exército romano; Guerra das Gálias; arte militar antiga; Idos de Março.

ABSTRACT - This article aims to revisit the career of Gaius Julius Caesar, particularly in political and military terms, and to understand whether this central character in the late history of the Roman Republic was mainly a general or a politician. For this purpose, it is recalled his intellectual and physical training, his first steps in the art of war, his campaign in Gaul and the civil war that he disputed and won against the Pompeian. It is also discussed the mastery of Caesar as a general, in order to understand whether it can be considered an innovator in the field of military art, or rather an ingenious performer of the old warlike formulas carried over from the Roman tradition (Scipio, Mario, Sula). The conclusion is that for Julius Caesar, war was never a goal in itself but a means to achieve his ambitious political purposes.

KEYWORDS - Julius Caesar; Roman army; Gallic Wars; ancient warfare; ides of March

Estima-se que Caio Júlio César tenha nascido no dia 13 de julho do ano 100 a.C., sendo certo que faleceu a 15 de Março de 44 a.C., poucos meses antes de completar 56 anos de idade. Ao longo da sua vida, César distinguiu-se como escritor (é um dos mais apreciados prosadores latinos), como advogado (foi

dos poucos capazes de impor respeito na Rostra a causídicos como Marco Túlio Cícero ou Hortênsio), como general (sobretudo na Gália e na guerra civil contra os pompeianos) e como político (antecipando, no fundo, a transição de uma República agonizante para um Império florescente).

Perante tão multifacetada personagem, certamente a mais conhecida e mediática de toda a história romana (a literatura, o teatro, o cinema e até a banda desenhada que o digam!) podemos perguntar: afinal, Júlio César foi, acima de tudo, um político determinado, astuto e visionário, ou um genial comandante militar? Não é fácil responder a esta questão, de tal forma imbricadas se encontram as duas facetas na figura e na carreira invulgares do precursor dos *kaisers* e dos *kzars*. Vamos por partes.

César nasceu numa família distinta – a dos Júlios – e com algum *pedigree* político. O seu pai, Caio César, foi cônsul em 144 a.C. e teve uma carreira bem-sucedida. Mais significativo ainda: a sua tia Júlia (irmã do pai) casou com Caio Mário, seguramente uma das figuras mais importantes e renovadoras da política romana do primeiro quartel do século I a.C. No entanto, atendendo ao falecimento precoce do pai, em 86 a.C. (Júlio César não teria então mais do que 14 anos), a influência mais forte que a nossa personagem recebeu veio da mãe, Aurélia, da família dos Cotas (antigos aliados de Lúcio Cornélio Sula).

Os Júlios eram patrícios e a família argumentava que o seu nome provinha do de Íulo, filho de Eneias, reclamando assim uma ascendência divina para os seus, já que Eneias descendia de um humano (Anquises, príncipe troiano e primo do rei Príamo) e de uma deusa (Afrodite, a Vénus dos Romanos)... Júlio César não se esqueceu de tirar bom partido desta tradição, e sabe-se que, no seu célebre discurso no funeral da tia Júlia, em 69 a.C., não deixou de invocar a origem divina da família.

Em matéria de educação, o jovem César fez o percurso expectável num jovem da sua condição e do seu tempo: aprendeu latim e grego; estudou filosofia, (nomeadamente estóica, com Apolodoro de Tarso) e retórica (tendo-se mesmo deslocado a Rodes, em 75 a.C., para escutar as lições de Apolónio Mólón); e cultivou as virtudes tradicionais romanas: a dignitas, a pietas e a virtus. Terá tido um tutor doméstico, o *paedagogus* Marco António Gnífon, e não descurou, nem as leituras de formação militar (Catão, Xenofonte, Euménio de Cardia, Calístenes, Proseno, o biógrafo de Pirro), nem o treino físico (esgrima, equitação, natação). Não possuía, é certo, a estampa de um grande atleta e é sabido que tinha algumas limitações de saúde (em especial, epilepsia), o que contudo não o impediu de se mostrar um soldado extremamente determinado e resistente (a verdade é que, aos 51 anos, se salvou a nado em Alexandria, após um ataque contra uma das pontes que uniam a cidade à ilha de Faro!)¹.

No plano íntimo, os vários casamentos de Júlio César traduzem escolhas (suas

¹ Goldsworthy 2008: 49–61.

e da família) que ilustram inequívocas ambições políticas. Logo em 84 a.C., com apenas 16 anos, contraiu matrimónio com Cornélia (uma filha de Cina, que foi cônsul quatro vezes e que era provavelmente o homem mais poderoso de Roma antes da ditadura de Sula); Cornélia morreu de parto em 69 a.C., deixando uma filha, Júlia, nascida entre 83 e 76 a.C. e que foi a única descendente legítima de Júlio César, tendo casado com Pompeio em 59 a.C. (no âmbito das alianças do «Primeiro Triunvirato») e falecido (também de parto) em 54 a.C., numa altura em que o pai se aprestava para entrar na fase decisiva das suas campanhas na Gália. Viúvo, Júlio César voltaria a casar em 67 a.C., aos 33 anos, desta feita com Pompeia, uma neta de Lúcio Cornélio Sula; divorciaram-se em 62 a.C., na sequência do escândalo da *Bona Dea* (à mulher de César não bastava ser honesta, também era preciso que o parecesse...). O último casamento de César ocorreu quando este tinha já 41 anos (em 59 a. C.) e a terceira noiva foi Calpúrnia, uma filha de Lúcio Calpúrnio Pisão, que seria cônsul no ano seguinte, por acordo dos primeiros triúmviros; Calpúrnia sobreviveu ao marido, tendo sido poupada nos trágicos acontecimentos dos Idos de Março.

Politicamente, Júlio César cumpriu um *cursus honorum* exemplar: foi questor em 69 a.C. (na Hispânia), edil em 65, pretor em 61 (também na Hispânia) e cônsul por cinco vezes (em 59, em 48, em 46, em 45 e em 44, neste último caso com designação por dez anos). Foi igualmente procônsul, de modo a poder completar as suas campanhas na Gália sem perda do *imperium*; e foi ditador várias vezes, a primeira em 48 a.C. (por apenas 11 dias, para organizar as eleições consulares na ausência dos cônsules, motivada pela guerra civil com Pompeio Magno), a segunda pouco depois (neste caso por um ano, nomeado pelo cônsul Servílio Isaurico), a terceira em 46 a.C. (por 10 anos) e a última em 44 (com o estatuto de “ditador perpétuo”, pouco tempo antes do seu assassinato, *et pour cause*). Para terminar, foi ainda nomeado censor vitalício, possivelmente no ano da sua morte².

A esta extraordinária carreira política, devemos associar uma notável carreira nas honras religiosas, que foi fulcral na sua ascensão: Júlio César foi *flamen Dialis* (sacerdote de Júpiter) logo em 87 a.C. (com apenas 13 anos); chegou a *Pontifex Maximus* em 63 a.C. (na sequência de uma eleição decisiva e disputadíssima, que venceu graças ao apoio que concedera a Pompeio anos antes, para que este obtivesse o comando das guerras contra os piratas e contra Mitridates: *lex Gabinia* e *lex Manilia*); e integrou o Colégio dos Pontífices desde 73 a.C.³

Uma carreira (política e religiosa, já para não insistir na sua reputação de bom advogado) tão completa e recheada só foi possível à custa de muita perseverança, de muitas cumplicidades (o que era inevitável em Roma) e de não poucas extravagâncias financeiras. Foi também graças a estas que Júlio César se

² Brandão 2015: 389-395 e 417-419.

³ Goldsworthy 2008: 166-168.

conseguiu afirmar na vida pública e nas magistraturas, tendo conseguido ofuscar o seu colega Marco Calpúrnio Bíbulo logo enquanto edil, graças às sumptuosas festividades que proporcionou ao povo romano. Esta marca acompanhou César durante toda a sua vida, sendo sempre recordada a espetacularidade com que celebrou os seus triunfos militares pluricontinentais, com 22 000 mesas para comensais, procissões com 20 elefantes e tochas, etc. Esta maneira de fazer política, tão ao gosto dos populares (“em César escondem-se muitos Mários”, terá um dia avisado Sula) quase levou o seu promotor à falência, por diversas vezes; sabe-se que foi Marco Licínio Crasso (um dos homens mais ricos de Roma na primeira metade do século I a.C.) que salvou César, com generosos empréstimos que apenas seriam saldados depois da vitória na Gália e da restauração de Ptolomeu XII “Aulete” como soberano do Egito (ação que terá rendido avultadas luvas a César e a Pompeio).

Pessoa de forte encanto pessoal (são-lhe conhecidas diversas amantes, as mais famosas das quais são decerto Servília, da histórica família dos Júnios, e Cleópatra, a última da linhagem dos Ptolomeus), Júlio César saboreou sempre com vaidade e com orgulho a sua popularidade e fez dela uma arma extremamente eficaz, tanto na condução da política como da guerra, onde o “homem da capa vermelha” se distinguiu desde cedo. Em 72 a.C., foi tribuno militar e deve ter servido na guerra contra Espártaco; mas antes já tinha combatido na Ásia, na guerra contra Mitridates, e ganhara a coroa cívica muito jovem, no cerco de Mitilene (entre 80 e 78 a.C., ao salvar um companheiro nesta cidade da ilha de Lesbos). Depois de ter sido raptado por piratas na ilha de Farmacusa, na Ásia Menor, quando se encaminhava para Rodes (em 75 a.C.), não só recuperou o dinheiro do seu resgate e castigou duramente os seus captores como tomou a iniciativa de recrutar tropas auxiliares para expulsar da província da Ásia um general de Mitridates (74 ou 73 a.C.). Em 61-60 a.C., de regresso à Hispânia, agora na condição de propretor, distinguiu-se na resistência aos ataques perpetrados pelos Galécios, tendo então sido aclamado como *imperator* pelos seus próprios soldados.

Todas estas aventuras proporcionaram a Júlio César uma experiência marcial extremamente enriquecedora e fizeram do jovem um líder militar nato, inculcando nele as principais marcas do seu notável generalato: grande tenacidade; ótima relação com os soldados; rapidez na marcha e na execução de movimentos ofensivos; grande capacidade para tirar partido do efeito surpresa; extrema resistência física; rara aptidão para otimizar as potencialidades da engenharia romana (rampas de assalto, valas de circunvalação e de contravalção, fossos, bons acampamentos); e pródiga generosidade para com os seus companheiros de armas.

Todas estas qualidades foram claramente aprofundadas no grande desafio militar enfrentado (e largamente desejado) por Júlio César entre 58 e 51 a.C.:

a guerra das Gálias. Aqui, nem tudo lhe correu bem, e tanto ele como os seus legados sofreram revezes significativos (por exemplo, nas Ilhas Britânicas, na Bélgica ou em Gergóvia). Todavia, tal como refere Yann Le Bohec⁴, César sabia à partida que, tendo em conta as forças em presença, tinha grandes possibilidades de sair vitorioso desta guerra.

Na verdade, como explica Giovanni Brizzi⁵, os Gauleses tinham a seu favor o facto de possuírem um elevado potencial militar (cerca de 10 milhões de habitantes, a grande maioria deles mobilizáveis), ao passo que Roma não terá empenhado no conflito mais do que 50 000 homens. Além disso, os combatentes gauleses eram, em geral, fisicamente poderosos e excelentes cavaleiros, sendo também bastante experientes e arditos nas técnicas da guerrilha, que não constituíam o forte dos exércitos romanos. Apesar disso, as hostes da águia dispunham de um armamento bastante superior e muito mais homogéneo, com destaque para o elmo, para a *lorica hamata* (que assegurava uma vantagem de 3 para 1, relativamente a um combatente de igual força e destreza, mas desprovido de panóplia defensiva), o gládio (mais sólido do que a espada longa gaulesa, e capaz de ferir também de ponta) e o *pilum* (que era um dardo muito superior aos que os Gauleses arremessavam). Ao mesmo tempo, sobretudo desde as reformas militares de Caio Mário (por volta do ano de nascimento de Júlio César), os legionários eram intensivamente treinados, individualmente e em grupo, o que os convertia numa máquina de guerra bem mais disciplinada e eficiente do que os seus adversários. Este treino regular refletia-se também na capacidade para organizar colunas de marcha rigorosas (e César dedicou muita atenção a isto, como se vê nas suas campanhas de 57 a.C., em que coloca as bagagens no centro, bem protegidas, à frente e atrás, por infantaria legionária) e para instalar acampamentos fortificados muito difíceis de assaltar.

Em batalha campal (solução que os Gauleses também apreciavam), os Celtas acometiam com grande furor, em fileiras cerradas (em especial os Helvécios e os Belgas), mas depois tinham dificuldade em reagir e em reorganizar-se, caso os seus adversários fossem capazes de conter a ofensiva. Pelo contrário, nesta altura, os exércitos romanos beneficiavam já, amplamente, das reformas táticas introduzidas desde a época de Cipião «o Africano» (que de certo modo reinventou a forma de combater dos Romanos, inspirando-se parcialmente nos costumes marciais púnicos e no genial exemplo de Aníbal Barca) e posteriormente aperfeiçoadas por generais como Caio Mário ou Lúcio Cornélio Sula. Em especial, as legiões adotavam o dispositivo em coortes, bastante flexível e que garantia uma articulação soberba entre solidez e agilidade. Além disso, sabiam fazer bom uso de reservas táticas que permitiam recompor as linhas e colmatar as lacunas mais perigosas durante o próprio combate. Júlio César evidenciou grande

⁴ Le Bohec 2001:150.

⁵ Brizzi 2008: 27-28.

mestria no uso de reservas táticas na batalha de Bibracte, contra os Helvécios, em 58 a.C.: ao ver-se subitamente envolvido no flanco direito por cerca de 15 000 guerreiros ainda frescos (Boios e Tulingos), recorreu à sua terceira linha para conjurar o perigo e neutralizar com sucesso a investida adversária⁶.

Confrontado com o recurso sistemático à guerrilha, por parte dos Gauleses (Morinos, Menápios, Eburões, entre outros), César foi clarividente o suficiente para conseguir organizar dispositivos de contra-guerrilha eficazes: por um lado, rasgou vastas zonas abertas em redor das posições fixas dos Romanos e mandou espalhar nelas troncos de árvores; desse modo, os legionários avistavam mais cedo os seus adversários e dificultavam a sua progressão, garantindo às guarnições dos acampamentos um tempo precioso para organizarem a resistência; por outro lado, ordenou por diversas vezes a destruição das regiões inimigas envolventes, fomentando o pânico e o desalento entre os seus adversários, que assim se confrontavam com a perda de grandes quantidades de gado, de colheitas e de habitações ou de equipamentos produtivos⁷.

Para compensar a sua inferioridade em tropas de cavalaria (como se sabe, em cada legião, o número de cavaleiro era quase residual: apenas 120 em 5240 homens, no tempo de Augusto), Júlio César recorreu com sucesso à contratação de corpos auxiliares montados, em especial de origem nómada (norte-africana, excepcionalmente ágil e veloz) ou germânica (bastante robusta e eficiente). Isso permitia-lhe equilibrar a relação entre as 'armas' convencionais (infantaria / cavalaria) e fazer sobressair de forma ainda mais esplendorosa um recurso que os Gauleses de todo não possuíam: uma engenharia militar avançadíssima, que nesta época beneficiou imenso dos ensinamentos de Vitruvius Polião, o que dotava as legiões romanas de uma capacidade de execução de manobras poliorcéticas excecionais, tanto no plano ofensivo como no plano defensivo (tal como se viu em Alésia, em 52 a.C.). Mas também noutras operações menos conhecidas, a capacidade de recorrer à construção de obstáculos artificiais foi decisiva, como sucedeu na batalha do Aisne, em 57 a.C., contra os Belgas, em que César preveniu o envolvimento adversário mandando rasgar dois fossos laterais virados para o inimigo e protegidos na frente por artilharia romana⁸.

Vencida, sem contestação, a guerra da Gália (uma Gália que, no fundo, e mau grado a propaganda cesariana, era então um mosaico de mais de meia centena de povos propensos à rivalidade e com uma aristocracia em crescendo, capitalizando as prerrogativas de uma realeza decadente), César partiu em busca do seu objetivo político supremo: a conquista do poder em Roma, num cenário de rotura entre os membros do «Primeiro Triunvirato» fortemente agudizado após o falecimento de Júlia (casada com Pompeio e elo de ligação afetiva entre os dois

⁶ César, *G. Gálias*, Liv. 1, 23-26, 79-82.

⁷ Brizzi 2008: 28.

⁸ César, *G. Gálias*, Liv. 2, 8-10, 106-108.

homens fortes de Roma) e, sobretudo, depois da morte de Crasso, ocorrida na batalha de Carras no ano seguinte (53 a.C.).

Ao estudarmos os acontecimentos da guerra civil entre cesarianos e pompeianos, que em última análise se prolonga desde os inícios de 49 até meados de março de 45 a.C., reconhecemos um César mais maduro e mais eficiente do que nunca, no plano militar. E ainda bem (para ele) que assim foi, uma vez que, agora, o inimigo era outro, também ele romano e bom conhecedor dos segredos da arte militar... Não cabe aqui recordar os grandes eventos bélicos materializados nos combates de Dirráquio, de Farsalo, de Zela, de Tapso ou de Munda, mas vale, ainda assim, a pena destacar cinco notas na brilhante prestação militar de Júlio César nesta luta mortal contra as forças de Pompeio e dos seus apoiantes (entre os quais Tito Labieno, que fora um dos mais destacados legados de César na Gália mas que, na guerra civil, tomou o partido dos defensores da velha tradição republicana):

Em primeiro lugar, uma constante estratégica nuclear, que já fora posta em prática na Gália e que consistia na decisão de atacar sempre primeiro o coração das forças inimigas (no caso da guerra civil, concentradas na Hispânia) e só depois as periferias e as bolsas de resistência.

Em segundo lugar, a alta velocidade de execução dos grandes movimentos ofensivos: a *celeritas*, que ficou como marca de água do estilo cesariano de fazer a guerra e que repercutiu no seu próprio ‘brasão de armas’, numa espécie de versão avant la lettre da famosa *Blitzkrieg* de Erich von Manstein (1887-1973).

Em terceiro lugar, a capacidade de César para prevenir ou contrariar situações de alto risco através do recurso a improvisos geniais, como sucedeu na planície de Farsalo, na Tessália, a 9 de agosto de 48 a.C.: nesta batalha, César introduziu uma variante na articulação entre as forças de cavalaria e de infantaria que foi decisiva para derrotar o seu arquirrival, apesar da situação de inferioridade numérica em que se encontrava, agravada por um enquadramento psicológico pouco favorável, depois do insucesso registado em Dirráquio. Em Farsalo, reconhecendo o poderio da cavalaria chefiada por Tito Labieno, César inventou uma ‘quarta linha’ de legionários no flanco direito e escondeu-a atrás da sua (bem escassa) cavalaria; quando os pompeianos atacaram, o surgimento desta quarta linha (formada por tropas da X legião e sob o próprio comando de César) por entre o corpo principal da cavalaria ao serviço de Pompeu gerou um efeito de surpresa e de pânico que se revelou devastador e que conduziu à retirada de Labieno do campo de batalha⁹.

Em quarto lugar, o invulgar talento de Júlio César para manter em níveis muito altos o estado anímico das suas legiões. Para que esse efeito se revelasse possível, muito contribuiu o facto de ‘o general da capa vermelha’ ser extremamente próximo dos seus homens: marchava muitas vezes com eles, comia com

⁹ César, *G. Civ.*, Liv. 3, 84-99, 128-136 ; Le Bohec 2001: 380-387.

eles, dormia ao seu lado, partilhava os riscos e as alegrias dos soldados comuns, expunha a sua vida ao mesmo tempo que as deles e, por fim, sabia tratá-los de forma justa e recompensá-los com generosidade. Isto revelou-se decisivo, nos bons e sobretudo nos maus momentos, nos (raros) assomos de indisciplina e revolta no seio das legiões cesarianas (sobretudo em períodos de ausência do comandante) ou na hora de tomar as decisões mais arriscadas (a começar pela travessia do Rubicão). Sem levar isto em linha de conta, não seremos capazes de entender os sucessos militares de César nem de perceber por que razão é que muitos especialistas de hoje consideram as suas legiões como as melhores legiões romanas de sempre¹⁰. Como sintetizou de forma feliz Giovanni Brizzi, César conhecia muito bem a literatura técnica sobre arte militar e tinha Alexandre Magno entre os seus modelos; mas às *aristeai* do herói macedónico acrescentou uma forte *virtus* cívica inspirada nos grandes generais plebeus do século III a.C. (como Marcelo) e na mais recente linha política anti-nobiliárquica (cf. Caio Mário); nos grandes combates da guerra civil, as legiões cesarianas evidenciam uma forte dose de *animus*, de moral, de valor individual e coletivo, de solidez, e foi sobretudo este *esprit de corps* que acabou por fazer a sua excelência¹¹.

Em quinto lugar, o extremo cuidado de César na gestão da logística das suas hostes, muito em especial na questão do abastecimento. Para tanto, a Gália constituía uma magnífica escola (basta ver a frequência com que a palavra *frumentum* aparece nos *Comentários sobre a guerra da Gália*) e chega a ser impressionante acompanhar a forma como, durante a guerra civil, César desloca os seus exércitos tão rapidamente sem se deixar enterrar pela *vexata quaestio* da alimentação das tropas. Aliás, toda a gestão logística é bastante atenta, revelando uma planificação muito cuidadosa das campanhas e uma excecional disciplina e capacidade de organização, expressas também na qualidade dos acampamentos, das colunas de marcha e do transporte de materiais (como os acessórios de cerco), entre outros aspetos.

Provavelmente, nada disto teria sido possível se César não tivesse investido tanto na valorização dos quadros intermédios das legiões. De facto, ao lermos os *Comentários*, percebemos que os grandes heróis das campanhas gaulesas são, não tanto os legados, mas sim os centuriões. As descrições dos acontecimentos das guerras civis confirmam esta impressão. Os centuriões (um pouco mais de meia centena, numa legião completa ao tempo de Augusto) eram o elo de ligação privilegiado entre o comandante e os soldados comuns. Eram, portanto, eles que garantiam essa simbiose perfeita entre o líder e os seus homens, que proporcionavam essa partilha de vida, de atitudes, de riscos e de ideais. Quando as coisas corriam mal, como sucedeu em Munda, em março de 45 a.C. (ironicamente, a última mas também a mais difícil batalha da carreira de César), era sobretudo

¹⁰ Goldsworthy 2009: 34.

¹¹ Brizzi 2008: 29.

ao ânimo e ao coração dos seus centuriões e dos respetivos legionários que César recorria, e não tanto aos compêndios de arte militar antiga. Nesta pequena cidade do sul da atual Espanha, quando percebeu que Tito Labieno, Pompeio «o Jovem» e os respetivos acompanhantes não abandonariam a posição elevada em que se tinham instalado, César deu ordens para atacarem pela encosta acima; logo que o fôlego começou a faltar, que os mortos se começaram a multiplicar pela colina e que o desânimo se principiou a instalar, Júlio César levantou o seu capacete para que todos o pudessem reconhecer e gritou com os seus legionários, propondo-lhes – segundo conta Plutarco¹² – que se não tinham vergonha, que o prendessem e que o entregassem nas mãos daqueles meninos...; o desafio resultou e, embora com grandes baixas, os últimos resistentes pompeianos foram vencidos e mortos em grande quantidade (incluindo Tito Labieno); no final, César confessou aos seus amigos: Combati muitas vezes pela vitória, mas esta foi a primeira vez que lutei pela minha própria vida¹³. Valera-lhe a solidariedade e a estima dos seus soldados e dos quadros intermédios que os comandavam – os centuriões.

Depois de Munda, não mais teremos César em campanha militar. Terá chegado a programar uma ofensiva na Dácia e contra a Pártia, mas o ambiente político em Roma, envenenado pelas desmedidas honras pessoais de que César se deixou cumular, enfurecendo cada vez mais a aristocracia da velha cepa romana e levando-a a desconfiar de que o ditador queria mesmo ser rei (à boa maneira helenística), não permitiu que tais operações pudessem ser postas em marcha. A 15 de março de 44 a.C., um ano apenas a vitória final em Munda, Júlio César foi assassinado em Roma, na cúria anexa ao teatro de Pompeio, por um grupo de conspiradores que, ironicamente, incluía Marco Júnio Bruto, filho de Servília, a sua amante de longa duração¹⁴....

Vencedor no(s) campo(s) de batalha, o ditador caiu às mãos dos políticos, que exigiam o regresso à velha ordem republicana. Significa isto que, como outros que o antecederam (a começar por Cipião «o Africano» e a terminar em Pompeio Magno), podemos concluir que Júlio César foi sobretudo um general vitorioso, mais do que um político talentoso? Penso que não. A breve revisitação da personagem a que aqui procedemos aponta, pelo contrário, noutra direção: tudo em Júlio César é determinado pela lógica e pelas ambições próprias da (grande) política.

O comando da Gália (cujo âmbito manifestamente extravasou, tornando uma operação defensiva que visava travar a migração dos Helvécios e combater os Suevos de Ariovisto numa guerra de conquista a uma escala territorial surpreendente) permitiu-lhe, não só pagar as dívidas contraídas junto de Marco

¹² Plutarco, *Ces.*, 56. 1. 184.

¹³ Idem, *ibid.*

¹⁴ Brandão 2015: 415-422.

Licínio Crasso mas, sobretudo, elevar-se a um protagonismo político tremendo, que os relatos inseridos pelo próprio nos seus *Comentários* e a constante correspondência travada com Roma (incluindo com Marco Túlio Cícero, cujo irmão, Quinto, era legado de César) ajudaram a consolidar. Além disso, a Gália colocou nas mãos de César um poder militar efetivo e de larga escala, capaz de rivalizar com o de Pompeio; e, sem isso, não teria havido nem Rubicão, nem guerra civil. Os seus adversários bem que o anteciparam, exigindo que, no regresso de terras gaulesas, César desmobilizasse as suas legiões antes de reentrar em Roma para concorrer ao consulado (e para prestar contas do seu serviço além-Pirenéus).

Vencida a guerra civil, César dedicou-se de forma quase obsessiva à reforma política da vida romana, legislando febrilmente com a ajuda do seu círculo fechado de amigos e colaboradores, entre os quais avultavam Balbo e Ópio. De guerra, ele só queria ouvir falar para manter a ordem estabelecida ou para obter novos ganhos políticos (segundo rezava uma suposta profecia, para vencer os Partos era necessário possuir o título de *rex*, que o Senado poderia estar em vias de propor a César...)

Na guerra, Júlio César afirmou-se sobretudo como um excelente estratega (muito mais do que como um tático), como um grande planificador de campanhas e como um ótimo gestor psicológico dos recursos humanos à sua disposição. Sem ter imprimido nenhuma mudança radical nos costumes militares romanos (os seus improvisos, embora geniais, são pontuais e irrepetíveis, e não fizeram escola), César foi capaz de tirar o melhor partido possível das qualidades marciais das legiões. Tanto no campo da logística, como nos do armamento, da poliorcética, da engenharia (poderíamos aqui também recordar a famosa ponte sobre o rio Reno, construída em apenas 10 dias, no ano 55 a.C.¹⁵) ou mesmo da tática (recordem-se os esforços desenvolvidos para introduzir algum equilíbrio entre os corpos de infantaria e de cavalaria), César nivelou por cima o padrão militar romano, conduzindo-o à excelência em todas estas valências.

No fundo, César soube aproveitar ao máximo a (boa) tradição militar romana e, sem lhe acrescentar nada de propriamente revolucionário (como o haviam feito Cipião ou Mário), rentabilizou-a com excepcional competência, visão e sentido de oportunidade. Mas talvez isso não seja suficiente para podermos equiparar a faceta militar do general da capa vermelha à faceta política do ditador perpétuo assassinado nos Idos de Março. Uma análise mais fina da carreira de César permite reconhecer que esta última foi sempre determinante e condicionou tudo o mais, ao longo do seu percurso, talvez logo desde a sua candidatura a *Pontifex Maximus*, se não mesmo desde o elogio proferido no funeral da sua tia Júlia, a viúva de Caio Mário. Por isso, compreendemos bem a conclusão a que chegou Yann Le Bohec, no termo do seu monumental estudo sobre a figura militar de Júlio César: “A guerra, para ele, não era senão um meio para triunfar na política.

¹⁵ César, *G. Gálias*, Liv. 4, 16-18, 143-145.

Chegamos, assim, a uma mudança de perspetiva semelhante àquela que tocou J. F. C. Fuller: este historiador anglo-saxónico procurou em César um escritor e achou um militar. Nós, pelo nosso lado, procurámos nele um militar e acabámos por encontrar um político”¹⁶...

BIBLIOGRAFIA

Fontes

- Júlio César, *A Guerra das Gálias* (2004), trad. port. (de Angelina Pires), com Introdução e Notas de Victor Raquel, Lisboa, Edições Sílabo.
- César, *La Guerre civile. Les guerres d’Alexandrie, d’Afrique et d’Espagne* (2.^a ed., 2003), trad. franc. (de M. Artaud e R. Fougères), Clermont-Ferrand, Paleo, Sources de l’Histoire Antique.
- Plutarque, *Vies Parallèles, t. II* (2001), trad. franc. (de Robert Flacellière e Émile Chambry), com Apresentação de Jean Sirinelli, Paris, Robert Lafont.

Estudos

- Brandão, J. L. (2015), “A Primazia de César: do “Primeiro Triunvirato” aos Idos de Março”, in J. L. Brandão e F. Oliveira, F. (coord.), *História de Roma Antiga. Volume I: Das origens à morte de César*, Coimbra, 389-422.
- Brizzi, Giovanni (2008), “Caio Giulio Cesare: profilo di un grande comandante”, in Giovanni Gentili (dir.), *Giulio Cesare – l’uomo, le imprese, il mito*, Silvana Editoriale, 24-31.
- Goldsworthy, A. (2008), *César. A Vida de um Colosso*, trad. port. (de Francisco Paiva Boléo), Lisboa.
- Goldsworthy, A. (2009), “César, um dos grandes generais romanos. À conversa com Adrian Goldsworthy”. Entrevista de João Gouveia Monteiro e Maria Leonor Cruz Pontes, in *Revista de História das Ideias*, 30: 27-38.
- Le Bohec, Y. (2001), *César, Chef de guerre. Stratégie et tactique de la République romaine*, Éditions du Rocher.
- Monteiro, J. G. e Braga, J. E. (2009), *Vegécio. Compêndio da Arte Militar*, edição bilingue, Coimbra.
- Sant’Anna, H. M. de (2015), *História da República Romana*, Petrópolis.

¹⁶ Le Bohec 2001: 480.

(Página deixada propositadamente em branco)

ENTRE ROMA E CAPRI: O AFASTAMENTO DE TIBÉRIO COMO MARCO DE INFLEXÃO POLÍTICA EM SEU PRINCIPADO

(Between Rome and Capri: the departure of Tiberius as a political inflection point during his Principate)

RAFAEL DA COSTA CAMPOS (rafaelcampos@unipampa.edu.br)
Universidade Federal do Pampa – Brasil

RESUMO - O presente artigo tem como objetivo analisar o afastamento de Tibério César para a ilha de Capri durante o seu Principado (14-37 d.C.). Para tanto, examinaremos a documentação histórica a respeito, a relevância regional de Capri e da Campânia, e as causalidades e desdobramentos deste evento histórico do ponto de vista político.

PALAVRAS-CHAVE - Tibério César; Capri; Campânia; principado; império romano

ABSTRACT - This paper intends to analyze the departure of Tiberius Caesar to the island of Capri (*Caprea*) during his Principate (14-37 AD). Accordingly, we will examine the related historical evidence, the regional relevance of Capri and Campania, and the causalities and outcomes of this historical event from the political point of view.

KEYWORDS - Tiberius Caesar; Capri; Campania; principate; Roman empire

Os anos de 26 e 27 d.C. abarcaram um importante acontecimento no governo de Tibério César: o *Princeps* e parte de sua corte imperial deslocaram-se da Cidade de Roma para a ilha de Capri. Aparentemente, o fato em si não destoaria de um hábito comum da aristocracia senatorial romana, detentora de propriedades na costa italiana, e bastante acostumada a passar algumas temporadas entre a capital do Império e estas residências. Todavia, o aspecto peculiar do afastamento do *Princeps* do cerne do poder e da vida pública imperial resultou das prováveis intenções e das consequências deste movimento: Tibério não mais retornou para Roma, e em Capri passou o restante de seu governo e os últimos anos de sua vida.

A história sobre a ilha de Capri está relacionada ao desenvolvimento da região italiana da Campânia (originário do grego *Kappanoi*), especificamente a partir do século II a.C. Já neste período a hegemonia romana era incontestável¹; cidades como Cápua, Nápoles, Pompéia e Putéolos constituíram parte de uma

¹ Até então, gentílicos de origem grega e samnítica coabitavam a região em moldes relativamente similares aos povos itálicos oriundos do começo do século V a.C.

rede de integração social e econômica tanto na agricultura quanto para o artesanato e o comércio e que, não por acaso, fora fonte de particular atenção da aristocracia romana, desde o final das guerras púnicas até a morte de Júlio César².

No final do período republicano a região foi espoliada para o patrocínio das campanhas de Otávio contra Antônio, o que o compeliu a uma política de aproximação pela concessão de benesses e obras públicas; uma vez *Princeps*, Augusto indenizou várias cidades da região pela concessão de terras aos seus veteranos³. Igualmente, a localidade de Miseno concentrou um dos principais destacamentos navais militares para a guarnição da costa italiana, bem como se tornou importante entreposto comercial e cosmopolita pela confluência de influxos e indivíduos do Egito, Oriente e da Ásia Menor.

Embora Suetônio afirme⁴ que este *Princeps* não apreciava palácios por demais luxuosos, como qualquer outro aristocrata do período - Cipião Africano, Caio Mário, Lúcio Cornélio Sila e Cícero - ele adquirira um apreço especial pelo litoral e pelas ilhas da região da Campânia. Contudo, mais do que locais de relaxamento e lazer, as propriedades lá existentes durante o período imperial relacionaram-se a estratégias de inovação nas esferas econômica, cultural, social e militar; o interesse de Augusto e seus sucessores na Campânia foi uma continuidade de seu valor estratégico preexistente durante a República. A presença imperial, suas ações administrativas, obras públicas e benfeitorias não devem ser consideradas apenas como apelos pessoais pela região, mas como diretrizes da administração imperial estabelecidas com Augusto⁵.

Em contrapartida, é bastante difícil encontrar comentários positivos sobre a ilha de Capri anteriores à ocupação imperial. Se desde o início da ocupação romana Neápoles havia se tornado o porto mais importante do Mar Tirreno, é provável que Capri tenha permanecido pouco povoada e praticamente irrelevante até o governo de Augusto⁶. Todavia, a partir de 29 a.C. o arquipélago tornou-se uma fonte de desejo, de modo que fora adquirida dos neapolitanos⁷; Capri tornara-se sua propriedade privada e edificações ali começaram a ser construídas. Mas ao invés de estátuas dispendiosas e afrescos, o *Princeps* preferira

² Cassola 1991: 103-110, 118-20.

³ *ibidem* 120-1.

⁴ Suet. *Aug.*72. 2.

⁵ D'arms 1970: 78-82. Isto é perceptível no impacto que uma das mais importantes benfeitorias de Augusto, o aqueduto de Serino (*Aqua Augusta*) trouxe para a região, com uma extensão de mais de noventa e seis quilômetros, cujos reparos foram celebrados em uma inscrição que enumera em ordem de importância as localidades que teriam sido beneficiadas com o abastecimento de água: Putéolos, Neápolis, Nola, Atela, Cuma, Acerra, Baia e Miseno.

⁶ Savino 1991: 417-20.

⁷ Tácito afirma (*Ann.* 4.67.2-3) que outrora os gregos teriam sido os arrendatários da ilha e que esta havia sido habitada pelos Teléboas. Sobre a tradição mítica grega e a origem da ilha de Capri, cf. Federico 1998: 383-89.

jardins e bosques para ornar suas *villae*, onde também antiguidades exóticas eram exibidas: ossos de mamute, de criaturas do mar e grandes feras selvagens, além das armas de grandes heróis⁸. Conquanto Augusto tivesse adquirido grandes propriedades em várias regiões da Campânia, nem todas serviram para o lazer imperial ou alívio dos deveres públicos⁹. Savino acredita¹⁰ que a presença de Augusto significou também intensa atividade política e diplomática, de modo semelhante ao que ocorreria com o seu sucessor, Tibério.

Assim, com relação ao nosso objetivo, expomos de início as razões do afastamento deste *Princeps* para Capri, a partir da documentação literária. Tácito afirma¹¹ que em 26 d.C. Tibério, que durante muito tempo considerou e frequentemente adiou seu plano, finalmente retirou-se para a Campânia, com o intuito de dedicar templos a Júpiter em Cápua e a Augusto em Nola. Conquanto tenha por fim se fixado longe de Roma, Tibério manteve-se a postos para retornar, enviou correspondências a este respeito, e durante seus últimos anos ainda esteve também próximo do litoral ou dos muros da capital¹². Embora tenha seguido a maior parte dos autores de sua época e atribuído a principal razão do afastamento do *Princeps* às ações de Sejano, em virtude de sua permanência após a morte deste último, Tácito afirma¹³ que a real motivação originou-se dos próprios desígnios do Imperador, que desejava esconder sua ferocidade e devassidão. Este autor também argumenta¹⁴ que houve aqueles que acreditavam que Tibério incomodara-se profundamente com sua aparência física resultante da velhice (apesar de ter continuado esguio, apresentava calvície e o rosto coberto por pústulas, que eram tratadas com cosméticos), e como durante seu exílio em Rodes, ele evitara encontros e preferira dar vazão aos seus prazeres. Mais ainda, Tibério foi vencido pela intransigência de sua mãe, a quem Tibério rejeitara a interferência política sem poder demovê-la de sua posição pela influência, já que ela teria assegurado proeminência na ascensão ao Principado; teria sido ela que evitara que Germânico César, preferido de Augusto e do povo romano assumisse o poder, e que implorara para que o falecido *Princeps* associasse Tibério como seu pai adotivo: estes teriam sido os argumentos que justificaram as constantes

⁸ Suet. *Aug.* 72. 3.

⁹ D'Arms 1970: 77-9. Augusto possuía *villae* em Capri, Surrento, Pausílipos, Baia e Nola. Como em relação ao envio de Júlia Augusta para a ilha de Pandatéria em 2 a.C., o exílio para as ilhas da Campânia tornara-se uma recorrente forma de punição infringida sobre os membros da família imperial.

¹⁰ Savino 1991: 422.

¹¹ *Ann.* 4. 57; Suet. *Tib.* 40.

¹² Tac. *Ann.* 4. 58; Dio. *H.R.* 58. 1.

¹³ Tac. *Ann.* 4. 57.

¹⁴ *ibidem* 4. 57.

reclamações de Lívía a seu filho e os seus pedidos por compensação¹⁵.

A comitiva que acompanhara Tibério em seu afastamento para Capri teria sido bastante pequena. Tácito afirma¹⁶ que nesta estavam presentes um senador e ex-cônsul, Coceio Nerva; além de Sejano, outro proeminente equestre chamado Cúrtio Ático (eliminada pelo primeiro anos depois), e o restante composto por indivíduos versados nas artes liberais, em sua maior parte gregos. Nesse ínterim, astrólogos teriam dito ao *Princeps* que as motivações de seu afastamento possuíam algo em comum com os movimentos dos planetas, e que da mesma maneira estes lhe negavam o retorno para Roma; esta teria sido a motivação para a eliminação de tantos indivíduos que predisseram e tornaram públicas as expectativas para seu rápido fim, embora nenhum deles tivesse previsto o fato de que Tibério permaneceria os próximos onze anos de sua vida longe por opção¹⁷.

Suetônio aponta¹⁸ que Capri teria atraído o Imperador em razão da dificuldade de acesso: repleta de rochedos íngremes e penhascos, e rodeado por um mar profundo, uma pequena praia era a única forma possível de entrada na ilha. Tácito reitera¹⁹ estes critérios: Capri posicionava-se a quase cinco quilômetros da parte mais alta da costa, em meio a um mar bastante agitado, sem refúgios para o ataque de embarcações; e era praticamente impossível aproximar-se da ilha sem o conhecimento da guarda imperial.

E teria sido durante este período que um fato endossou os temores de Tibério. Em um banquete oferecido pelo *Princeps* em uma *villa* chamada Espelunca (*Sperlonga*), construída em meio às rochas e em uma caverna, um deslizamento provocou pânico entre os presentes. Sejano lançara-se sobre Tibério e o protegera das rochas com o próprio corpo, tendo sido posteriormente descobertos pelos soldados que vieram socorrê-los. Este fato teria ampliado ainda mais a confiança do *Princeps* em relação ao prefeito da guarda pretoriana²⁰. Mais ainda, Tibério teria lançado um edito que proibia qualquer um de interromper sua paz, fazendo com que os habitantes das localidades próximas fossem mantidos à distância pelos soldados²¹.

Entretanto, pouco tempo após ter se instalado em Capri, Tibério tivera de retornar para a costa italiana em decorrência de um terremoto na cidade de Fide-nae²². Suetônio afirma²³ que as imprecações da população diante deste desastre

¹⁵ *ibidem*, 4. 57.

¹⁶ *ibidem*, 4. 58.

¹⁷ Tac. *Ann.* 4. 58.

¹⁸ Suet. *Tib.* 40.

¹⁹ Tac. *Ann.*, 4. 67.

²⁰ Tac. *Ann.*, 4. 59.

²¹ *ibidem*, 4. 67.

²² *Ibidem*, 4. 62.

²³ Suet. *Tib.* 40.

obrigaram-no a aparecer novamente. Por outro lado, este mesmo autor afirma²⁴ que após retornar para Capri deste incidente, Tibério passou então a negligenciar a condução dos assuntos públicos, nunca mais tendo preenchido as vagas das decúrias, substituído os tribunos militares ou os governadores de quaisquer províncias²⁵.

Há certo exagero da parte de Suetônio, embora de fato tenha sido uma das características de Tibério a longa permanência de governadores de províncias e outros postos de confiança nas mãos de poucos associados do *Princeps*. Por outro lado, o distanciamento e a crescente impopularidade de Tibério permitiram com que uma amplitude de rumores e estórias sobre sua conduta privada fosse tecida pela tradição romana. Embora Tácito e Dion Cássio eventualmente tenham se valido da enumeração dos rumores e boatos em suas narrativas, os “segredos” da corte imperial recebem enorme importância da parte de Suetônio. Certamente o afastamento de Tibério do contato presencial com a população de Roma – em seus diversos segmentos sociais – contribuiu para estimular a construção alegórica do comportamento privado do *Princeps*, e é impossível distinguirmos o que é crível daquilo que é fantasioso dentro de todo um conjunto de estórias de perversões e extravagâncias sobre ele, em seu desejo aparentemente obsessivo de preservação da sua privacidade²⁶.

Neste sentido, Capri teria sido um lugar adequado para as orgias secretas do Imperador, com devassos de ambos os sexos especializados em sodomia e depravação, e que fornicavam em trios para estimular suas paixões²⁷. As descrições são inspiradas. Os aposentos imperiais teriam sido decorados com esculturas e pinturas impudicas; havia uma livraria composta de manuais eróticos cujas posições eram executadas por um ator quando necessário; crianças vestidas de ninfas e *pans* (divindade grega protetora dos pastores) permaneciam posicionadas em recantos e preparadas para intercursos que justificavam o nome do lugar como o jardim do bode velho²⁸. Mais ainda, a morte de uma matrona senatorial chamada Malona teria revelado o seu hábito de abusar sexualmente de mulheres: uma vez que ela se recusara a se submeter ao *Princeps*, este teria feito com que fosse

²⁴ Suet. *Tib.* 41.

²⁵ De acordo com Suetônio (*Tib.* 41), Tibério deixou a Hispânia e a Síria sem governadores por vários anos, permitiu que a Armênia fosse varrida pelos partas, a Moésia assolada pelos dácios e sármatas, bem como as Gálias pelos germanos.

²⁶ O anterior afastamento para Rodes pode ter contribuído em certa medida para fomentar críticas sobre a maneira como Tibério lidava com as pressões políticas e pessoais. Ressentimento ou frustração podem ter sido perfeitamente confundidos com arrogância, lugubridade ou devassidão, percepções inflamadas ao longo dos anos pela maneira como o *Princeps* lidara com os acontecimentos mais conflituosos de seu governo, sobretudo em relação ao comportamento da família imperial.

²⁷ Suet. *Tib.* 42. 1.

²⁸ *ibidem* 44. 1.

denunciada por acusadores no Senado, que por sua vez buscou o suicídio pela desonra provocada²⁹.

Diante deste arrazoado, cremos ser difícil nos contentarmos com as causas pontualmente atribuídas pela documentação para explicar o afastamento de Tibério em 26 d.C. A nosso ver, tais fatores apareceram pontual e gradualmente ao longo dos primeiros anos de seu governo. Sendo assim, já durante o começo de seu Principado, Tibério sinalizou algum interesse na possibilidade de que um dia ele pudesse ser aliviado de seu fardo, das responsabilidades do posto político alcançado³⁰. Podemos sintetizá-los em dois aspectos principais, não dissociáveis entre si: as disputas internas ao ambiente da corte imperial e às dificuldades de governar em um momento em que a própria instituição do Principado estava no início de seu processo de consolidação.

Dentro da residência imperial, havia uma deliberada animosidade entre os núcleos familiares da *gens* Júlia, capitaneados por seu lado por Germânico César, sua esposa Agripina e seus descendentes, bem como da *gens* Cláudia, representados por Tibério, sua mãe Lívía, e o núcleo familiar de seu filho Druso Cláudio. A partir desses núcleos, outros agentes da aristocracia senatorial e equestre variavelmente se incrustaram a esse contexto. Dois eventos são representativos e aparecem na documentação enquanto elementos que introduzem o ambiente interno do governo deste *Princeps*.

Sendo assim, imediatamente à morte de Augusto, a opinião pública – especialmente a aristocracia – teria se visto às voltas com relações suspeitas de Tibério, Lívía e o consorte Salústio Crispo com o assassinato (ou morte) de Agripa Póstumo³¹, filho caçula de Júlia, que assim como este último, fora exilada por Augusto anos antes³² da ascensão do novo Imperador. Este foi o estopim de uma série de intrigas que, por um rápido exame da documentação literária sobre Tibério, poderíamos concentrar em relações de inimizade entre as mulheres imperiais, especialmente entre Lívía e Agripina, personalidades extremamente populares e influentes no plano político aristocrático. Neste ínterim, o receio de uma rápida ascensão de Germânico – que já havia sido condicionada à tutoria de Tibério e seguiria um modelo estabelecido por Augusto com os falecidos Gaio e Lúcio César – teria eclodido pela forte popularidade por este angariada durante suas viagens ao Oriente, e ampliada diante dos rumores sobre seu envenenamento pelo governador da província da Ásia, Gneio Pison em 19 d.C., relacionados – inconclusivamente pela documentação – a Tibério e Lívía.

Para piorar, em 23 d.C. Druso César, filho de Tibério e Lívía, também falecera por envenenamento, o que teria sido revelado anos depois, mas que de todo

²⁹ *ibidem* 45.

³⁰ Tac. *Ann.* 1. 11.

³¹ 14 d.C., pouco após o falecimento de Augusto.

³² Júlia Augusta: 2 d.C.; Agripa Póstumo: 7 d.C.

modo agravaram ainda mais as animosidades na corte imperial e acirraram as circunstâncias do processo de sucessão dinástica. Esses fatores trouxeram esgotamento para um *Princeps* que aparentemente começou a ver sua posição de *pater familias* ameaçada dentro da residência imperial. O ambiente de intrigas, disputas e conflitantes relações de poder dentro da corte não contribuíram para que houvesse alguma forma de alívio para esta situação em Roma.

Com relação à sua interação com o restante da aristocracia e os membros do Senado, a situação fora igualmente complexa. De modo geral, as narrativas apresentam coerência no seguimento de um cânone comum que avaliou de forma positiva o período em que este *Princeps* estivera em Roma, especialmente sobre a administração provincial e a preservação do prestígio político das instituições. Em contrapartida, especialmente nos primeiros anos, e mesmo na narrativa oficiosa de Veléio Patérculo, o equilíbrio entre as prerrogativas do Imperador e as de seus pares políticos foi o principal desafio e a principal fonte de controvérsias. De antemão, Dion Cássio enfatiza – já sob o olhar do século III d.C. – que entre a combinação de monarquia e democracia de Augusto houve mudanças, pois Tibério era um homem diferente³³. Durante os primeiros encontros com o Senado, a divisão das tarefas e seu significado foram imediatamente postos à prova: Tácito, Dion Cássio e Suetônio, os três com variações de detalhes, impuseram³⁴ artificialidade no interesse de Tibério em dividir as atribuições políticas, bem como realçaram a insatisfação de seus interlocutores na sua demora para assumir efetivamente a soberania de sua posição, que, como ironizou Suetônio na voz dos senadores, demorava demais em aceitar o que já estava fazendo.

Por passagens como essas, que se repetem com algumas variações de assunto, especialmente na construção analítica de Tácito, acreditamos que o início de seu governo já apontava para o delicado conflito de posições entre o Imperador e o Senado, um indício do que ocorreria durante o restante de seu governo. Isso também ocorreu sob Augusto, conquanto a idiossincrasia do Principado de Tibério resida na falta de percepção deste sobre a inevitabilidade sua autoridade, ou no reconhecimento de que o resultado das experimentações políticas de seu antecessor e a detenção de poderes idênticos aos dele é que lhe fariam um soberano, não restando a ele opção outra que a reafirmação. Assim, a documentação literária converge para uma apresentação das dificuldades de conciliação entre as antigas práticas deliberativas republicanas e a existência *de facto* de um *Princeps*, de novas condições políticas. E sobre essas últimas, mais do que os interesses institucionais, eram os anseios e ambições de seus membros que determinaram a forma como os senadores buscaram se adaptar individualmente diante da presença inequívoca de um soberano cujo favorecimento e apoio determinaram o futuro de cada um deles.

³³ D.C. *H.R.* 56. 43; *ibidem* 56. 44; *ibidem* 56. 45.

³⁴ D.C. *H.R.* 57. 2. Tac. *Ann.* 1. 11-13; Suet. *Tib.* 24. 1.

É importante ressaltarmos que o afastamento de Tibério para a ilha de Capri não significou absoluto isolamento pessoal ou rompimento com o estilo de vida de outrora. Além das motivações políticas que fizeram com que Tibério se afastasse de Roma, a escolha de Capri como morada dificilmente teria sido considerada algo incomum durante o período, uma vez que sair de Roma e deslocar-se para alguma propriedade na região da Campânia era um hábito comum da aristocracia, por agregar belezas naturais e efervescência cultural: estâncias termais, cavernas e jardins coexistiam com filosofia e passatempos literários; tanto Augusto quanto Tibério transitavam por diferentes *villae* imperiais em Surrento, Túsculo, Antio, e Miseno³⁵.

O que lá poderia ser tão atrativo para Tibério? Em primeiro lugar, se uma ilha era o mais apropriado refúgio de todos os problemas existentes, Capri estava estabelecida como um espaço geográfico estratégico³⁶. Além de bela, os limites de seu acesso permitiam-na que fosse bem vigiada, ao mesmo tempo em que não impedia a construção de suntuosas residências para o Imperador e a corte. De acordo com John D'Arms³⁷, não somente o Imperador, mas uma parte significativa da aristocracia romana entre o final da República e os dois primeiros séculos do Principado sentira-se atraída pela confluência de quatro atrativos na região da Campânia: econômicos, higiênicos, estéticos e, principalmente, por uma considerável influência da cultura helênica que continuara se fazendo presente na região. Se por um lado a *villa* foi uma invenção tipicamente romana, neste contexto esta foi um ambiente de transposição de aspectos da tradição grega revigorados em solo romano. Na Campânia, a fusão de características da cultura grega e romana encontrou condições propícias de florescimento, tendo permeado as estruturas municipais romanas e encorajado seus cidadãos a absorver parte dos hábitos ou da cultura grega³⁸. Assim, frequentá-la constituiu-se como uma distração aristocrática que combinava lazer, arte, vida intelectual e eventos sociais que se opunham às pressões políticas e sociais tão características de Roma³⁹. Refinamento, lazer e erudição interligaram-se e floresceram nos arredores da baía de Neápoles e no restante desta parte da costa italiana⁴⁰.

³⁵ Cf. Rogers 1945.

³⁶ Cf. Bowersock 1965: 75; Houston 1985: 182. Distante apenas vinte e nove quilômetros de Miseno, base naval imperial na península itálica, tal posição tornava possível ao *Princeps* solicitar visualmente a aproximação de embarcações para a ilha, cujo trajeto para o continente variava entre quatro e oito horas, de acordo com a força e a direção dos ventos. Igualmente, a distância de Capri para Putéolos, um dos principais centros de importação de grãos e o principal porto comercial da costa oeste italiana, era de apenas aproximadamente trinta quilômetros.

³⁷ D'Arms 1970: 165.

³⁸ *ibidem* 167.

³⁹ D'Arms 1970: 45; 129-32; Houston 1985: 180.

⁴⁰ D'Arms 1970: 166.

Durante o governo de Tibério, o conjunto de *villae* lá construídas tornaram-se residência oficial e cerne das decisões últimas que regeram o Império Romano. Os resquícios arqueológicos encontrados no sítio de Capri demonstram que a estrutura arquitetônica imperial existente durante o período deste *Princeps* era ampla⁴¹. Além da grande quantidade de edifícios, muitos deles eram bastante grandes: os mais de cinco mil metros quadrados da residência do Imperador em Capri representavam mais que um terço do tamanho da *Domus Tiberiana* na Cidade de Roma, com a exceção das construções posteriores ao seu período, conquanto devam ser também adicionados os jardins e construções anexas à morada principal de Tibério na ilha, ou mesmo as demais residências construídas, se compartilharmos do pressuposto de que toda a ínsula era por princípio a residência imperial deste *Princeps*⁴². E enquanto residência, centro político e administrativo, e também enquanto uma típica propriedade aristocrática da região da Campânia, Capri deve ter contado com a presença de uma corte, que abarcara desde membros da família imperial até libertos, escravos e demais funcionários que compunham a estrutura do palácio, em moldes semelhantes aos de Roma.

A *Villa Iovis*, estabelecida no promontório oriental da ilha (o chamado “Monte Tibério”), a 334 metros do nível do mar, é a edificação que possui a mais grandiosa arquitetura no conjunto dos resquícios arquitetônicos encontrados. Amadeo Maiuri afirma⁴³ que Tibério (ou seus encarregados) teria tido uma interessante percepção arquitetônica, o que nos leva a imaginar um edifício que simultaneamente combinou a impressão de uma fortaleza encravada nas rochas, um lugar ermo ou um castelo, mas também de um refúgio aprazível pela presença de enormes aposentos e terraços ajardinados.

Clemens Krause afirma⁴⁴ que a construção da residência imperial de Tibério em Capri foi o resultado de uma combinação entre o interesse por seu posicionamento geográfico, a peculiaridade de sua topologia (uma vez que o edifício que servira como morada a Tibério posicionara-se na parte mais alta da ilha), e o desejo de fazer desta morada um ambiente de grande requinte. Estes fatores

⁴¹ Provavelmente algumas delas teriam sido remodeladas e adaptadas para comportar o quantitativo de pessoas e as necessidades de todos que vieram com a corte imperial, embora outras tivessem sido construções novas, como a *Villa Iovis*, que é mencionada por Suetônio (*Tib.* 65. 2) no contexto da eliminação de Sejano: após sua morte, Tibério teria ficado quase nove meses sem sair desta *villae*. Posteriormente, entre os séculos XVIII e XIX, as ruínas da ilha de Capri, situadas em meio a inúmeras outras ruínas ou construções medievais e modernas, foram desordenadamente exploradas e catalogadas; as pilhagens e a falta de zelo dos primeiros esforços arqueológicos até quase o primeiro terço do século XX dificultam e muito os atuais esforços que visam constituir reaproximações de seu traçado original. Entre as doze construções que foram relacionadas às evidências históricas mencionadas, a mais importante foi a construção relacionada à atribuição oferecida por Suetônio.

⁴² Houston 1985: 180.

⁴³ Maiuri 1956: 34-6.

⁴⁴ Krause 2005: 259-61.

culminaram em uma construção arquitetônica bastante singular, pois sua planta foi concebida na tentativa de conciliar o relevo do terreno e a paisagem. Mais ainda, a semelhança entre a *Villa Iovis* e a *Domus Tiberiana* (esta última posterior) pressupõe que a primeira tenha sido uma influência decisiva para o palácio imperial que só foi finalizado durante o governo de Domiciano.

Embora sem apontar o contexto, Suetônio afirma⁴⁵ que o *Princeps* era dedicado aos estudos literários tanto em latim quanto em grego. Tibério teria composto um poema lírico dedicado a Lúcio César, recebia comentários ou dedicações nas obras de outros autores, costumava travar disputas sobre mitologia com gramáticos, e inclusive compusera sua autobiografia⁴⁶. O entusiasmo pela cultura grega também fazia parte do espírito aristocrático de sua época. Assim como durante o seu exílio em Rodas, também em Capri Tibério rodeara-se de intelectuais gregos, tendo manifestado cotidianamente seu profundo interesse pela filosofia, pela língua e pela mitologia. A conduta de Tibério refletiu sua preferência pelos temas filosóficos e literários em detrimento das performances teatrais ou mesmo esportivas manifestadas em Nero.

Colateralmente, a mesma preferência pode ter contribuído para nutrir uma imagem arrogante perante a população, uma reclusão que, livre das atribuições políticas da cidade de Roma, referendava sua busca de erudição pelos componentes filosóficos e literários da cultura grega⁴⁷. Outro exemplo notável desta influência aparece na já mencionada *villa* de Espelunca (*Sperlonga*), que apresenta indícios de um programa unificado de técnicas de composição feitas sobre o mesmo mármore e provavelmente pela mesma oficina (talvez da Ásia Menor). Originária do período de Augusto, similaridades estéticas propõem que a fachada interna teria sido reformada por Tibério sob o encargo de artesãos gregos de Rodas, dos quais o *Princeps* tinha conhecimento e apreciação do trabalho⁴⁸.

⁴⁵ Suet. *Tib.* 70. 1.

⁴⁶ *ibidem* 61.

⁴⁷ Rutledge 2008: 465-7.

⁴⁸ Stewart 1977: 76-8; 83-7. Neste sítio arqueológico, a temática das esculturas de *Sperlonga* que envolvem o *triclinium* (sala de jantar) da caverna pressupõe que seu proprietário detinha um gosto bastante erudito e peculiar por elementos da mitologia grega, e que estavam bastante em voga durante o período Júlio-Claudiano; se relacionarmos a predileção de Tibério pela cultura grega, bem como sua predileção por banquetes relacionada acima, além da evidência do fatídico desmoronamento em 26 d.C. – e que culminou, de acordo com a tradição, no fortalecimento dos laços de confiança entre Sejano e o *Princeps* – é plausível que todo o conjunto de esculturas ali estabelecidas foi fruto do desejo de Tibério. Conforme dedutível de outras evidências – como as menções elementos mitológicos e eróticos da cultura helenística presente nos hábitos do Imperador em Capri – é possível crer que as várias representações de Odisseu em diferentes momentos da narrativa da *Odisséia* de Homero também façam menção a uma autorepresentação do *Princeps*. De maneira similar a Odisseu, Tibério havia passado boa parte de sua vida fora de sua cidade natal, bem como compartilhava de características do herói homérico, como o penetrante intelecto, o zelo excessivo, a aspereza proverbial e o orgulho perante os próprios feitos militares. Embora isto não pareça em última instância algo

Podemos assim afirmar que o fascínio pela cultura helenística não foi fonte de estranhamento por parte dos contemporâneos de Tibério. Por outro lado, relativamente poucos aristocratas optaram por viver permanentemente fora de Roma. O estranhamento daqueles que escreveram sobre seu governo consistiu, portanto, no fato de ele nunca mais ter regressado para Roma, e principalmente por Tibério ter escolhido a localidade pouco comum de Capri como o ambiente de seu refúgio⁴⁹. A despeito do distanciamento físico da cidade de Roma e o interesse do *Princeps* de selecionar suas companhias em seu afastamento, a vida social e os compromissos políticos oriundos de suas relações com outros cidadãos não cessaram completamente. É mais correto dizer que as peculiaridades da ilha contribuíram para estabelecer um filtro no que diz respeito às interações socio-políticas entre soberano e seus governados.

Já observamos que Tibério não deixara de retornar para o continente; suas viagens pela costa italiana e seu território adentro supuseram contatos com outros aristocratas ou mesmo membros da família imperial. Igualmente, alguns destes últimos frequentaram sua corte em Capri: entre 27 e 30 d.C. é provável que Druso (filho de Agripina) acompanhado de sua esposa Emília Lépidia possam ter permanecido algum tempo na ilha, uma vez que ele será reconduzido aprisionado de algum lugar não especificado para Roma em 30 d.C.

Neste mesmo ano Gaio César também será enviado para Capri, onde provavelmente permanecera o restante de todo o governo de Tibério, possivelmente acompanhado de sua esposa Júnia Claudila a partir de 33 d.C., pelo menos até sua morte em decorrência do parto, tempos antes do falecimento do *Princeps*. Por último, provavelmente Tibério Gemelo também pode ter permanecido durante algum tempo em Capri, uma vez que ele é mencionado dentro do mesmo contexto de Gaio César, no período próximo de sua ascensão. Antônia, historicamente relacionada à descoberta da eventual conspiração de Sejano, possuía uma *villa* em Miseno, o que nos ajuda a pressupor a possibilidade de que ela possa ter visitado Tibério em Capri⁵⁰.

Além de membros da família imperial, outras companhias teriam frequentado a corte. O futuro Imperador Vitélio provavelmente estivera presente⁵¹, e também Galba, que possivelmente lá recebera a previsão de Tibério de que um dia também se tornaria um *Princeps*⁵². De modo semelhante, Herodes Agripa, rei da Judéia, teria se encontrado com Tibério em Capri; Asínio Galo recebeu ordem de Prisão após a celebração de um banquete na ilha, e dois antigos amigos

conclusivo, ajuda-nos a corroborar a empatia e a erudição de Tibério no que dizia respeito a estes componentes da cultura grega.

⁴⁹ Houston, 1985: 181-2.

⁵⁰ Plin. *N.H.* 9. 172. Cf. Houston 1985: 184.

⁵¹ Suet. *Vit.* 3. 2. Cf. Houston 1985: 184.

⁵² Tac. *Ann.* 6. 20.

do *Princeps* que estiveram com ele em Rodes, Vesulário Flaco e Júlio Marino, foram condenados à morte após serem julgados em Capri pelo envolvimento com a conspiração de Sejano. Sexto Vestílio, ex-pretor, cometera suicídio quando tivera sua permissão de acesso negada por Tibério⁵³, o que pressupõe que em algum momento ele possa ter visitado o *Princeps* em sua corte fora de Roma; este fato é um exemplo da possibilidade de que uma aproximação com o Imperador era possível, e a despeito das limitações de acesso, podemos pressupor uma movimentação de aristocratas e outros associados de Tibério e da família imperial entre Roma e Capri⁵⁴.

Para além das companhias que iam e vinham da corte em Capri, é possível que tenha havido outras que lá permaneceram de modo mais ou menos permanente. O senador Cocceio Nerva teria sido o único membro desta ordem social que permanecera praticamente todos os seus últimos anos com Tibério; Nerva, além de versado em direito, teria sido responsável pelo abastecimento de água em Roma entre 24 e 33 d.C., ano de sua morte⁵⁵.

Além de Cúrtio Ático, que morrera como uma das vítimas das intenções de Sejano⁵⁶ o restante da comitiva era de estudiosos gregos. Sejano e Macro, embora fossem presenças constantes, também vinham e voltavam para Roma, assim como é possível que Ênia, esposa deste último tenha estado em companhia de Gaio César e, consequentemente de Tibério em algum momento entre 36 e 37 d.C. Entre os gregos, dois podem ser identificados: o primeiro foi Trasílo, astrólogo e astrônomo alexandrino e companhia do *Princeps* desde seu exílio em Rodes, casado com Aka, princesa da Comagênia, cujo filho era um membro da corte imperial no período anterior à ascensão de Nero⁵⁷ e morrera em 36 d.C., pouco menos de um ano antes de Tibério⁵⁸.

O segundo é Cáricles, médico e conselheiro pessoal do *Princeps*, embora só possamos confirmar sua presença de fato nos últimos dias anteriores à morte deste último. Outro associado de origem grega pode ter sido Tibério Júlio Papo, responsável pelas bibliotecas imperiais em Roma durante os governos de Tibério, Gaio César e Cláudio, cuja designação *comes* (associado) encontrada em uma inscrição evidencia a possibilidade de que este tenha sido não apenas um mero funcionário, mas um conselheiro pessoal do *Princeps*, conforme fora Trasílo ou Cáricles⁵⁹.

Deste modo, é provável que a residência imperial de Tibério em Capri tenha

⁵³ *ibidem* 6. 9.

⁵⁴ Houston 1985: 184-5.

⁵⁵ *Front. de aq.* 102. Cf. Houston 1985: 186.

⁵⁶ *Tac. Ann.* 6. 10.

⁵⁷ *ibidem* 6. 22.

⁵⁸ *Dio. H.R.* 58. 27; *Suet. Tib.* 62.

⁵⁹ *L'Anee Epigraphique*, 1960. 26 apud Houston 1985: 186-7.

contado, dadas as proporções, com um aparato de corte não menos significativo do que a existente em seu palácio na cidade de Roma. A escassez de evidências na documentação não nos permite extravasar certos limites, mas é plausível que as dependências imperiais na ilha tenham contado com um corpo de funcionários, companhias pessoais do *Princeps* e dos membros da família imperial lá presentes, bem como libertos, escravos, e evidentemente soldados. Em um primeiro momento, as motivações de Tibério para ter se afastado de Roma e passado os seus últimos anos na região da Campânia não teriam sido nada estranhas aos olhos da aristocracia italiana ou mesmo entre provinciais, uma vez que o destino escolhido pelo Imperador fora uma preferência de seu antecessor e de inúmeros outros romanos desde o período republicano, que buscavam lá as mesmas distrações aos compromissos públicos da capital.

Entretanto, de modo diferente da maior parte de seus concidadãos, Tibério não retornara para Roma, e este fato contribuiu negativamente para a preservação dos naturais laços de amizade (*amicitia*) e interação política com muitos dos membros da ordem senatorial e equestre. Embora fosse uma atitude tipicamente romana viajar para a Campânia e desfrutar dos lazeres e do refinamento intelectual de matrizes gregas presentes nessa região, também era presumível que um romano voltasse tempos depois para Roma e para os seus deveres como cidadão.

Tibério criou um experimento político genuíno pela transferência do cerne do poder decisório para um arquipélago: de lá passou, para todos os efeitos, a governar o império e controlar os vínculos com seus pares. Em Capri, o *Princeps* agiu como um homem de seu tempo; suas distrações e prazeres eram os mesmos de seus concidadãos, e como um legítimo aristocrata romano filelênico, não via incoerência ou excentricidade em suas escolhas ou passatempos intelectuais. A peculiaridade de seu afastamento para a ilha foi posterior e, mais uma vez, política. Diferentemente dos demais romanos, o Imperador não retornou para Roma. A predileção pela cultura grega e pelo ambiente ameno da Campânia justificou a escolha de Tibério por este local, mas o que o manteve lá por tanto tempo, e como agiu desde então se justificou pela necessidade de restringir o acesso e a interferência daqueles que ficaram alheios à corte que neste arquipélago foi estabelecida. De sua parte, manteve contato com seus interlocutores mediante visitas breves ou correspondências imperiais.

Os desdobramentos de seu afastamento, embora possam ter trazido em parte a tranquilidade de uma velhice amena, sem o *mise-en-scène* do cotidiano público da Cidade de Roma, apenas agravaram a anterior situação da qual provavelmente Tibério, em vão, tentara afastar-se física e geograficamente. Em 26 d.C., quando decidira sair de Roma e aos setenta anos de idade, a morte gradual de vários de seus amigos, associados e interlocutores políticos deixou-lhe cada vez mais isolado. Em termos políticos e administrativos, esta condição foi parcialmente remediada pelo suporte de Sejano.

Se o apoio do prefeito da guarda pretoriana constituiu-se como um mecanismo que viabilizou a continuidade da governança fora de Roma, em contrapartida outros problemas surgiram. De fato, teremos uma inflexão política em seu Principado: o período inicial do governo de Tibério manteve a ativa participação do *Princeps* no âmbito das deliberações senatoriais, fato particularmente importante para o contexto de experimentação e confirmação de seus poderes no período imediatamente subsequente ao fim da República. A despeito de quais foram de fato suas esperanças - se é que haviam - quanto ao retorno de um Senado autônomo, mais consciente de seu próprio passado republicano, ou pelo menos mais bem coligado com sua visão pessoal sobre governar, e não obstante o *Princeps* ainda tivesse incitado o Senado a agir espontaneamente, o afastamento contribuiu ainda mais para o arrefecimento da iniciativa de seus membros.

Longe de Roma, o referencial político para promover ou refrear as ações essencialmente particularistas de senadores e equestres (ou seja, sua própria pessoa) não estava mais visível e só se fazia perceptível mediante correspondências sujeitas à manipulação de seus assessores. A soma destes fatores fez com que o debate político na capital do Império se tornasse gradualmente algo praticamente supérfluo ou perigoso.

E neste contexto Lúcio Aélio Sejano expandiu sua influência, na medida em que Tibério tornou-se cada vez mais dependente das informações por ele trazidas. Braço-direito e assessor do soberano nas responsabilidades do governo, ao coordenar as deliberações sobre as questões cotidianas da administração e a atuação de seus pares mediante as correspondências enviadas pelo Imperador, o prefeito do pretório obteve liberdade para executar seus desígnios sem receio de ser imediatamente coibido ou punido pelo *Princeps*. Igualmente, tornara-se mais fácil para Sejano fazer com que o ressentimento oriundo de suas ações recaísse diretamente sobre Tibério e possivelmente isolá-lo ainda mais daqueles que poderiam alertá-lo sobre as iniciativas do primeiro, e vice-versa. Isolado de interlocutores e conselheiros para a administração do Império, Tibério não se vira imune ao impacto negativo que as consequências das ações do primeiro trouxeram para a sua reputação, principalmente a eliminação do núcleo familiar de Agripina⁶⁰.

O fato de não ter conseguido promover um governo apoiado na proatividade do Senado, o isolamento político no interior de sua própria residência, e a consequente frustração com a soma destes dois aspectos motivaram seu afastamento para Capri. Nesse sentido, ampliaram-se problemas intrínsecos à própria natureza deste sistema de governo em linhas primárias de consolidação. Somados ao distanciamento do soberano, em um regime político em que inicialmente a presença (ou a representação) do Imperador sustentará em larga medida a continuidade e o consenso sobre o seu próprio poder, estes fatores por fim definiram

⁶⁰ Shotter 2004: 67-8.

os anos finais de Tibério e sua sucessão. Após a eliminação de Sejano em 31 d.C., Névio Sutório Macro assumiu o posto de prefeito da guarda pretoriana e continuou a utilizar a influência que este cargo possuía para construir as relações de acesso ao futuro Imperador, Calígula, embora sem o mesmo ímpeto de seu antecessor. Em contrapartida, a morte de Sejano não alterou a animosidade entre os membros da aristocracia e tampouco fez com o *Princeps* retornasse em definitivo para Roma.

Em verdade, durante os anos finais do governo de Tibério percebe-se que o infortúnio quanto ao destino de inúmeros aristocratas perseguidos, a eliminação de membros da família imperial populares perante a plebe, bem como a antipatia desta última por Tibério, acrescidos de um imaginário de perversidade alimentado pela sua consciente reclusão contribuíram para sua má-posteridade e de seu governo. Alheio ou mesmo avesso à opinião outra que não fosse da de seus próprios pares – e mesmo essa última, na medida em que sua morte se aproximava, já nem parecia tão relevante – a impopularidade foi a principal mácula que caracterizou sua posteridade; esta qualificação sobreviveu na tradição aristocrática porquanto viera acompanhada da provável obliteração pelo restante da população. Nos últimos momentos de sua vida e governo, Tibério sabia que os olhares já se direcionavam para Gaio César; e a essa mesma tradição não tardou a percepção de que a existência de um “mau imperador” seria uma condição com a qual os sujeitos próximos do poder teriam de lidar pelo restante da história do mundo romano.

Por último, podemos dizer que o falecimento de Tibério em 37 d.C., encerrou o período de proeminência de Capri; se esta havia adquirido destaque após sua aquisição por Augusto, que iniciou uma série de obras arquitetônicas que, posteriormente ampliadas por Tibério, fizeram da ilha um novo centro decisório do poder romano, nenhum outro Imperador demonstrará – pelo menos os testemunhos se calam a respeito – o mesmo interesse de antes. Esta tornou-se apenas um pequeno elemento dentro do imenso patrimônio dos imperadores e, com a exceção de esparsos resquícios arqueológicos, têm-se um registro eclesiástico de que Capri foi em 523 d.C. doada por certo senador chamado Tertullo para a abadia de Montecassino, ação ratificada pelos imperadores Justiniano e Justino. Verdadeiro ou não, em certa medida o documento sugere que em determinado momento do último período imperial Capri deixou de ser significativa como parte de um patrimônio imperial e tornou-se meramente uma propriedade privada⁶¹.

⁶¹ Savino 1999: 438-9.

BIBLIOGRAFIA

Obras clássicas

- Dion Cássio. *Roman History: The reign of Augustus* (Books 50-56). Tradução de Ian Scott-Kilvert, com introdução de John Carter. London: Penguin Classics, 1987.
- Dion Cássio, *Roman History 56-70*. LOEB Classical Library. Traduzido por Earnest Cary. Vol. 7. London: Cambridge University Press, 1924.
- Plínio O Velho. *Natural History*. LOEB Classical History. Traduzido por H. Rackman. London: Cambridge University Press, 1940.
- Suetônio. *Lives of the Caesars*. LOEB Classical Library. Traduzido por C.J. Rolfe. Vol. 1 e 2. London: Cambridge University Press, 1928.
- Tácito. *The Annals*. LOEB Classical Library. Traduzido por John Jackson. London: Cambridge University Press, 1923.
- Veléio Patérculo. *Compendium of Roman History*. LOEB Classical Library. Traduzido por Frederick W. Shipley. London: Cambridge University Press, 1924.

Obras de referência

- Cássola, F. (1991), “La conquista romana. La regione fino al V secolo d.C.”, in G. Carratelli, G. (org), *L'Evo antico*. Napoli, 103-151.
- D'Arms, J. (1970), *Romans on the Bay of Naples*, Harvard. Harvard University Press.
- Federico, E. (1999), “Capri dall’espansione cumana nel Golfo (VII a.C.) al *foedus Neapolitanum*”, in E. Federico, (org.), *Capri Antica – dalla preistoria alla fine dell’età romana*. Capri, 375-416.
- Houston, G. W. “Tiberius on Capri”, *Greece and Rome* 32: 179-196.
- Krause, C. (2005), *Villa Jovis: L’Edificio Residenziale*. Nápoles.
- Maiuri, A. (1956), *Capri: Histoire et Monuments*. Roma.
- Rogers, R.S. (1946), “Tiberius’ Travels, A.D. 26-37”, *The Classical Weekly* 39: 42-4.
- Rutledge, S. H. (2008), “Tiberius’ Philhellenism”, *The Classical World* 101: 453-467.
- Savino, E. (1999) “Capri dal *foedus Neapolitanum* (326 a.C.) ao VI secolo d.C.”, in: Federico, E. (org) *Capri Antica – dalla preistoria alla fine dell’età romana*. Capri, 375-416.
- Shotter, D. (2004), *Tiberius Caesar*. London.

DE *PRINCEPS OPTIMUS* A *OCCULTUM PECTUS*: A CONSTRUÇÃO DO
PERFIL DE TIBÉRIO, NAS PALAVRAS DE
VELEIO PATÉRCULO E TÁCITO

(From *princeps optimus* to *occultum pectus*: the construction of Tiberius'
profile in the words of Velleius Paterculus and Tacitus)

MARIA JOSÉ FERREIRA LOPES (mlopes@braga.ucp.pt)
Universidade Católica Portuguesa
Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais
Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH)¹

RESUMO - A historiografia imperial romana revela-se uma fonte tão escassa como polémica. O caso de Tibério César é exemplar: a representação trágica de Tibério como um misantropo ressentido e dissimulado na obra mais sistemática sobre o seu reinado, os *Annales* de Tácito, sobrepôs-se aos evidentes méritos do governante prudente e escrupuloso. A defesa, por vezes exaltada, do imperador, iniciada com o Iluminismo, manifesta, porém, um utilitarismo que desvaloriza o real impacto da personalidade do governante na sociedade do seu tempo.

Veleio é um apologista de Tibério, mas tem vindo a ser revalorizado por apresentar nas peculiares *Historiae Romanae* a visão particular da nova classe de *homines noui* provinciais que constituíram a base da administração imperial, perspectiva marcada, no seu caso, por uma relação de clientela e serviço público. O *terminus ad quem* da obra implica que Veleio assistiu ao retorno dos processos de lesa-majestade, mas assume, em prol da paz e estabilidade, uma defesa absoluta e solidária das atitudes do imperador. Destes retratos aparentemente antagónicos sobressai, curiosamente, um perfil algo convergente: um homem complexo e contraditório, marcado por tragédias pessoais e sobretudo pelo exercício do poder absoluto, incompatível com a sua emotividade.

PALAVRAS CHAVE - Tibério; Veleio Patérculo; Tácito; historiografia romana; percepção do poder

ABSTRACT - Roman imperial historiography proves to be a source simultaneously scarce and controversial. The case of Tiberius Caesar is exemplary: the tragic representation of Tiberius in the most systematic work on his reign, the *Annals* of Tacitus, as a resentful and concealing misanthrope overlapped the obvious merits of the prudent and scrupulous ruler. However, the sometimes incensed defence of the emperor, begun by the Enlightenment, appears as a utilitarianism that devalues the real impact

¹ Artigo produzido no âmbito de UID/FIL/00683/2013, Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos 2015-2017, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

of the ruler's personality on the society of his time.

Velleius is an apologist of Tiberius, but has been revalued for presenting, in his peculiar work *Historiae Romanae*, the particular vision of the new class of provincial *homines noui* that formed the basis of the imperial administration, a perspective influenced, in his case, by a relationship of patronage and public service. The *terminus ad quem* of the work implies that Velleius witnessed the return of the *maiestas* law suits, but he undertakes, on behalf of peace and stability, an absolute and solidary defence of the emperor's behaviour.

From these seemingly conflicting pictures stands out, oddly enough, a somewhat converging profile: a complex and contradictory man, marked by personal tragedy and specially by the exercise of absolute power, incompatible with his emotivity.

KEYWORDS - Tiberius Caesar; Velleius Paterculus; Tacitus; Roman historiography; perception of power

1. PERCEPÇÃO E RECEPÇÃO DE UM CÉSAR RELUTANTE

Tibério César (16/11/42 a. C. – 16/03/37) é visto normalmente como o príncipe menos carismático de uma dinastia que ficou impressa no imaginário ocidental como o epítome da crueldade e extravagância imperiais. Porém, é igualmente o Júlio-Claudiano que tem sido objecto das interpretações mais extremadas, com gerações sucessivas de estudiosos a defini-lo, ciclicamente, ora como estadista competente e reservado, ora como soberano dissimulado e ressentido.

Na verdade, estes dois lados parecem ter coexistido desde sempre, com maior ou menor intensidade e visibilidade. Ao ascender ao poder supremo, prestes a completar 56 anos, o filho de Lívia Drusila e Tibério Cláudio Nero trazia um longo currículo de serviço público, militar e civil, revelador de uma atitude competente e escrupulosa², além de um anacrónico apreço pelos valores e procedimentos republicanos³. Estas características transpareceram nos primeiros anos de reinado, como assinalam até os seus chamados detractores⁴. Porém, o novo

² Suetónio cita na *Vita Tiberii* (21) cartas de Augusto em que o velho imperador mostra a sua admiração pela capacidade militar e administrativa de Tibério: “epistulis aliquot ut peritissimum rei militaris utque unicum p[opuli] R[omani] praesidium prosequatur.”

³ Esta opção ideológica, herança paterna partilhada pelo seu irmão Druso e pelo sobrinho e filho adoptivo Germânico, levava-o a afirmar o desejo de restaurar a República, mas a sua consistência era posta em causa pela opinião pública (Tácio, *Annales*, 4, 9).

⁴ As três grandes fontes tiberianas – Tácio, Suetónio e Dión –, muito directas na exposição dos defeitos do imperador, concordam com a ideia de um período inicial positivo. Todavia, variam na duração do mesmo – ou, mais especificamente, no(s) acontecimento(s) detonador(es) da mudança –, e no carácter da mesma: se a revelação da genuína personalidade, até então dissimulada, se uma transformação traumática. Tácio reconhece que, até ao seu nono ano (na sequência da morte do filho, ocorrida em 14/09/23), o novo imperador se empenhou em governar bem, valorizando os poderes e dignidade do senado e das magistraturas e exibindo

princeps transportava algo mais: uma personalidade reservada e pouco popular, em agudo contraste com o irmão Druso e o sobrinho Germânico, “breuis et infaustos populi Romani amores”⁵; e alguns episódios traumáticos e perturbadores, de que avultam o exílio voluntário em Rodas e as circunstâncias da sua escolha como herdeiro, percebida como imposta a Augusto pelas intrigas mortíferas da mãe.

Desejoso de ser recordado com gratidão – “prosperam sui memoriam” – por ter servido bem o senado e o povo⁶, Tibério era, contudo, ao morrer, objecto de um ódio profundo e generalizado, plasmado nas fontes históricas clássicas, causado sobretudo pela aplicação insistente da lei de lesa-majestade⁷ nos últimos anos de poder. Suetónio conta que a plebe de Roma, esquecidos os êxitos militares e a generosidade face a desastres públicos⁸, pretendia profanar o seu cadáver e entregar a sua alma aos deuses infernais⁹. Ainda assim, é indiscutível que

uma modéstia cívica por vezes demasiada: “nonus Tiberio annus erat compositae rei publicae”, *Annales*, 4, 1. Outras mortes familiares terão consequências crescentes. Suetónio assinala a sua excessiva cortesia inicial para com os senadores (“ipse in appellandis uenerandisque et singulis et uiversis prope excesserat humanitatis modum.”), construindo “speciem libertatis quamdam”, que recordava os tempos antigos (“conseruatis senatui ac magistratibus et maiestate pristina et potestate” (*Vita Tiberii*, 29; 30); as mortes de Germânico (10/10/19) e Druso César (aos quais odiava, *Vita Tiberii*, 52) levam-no a afastar-se da vida pública (“Sed orbatus utroque filio, quorum Germanicus in Syria, Drusus Romae obierat, secessum Campaniae petit”, *Vita Tiberii*, 39). Díon aponta a morte de Germânico, e consequente perda de um rival, como o fim das “belas acções”: “Τιβέριος δὲ, ἐπεὶ δὲ τὸ ἐφεδρεῦον οὐκέτ’ εἶχεν, ἐς πᾶν τοῦναντίον τῶν πρόσθεν εἰργασμένων αὐτῶ, πολλῶν ὄντων καὶ καλῶν, περιέστη.”, *Historia Romana*, 57, 19.

⁵ Tácito, *Annales*, 2, 41.

⁶ “Maioribus meis dignum, rerum uestrarum prouidum, constantem in periculis, offensionum pro utilitate publica non pauidum”, *Annales*, 4, 38.

⁷ Tácito sublinha precisamente a ardilosa reintrodução e alargamento (“quanta Tiberii arte”), logo nos inícios do reinado, do âmbito da *lex Iulia maiestatis*, a propósito de dois modestos *equites*, como o início de um incêndio que tudo devorará: “grauissimum exitium inreperit, dein repressum sit, postremo arserit cunctaque corripuerit.” (*Annales*, 1, 73). A resultante abundância de processos, ironicamente, levou a uma ressurreição sinistra da oratória ao serviço da delação, com Domício Afer como primeira figura (Bardon 1956: 159-160).

⁸ Por exemplo, perto do fim do seu reinado, no alívio do endividamento (*Annales*, 6,17) e em cataclismos como um grave incêndio em Roma: “quod damnum Caesar ad gloriam uertit exolutis domum et insularum pretiis. Milies sestertium in munificentia conlocatum, tanto acceptum in uulgam...” (*Annales*, 6, 45).

⁹ “Morte eius ita laetatus est populus, ut ad primum nuntium discurrentes pars: “Tiberium in Tiberim!” clamitent, pars Terram matrem deosque Manes orarent, ne mortuo sedem ullam nisi inter impios darent, alii unum et Gemonias cadaueri minarentur, exacerbatu super memoriam pristinae crudelitatis etiam recenti atrocitate”, *Vita Tiberii*, 75. Díon, avaliando o impacto da implacável e longa perseguição subsequente à queda de Sejano (18/10/31), refere que todos odiavam tanto Tibério, que estariam dispostos a comê-lo com gosto: «τοιαύτης δ’ οὖν τότε τῆς καταστάσεως οὐσης, καὶ μηδ’ ἀπαρνήσασθαί τινος δυναμένου τὸ μὴ οὐ καὶ τῶν σαρκῶν ἂν αὐτοῦ ἠδέως ἐμφαγεῖν.» (*Historia Romana*, 58, 17, itálicos meus). Tácito sublinha o efeito inescapável do horror provocado pela longa e implacável punição dos alegados partidários de Sejano (6, 19 ; 40).

conseguiu assegurar a transição administrativa e política do sistema *sui generis* de Augusto para um regime imperial hereditário¹⁰, pois o mesmo povo recebeu em júbilo o jovem Caio Calígula, herdeiro imerecido da popularidade do pai e do avô.

O facto de Jesus Cristo ter sido crucificado durante o seu reinado deu a Tibério uma notoriedade inescapável¹¹, e ajudou a fixar a sua ambivalência, pois chamou a atenção para os relatos pagãos que apontavam as suas manchas físicas e morais. A imagem transmitida pelos apologetas e historiadores da Igreja não é, contudo, totalmente negativa, apresentando até aspectos curiosos. O influente Paulo Orósio, nas *Historiae Adversus Paganos* (c. 417), recolheu e veiculou para a posteridade o retrato de Tibério como um governante antibelicista – “hic per semet ipsum nulla bella gessit”¹² – e moderado durante a maior parte do seu governo – “plurima imperii sui parte cum magna et graui modestia reipublicae praefuit”¹³. Assumindo e interpretando um relato de Tertuliano¹⁴ sobre o alegado interesse do imperador em introduzir Cristo no panteão romano, surgido depois de analisar o relatório enviado por Pilatos¹⁵, Orósio refere que a oposição insistente do senado – e de Sejano! – levou Tibério a mudar o seu comportamento de forma radical: “ex mansuetissimo principe saeuissima bestia exarsit”, cujos actos “referre singillatim [...] horret pudetque.”¹⁶

¹⁰ Com Calígula, “grant of powers and accession to the Principate coincide for the first time: it is the beginning of the dies imperii.”, sem necessidade de esperar pelo assentimento official do senado (Levick 1999: 80).

¹¹ Veja-se, a título de exemplo, *Lucas*, 3,1-3, onde o décimo quinto ano do governo de Tibério César é apontado como a primeira referência temporal para o início da actividade profética de João Baptista no deserto: “1 Anno autem quintodecimo imperii Tiberii Caesaris, procurante Pontio Pilato Judæam, tetrarcha autem Galiaë Herode, Philippo autem fratre ejus tetrarcha Iturææ, et Trachonitidis regionis, et Lysania Abilinæ tetrarcha, 2 sub principibus sacerdotum Anna et Caipha: factum est verbum Domini super Joannem, Zachariæ filium, in deserto.” (itálicos meus). Tertuliano dirá “ante Tiberium, id est ante Christi aduentum.” (*Apologeticus*, 40, 3).

¹² “Hic per semet ipsum nulla bella gessit, sed ne per legatos quidem aliqua grauia, nisi quod tantum aliquantis in locis praecogniti cito gentium tumores conprimebantur.”, *Historiae Adversus Paganos*, 4, 2.

¹³ *Historiae Adversus Paganos*, 4, 4.

¹⁴ “Tiberius ergo, cuius tempore nomen Christianum in saeculum introiuit, adnuntiatum sibi ex Syria Palaestina, quod illic ueritatem ipsius diuinitatis reuelauerat, detulit ad senatum cum praerogatiua suffragii sui. Senatus, quia non ipse probauerat, respuit; Caesar in sententia mansit, comminatus periculum accusatoribus Christianorum.”, *Apologeticus*, 5, 2. Tertuliano assinala também que os melhores imperadores de Roma nunca perseguiram os Cristãos, mas protegeram-nos e até poderiam, fossem outras as circunstâncias, ter-se convertido (*Apologeticus*, 5, 3-7).

¹⁵ Para Tertuliano, Pilatos era um cristão no coração, e foi ultrapassado por circunstâncias incontroláveis: “Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus.”, *Apologeticus*, 21, 24.

¹⁶ “7 Tiberius tamen edicto accusatoribus Christianorum mortem comminatus est. Itaque paulatim immutata est illa Tiberii Caesaris laudatissima modestia in poenam

Muitos séculos depois, Iluministas influentes como Voltaire¹⁷, inclinados a reapreciar personalidades históricas marcadas tanto pela tradição pagã como pela cristã, colocaram Tibério à luz de novas análises. Embora admitindo traços cruciais do perfil tradicional do imperador, como a dissimulação, a crueldade e a devassidão, ele é comparado de modo algo positivo com figuras então muito criticadas como Filipe II de Espanha. Assim, depois de valorizar a liderança militar corajosa e a ausência de superstição e hipocrisia religiosa em Tibério, Voltaire relativiza os seus crimes e vícios, lembrando: “mais combien de princes et d’hommes publics ont mérité le même reproche!”¹⁸. Edward Gibbon, por seu lado, nas vésperas da Revolução Francesa, corroborou a imagem taciteana de um “dark unrelenting Tiberius [...] condemned to everlasting infamy.”¹⁹

A atitude crítica de Voltaire – os avaliadores “n’ont certainement vu ni l’un ni l’autre” – teve efeitos duradouros no século seguinte. De facto, estudiosos interessados nos aspectos mais jurídicos e burocráticos do exercício do poder, como Theodore Mommsen, reconhecendo embora a misantropia de Tibério e a sua mal avisada confiança em Sejano, valorizaram-no como cumpridor estrito da constituição e pacificador do império, e fizeram um balanço muito positivo do seu reinado, desprezando a imagem de déspota cruel e dissimulado herdada da Antiguidade.

contradictoris senatus”. Contudo, o elenco de vítimas traçado por Orósio contradiz, desde logo, as cronologias: “8 Nam plurimos senatorum proscripsit et ad mortem coegit; uiginti sibi patricios uiros consilii causa legerat: horum uix duos incolumes reliquit, ceteros diuersis causis necauit; Seianum praefectum suum res nouas molientem interfecit; 9 filios suos Drusum et Germanicum, quorum Drusus naturalis, Germanicus adoptiuus erat, manifestis ueneni signis perdidit; filios Germanici filii sui interfecit. 10 Referre singillatim facta eius horret pudetque; tanta libidinis et crudelitatis rabie efferbuit, ut, qui spreuerant Christo rege saluari, rege Caesare punirentur.”, *Historiae Adversus Paganos*, 7, 7-10.

¹⁷ No período pré e pós-revolucionário, os políticos romanos foram naturalmente discutidos com interesse e veemência, e não apenas na França. Cito, como exemplo, as *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, de Montesquieu (1734), e *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, de Edward Gibbon (1776-1788).

¹⁸ “Ceux qui ont comparé depuis peu Philippe II à Tibère, n’ont certainement vu ni l’un ni l’autre: d’ailleurs, quand *Tibère commandait les légions et les fesait combattre*, il était à leur tête; et Philippe était dans une chapelle, entre deux récollets, pendant que le prince de Savoie, et ce comte d’Egmont qu’il fit périr depuis sur l’échafaud, lui gagnaient la bataille de Saint Quentin. *Tibère n’était ni superstitieux ni hypocrite*; et Philippe prenait souvent un crucifix en main quando il ordonnait des meurtres. *Les débauches du Romain* et les voluptés de l’Espagnol ne se ressemblent pas: *la dissimulation même qui les caractérise* l’un et l’autre semble différente; *celle de Tibère paraît plus fourbe*, celle de Philippe plus taciturne. Il faut distinguer entre *parler pour tromper*, et se taire pour être impénétrable. Tous deux paraissent avoir eu une *cruauté tranquille et réfléchie*; mais combien de princes et d’hommes publics ont mérité le même reproche!”, *Essai sur les Moeurs*, III, 170, itálicos meus.

¹⁹ “The dark unrelenting Tiberius, the furious Caligula, the feeble Claudius, the profligate and cruel Nero, the beastly Vitellius, and the timid inhuman Domitian, are condemned to everlasting infamy.”, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, t. I, cap.III, parte II, 49.

À luz desta análise, devedora da relativização permitida pela passagem do tempo, mas semelhante em alguns aspectos à de vários autores cristãos antigos, impunha-se a discussão da credibilidade das fontes clássicas, propensas ao moralismo e à valorização da percepção dos súbditos mais próximos da corte imperial, maioritariamente oriundos, como os próprios historiadores, dos círculos senatoriais.

Consequência das vicissitudes da tradição, mas também da “atmosphère d’insécurité relative”, ameaçadora para os *rerum scriptores*²⁰, das obras históricas contemporâneas de Tibério apenas as *Historiae Romanae* de Veleio Patérculo lograram sobreviver²¹. Trata-se, contudo, de uma síntese da história de Roma que, mesmo dando ao imperador um destaque desproporcionado, é pouco concreta e, à primeira vista, demasiado elogiosa quanto à sua actuação. Para mais tem por *terminus ad quem* o ano 29, pois foi finalizada à pressa – como indicia a ausência de narrativa posterior ao ano 14, substituída por um balanço emotivo – e publicada no ano seguinte para honrar o consulado de Marco Vinício²², não abrangendo por isso os anos mais difíceis. Os *Facta et dicta memorabilia* de Valério Máximo, que foram publicados pouco depois (c. 31, depois da queda de Sejano), não constituem uma obra histórica propriamente dita, e abordam especificamente Tibério apenas num *exemplum* sobre a *consanguinea pietas*. Ainda assim, os prólogos e outros comentários revelam uma convergência notável com a perspectiva de Veleio.

O alvo principal dos defensores de Tibério, já desde os tempos de Voltaire, tem sido os *Annales* de Tácito²³, expoente da historiografia senatorial, assente

²⁰ Bardon 1956: 123.

²¹ A repressão resultante da aplicação da *lex Iulia maiestatis* condenou de forma notória, no ano 25, Cremúcio Cordo à morte e a sua obra ao desaparecimento (*Annales*, 4, 34). Henry Bardon conclui, com base no testemunho de Dión, que Cremúcio era sobretudo um nostálgico da *libertas* republicana, que atacava a atitude do senado e do povo e não Augusto (Bardon 1956: 163-164). Bardon lista vários nomes de historiadores e suspeita da existência de alguns mais, nomeadamente de um historiador defensor de Marco António, responsável por uma “volonté systématique de dénigrer Auguste” e discernível como fonte de Suetónio (Bardon 1956: 163).

²² Cônsul no ano 30, seria pouco depois escolhido por Tibério para marido da sua sobrinha-neta Júlia Lívila. Com uma carreira mais modesta que o pai e o avô, correspondente a um temperamento calmo, foi, ainda assim, vítima de Messalina (Sánchez 2001: 9-10). Veleio dirige-se frequentemente ao futuro cônsul com expressões como “ante duos et septuaginta, quam tu, M. Vinici, consulatum inires.”, *Historiae Romanae*, 2, 65. O mesmo ocorre em momentos notáveis pelo elogio a Tibério: “Accipe nunc, M. Vinici, tantum in bello ducem, quantum in pace uides principem.”, *Historiae Romanae*, 2, 113.

²³ No *Traité sur la tolérance* (1763) Voltaire põe em causa as fontes tradicionais (nota 19): “J’ajouterai à cette remarque que Philon regarde Tibère comme un prince sage et juste. Je crois bien qu’il n’était juste qu’autant que cette justice s’accordait avec ses intérêts; mais le bien que Philon en dit me fait un peu douter des horreurs que Tacite et Suétone lui reprochent. Il ne me paraît point vraisemblable qu’un vieillard infirme, de soixante et dix ans, se soit retiré dans l’île de Caprée pour s’y livrer à des débauches recherchées, qui sont à peine dans la nature, et qui

por sua vez em fontes contemporâneas perdidas, e a obra mais marcante quer pela sua relativa proximidade temporal, quer pelo alcance e qualidades da construção. Ainda hoje criticado pela propensão irreprimível para explicar o seu “sujeito”²⁴, Tácito foi descredibilizado pelos defensores de Tibério por alegadamente distorcer os factos, caluniar o imperador e não escrever História, mas textos retóricos²⁵.

Na realidade, a origem da imagem historiográfica negativa de Tibério não é imputável a Tácito, pois vários testemunhos apontam para a sua fixação logo depois da morte do imperador. A ausência de divinização revela hostilidade generalizada, sobretudo nos círculos senatoriais²⁶; mas é particularmente significativo o comentário de Séneca – que elogiara os primeiros anos do reinado: “*nemo iam diuum Augustum nec Ti. prima tempora loquitur*”²⁷ – na sua obra *De Beneficiis*, a propósito da aplicação da notória *lex Iulia maiestatis*, indicando que em Roma se experimentava uma opressão maior do que numa guerra civil:

étaient même inconnues à la jeunesse de Rome la plus effrénée; ni Tacite ni Suétone n’avaient connu cet empereur; ils recueillaient avec plaisir des bruits populaires. Octave, Tibère, et leurs successeurs, avaient été odieux, parce qu’ils régnaient sur un peuple qui devait être libre: les historiens se plaisaient à les diffamer, et on croyait ces historiens sur leur parole parce qu’alors on manquait de mémoires, de journaux du temps, de documents: aussi les historiens ne citent personne; on ne pouvait les contredire; ils diffamaient qui ils voulaient, et décidaient à leur gré du jugement de la postérité. C’est au lecteur sage de voir jusqu’à quel point on doit se défier de la véracité des historiens, quelle créance on doit avoir pour des faits publics attestés par des auteurs graves, nés dans une nation éclairée, et quelles bornes on doit mettre à sa crédulité sur des anecdotes que ces mêmes auteurs rapportent sans aucune preuve.” Theodore Mommsen, na recentemente editada *A History of Rome under the Empire* (1996), baseada em apontamentos de alunos, arrasa a credibilidade de Tácito: “Much fuller information about the rule of Tiberius has come down through the Annals of Tacitus. However, Tacitus and his sources are partisan accounts of the first order. His political and personal animosities were fierce and spirited. His pen was frequently driven by hatred. The facts have passed on intact, however, so that one can refute Tacitus from his own testimony” (p.113).

²⁴ “Tacite ne peut s’empêcher d’interpréter, de prêter mobiles et intentions aux actes et aux paroles du prince, comme s’il était le démiurge capable de percer les coeurs et les reins de ses personnages”, assinala Pierre Somville (2002: 86).

²⁵ Para não falar na total negação da sua existência... Veja-se, a título exemplificativo, o texto centenário de Edwin P. Bowen “Did Tacitus in the Annals traduce the character of Tiberius?” (1913), que, em reacção a um período de *scholarship* hostil, elenca os principais ataques a Tácito, mas conclui que o historiador não falsificou a verdade, apenas “sometimes, perhaps unconsciously, seems to put a sinister interpretation” e, por isso, “portrayed Tiberius essentially as it was known to the Roman world at the time of the writing of the Annals” (Bowen 1913: 166).

²⁶ “Despite Velleius’ urgings to the contrary, we may assume from the absence of posthumous deification in Tiberius’ case that the tradition of the unpopularity of the princeps, at least in senatorial circles, is generally correct.” (Shotter 2004: 81).

²⁷ *De Clementia*, 1, 1.

Sub Tiberio Caesare fuit accusandi frequens et paene publica rabies, quae omni ciuili bello grauius togatam ciuitatem confecit. Excipiebatur ebriorum sermo, simplicitas iocantium; nihil erat tutum: omnis saeuiendi placebat occasio. Nec iam reorum exspectabatur euentus, quum esset unus.²⁸

Três décadas depois, Flávio Josefo reitera esta ideia nas *Antiquitates Iudaicae*, ao contar a forma como a notícia da morte de Tibério foi recebida, nomeadamente por Herodes Agripa, então preso por delito de opinião, e pelo centurião que o guardava: um júbilo imenso, logo seguido do terror das retaliações do velho “leão”, se não fosse verdade.²⁹

Nos últimos anos do reinado de Trajano já deveria existir uma opinião consolidada sobre Tibério, retratando-o como um dissimulador cruel e arrogante. Assim, como aponta David Shotter, acompanhando Ronald Syme, a visão taciteana pode também reflectir uma «orthodox view», um «consensus of educated opinion»³⁰, resultante da reflexão sobre a queda da primeira dinastia e a subsequente evolução do principado. A famosa paródia de Juliano, o Apóstata³¹, reitera a fixação da imagem do “tristissimus” e “minime comis imperator”³², mas também do “δυσόργητος καὶ ἀνήκεστος” (irascível e brutal)³³ César, para quem a dissimulação era a maior das virtudes. As outras fontes maiores, Suetónio e Díon, seguem a mesma perspectiva, apesar de separados pelo tempo

²⁸ *De Beneficiis*, 3, 26

²⁹ «Τέθνηκεν ὁ λέων» («O leão morreu»), *Antiquitates Iudaicae*, 18, 6, 10.

³⁰ Shotter 2004: 81.

³¹ Na sua pequena sátira *O Banquete*, mais conhecida por *Os Césares* (362), o imperador Juliano, faz os seus antecessores desfilarem, em silêncio, perante o olhar inquisitivo dos deuses e os comentários de Sileno e Diônisos. A conversa permite que Juliano, sempre embrenhado na polémica do que deve ser e aparentar um César, apresente o seu parecer acerca de muitos dos que o precederam. Depois do ambicioso Júlio e do camaleónico Augusto – que passarão à final do concurso –, entra Tibério, a quem é dada uma atenção considerável. A primeira observação prende-se com a expressão sombria e algo intimidante do seu rosto. Quando Tibério se volta para ocupar o seu lugar na mesa, os assistentes vêem que as suas costas estão horrivelmente marcadas por uma doença que Juliano atribui, sem hesitações, a uma vida depravada e cruel. A insistência na descrição das lesões e no impacto dos dois lados do imperador sobre Sileno revela a repugnância de Juliano, que menciona ainda alguns casos de crueldade contados por Suetónio. Assim, apesar do tom satírico, parece evidente a fixação de um retrato de Tibério que acompanha o de Tácito e Suetónio, valorizando acima de tudo a severidade e a hipocrisia da personagem.

³² Adjectivos de Plínio, o Velho, que certamente com ele privou: “quod etiam Tiberium Caesarem, tristissimum, ut constat, hominum”; “et Tiberius Caesar, minime comis imperator.”, *Naturalis Historiae*, 28, 5 e 35, 10.

³³ Escreve Flávio Josefo: “πλεῖστα γὰρ ἀνὴρ εἷς οὗτος Ῥωμαίων τοὺς εὐπατρίδας εἰργάσατο δεινὰ δυσόργητος ἐπὶ πᾶσιν ὧν καὶ ἀνήκεστος εἰς τὸ ἐργάζεσθαι καταστάς, εἰ καὶ χωρὶς λόγου τὴν αἰτίαν ἐπανεῖλοιο τοῦ μισεῖν, καὶ ἐπὶ πᾶσι μὲν οἷς κρίνοιεν ἐξαγριοῦν φύσιν ἔχων, εἰς θάνατον δὲ καὶ τῶν κουφοτάτων ἀνατιθεῖς τὴν ζημίαν.”, *Antiquitates Iudaicae*, 18, 226, itálicos meus.

e pelo género historiográfico. O olhar senatorial de Díon, algo afastado porque helénico, é particularmente importante por reflectir a experiência da opressão sob Cómodo e os Severos.

A consciência das dificuldades envolvidas na elaboração da história do reinado de um imperador com as peculiaridades de Tibério existe também desde a antiguidade. Tácito sentia a questão com acutilância suficiente para a abordar logo na sua proposição³⁴: segundo ele, havia não apenas obras resultantes da adulação mais abjecta, mas também pululavam, depois da morte do imperador, relatos demasiado negativos – uma ambivalência reveladora de *studium* (“gliscente adulatione”) ou *ira* (“recentibus odiis”), que o historiador critica várias vezes³⁵.

É provável que Tácito tivesse em mente, como exemplo de *gliscens adulatio*, as *Historiae Romanae* de Veleio Patérculo (c. 19 a.C. – c. 31)³⁶. Em todo o caso, a análise comparativa das narrativas tiberianas de ambos afigura-se pertinente pela sua proximidade temporal e contraste de perspectivas e objectivos, que vão além do plano individual.

2. VELEIO E TÁCITO: ENTRE A DIVERGÊNCIA E A CONVERGÊNCIA

Aparentemente em lados opostos da barricada, Veleio e Tácito partilham, no entanto, o profundo sentimento patriótico e, sobretudo, a origem social, pois ambos são *equites* provinciais: Veleio tem origem na Campânia; Tácito é talvez oriundo do norte da Itália ou da Gália Narbonense. Todavia, as dezenas de anos que os separam poderão ter tido impacto na sua atitude para com o regime imperial. Em Veleio é ainda muito próxima a recordação das vicissitudes dos seus antepassados nas guerras civis, e muito vivo o entusiasmo pelas etapas conquistadas na ascensão que o levou ao Senado e concederá, anos depois da sua morte, o consulado aos seus descendentes³⁷. Tácito chegara rápida e

³⁴ *Annales*, 1, 1.

³⁵ Por vezes, os próprios historiadores, chocados com a dimensão da crueldade de Tibério, optavam por manter silêncio: “neque sum ignarus a plerisque scriptoribus omissa multorum pericula et poenas, dum copia fatiscunt aut quae ipsis nimia et maesta fuerant ne pari taedio lecturos adficerent uerentur: nobis pleraque digna cognitu obuenerere, quamquam ab aliis incelebrata.”, *Annales*, 6, 7.

³⁶ Como salienta Asunción Sánchez Manzano, “Las aspiraciones de Veleio Patérculo de conseguir un ascenso social haciendo valer sus habilidades literarias para alcanzar el favor de los poderosos resultan evidentes.”, Sánchez 2001: 19.

³⁷ Veleio recorda, com gosto e orgulho, as etapas da sua carreira, partilhadas com o irmão. Durante o reinado de Augusto, depois da milícia equestre, é questor e tribuno da plebe designado, cargo este abandonado para regressar a comandos militares: “Habuit in hoc quoque bello mediocritas nostra speciosi ministerii locum. Finita equestri militia designatus quaestor necdum senator aequatus senatoribus, etiam designatis tribunis plebei, partem exercitus ab urbe traditi ab Augusto perduxit ad filium eius. 4 In quaestura deinde remissa sorte provinciae legatus eiusdem ad eundem missus sum.”, *Historiae Romanae*, 2, 111. Depois, ocupa um lugar

facilmente ao consulado sob os Flávios, imperadores não *nobiles* e muito menos com os pergaminhos lendários dos Júlio-Claudianos. Marcado tanto pela tirania de Domiciano como pela moderação de Trajano, ele sente-se um senador tradicional, comungando da nostalgia da *Libertas* e da insaciável vontade de expansão territorial. Veleio, que também entrou no senado – como pretor escolhido no último grupo de Augusto e no primeiro de Tibério³⁸ –, ainda se sente um cliente dos *Claudii Neronis*, como o seu avô, Caio Veleio, que se suicidara em prol de Tibério Nero, pai do imperador³⁹.

As *Historiae Romanae* sublinham as virtudes do Principado e do *princeps*. O novo regime evitava a repetição do caos das guerras civis⁴⁰, e dá a cada qual o que merece, partindo da bitola estabelecida pelo exemplo do imperador:

Honor dignis paratissimus, poena in malos sera, sed aliqua: superatur aequitate gratia, ambitio uirtute; nam facere recte cuius suos princeps optimus faciendo docet, cumque sit imperio maximus, exemplo maior est.⁴¹

Por isso, proporciona oportunidades de reconhecimento do mérito sobre a linhagem: “quod optimum sit, esse nobilissimum”⁴². Intui-se, contudo, que a ascensão dos *outsiders* à oligarquia ainda não é uma ideia consensual⁴³, pois Veleio lança-se numa longa fundamentação com exemplos antigos – “sub his exemplis”, “haec naturalis exempli imitatio” –, que serve também para justificar o *eques* Sejano⁴⁴,

de destaque no triunfo de Tibério: “quem mihi fratrique meo inter praecipuos praecipuisque donis adornatos uiros comitari contigit.”, *Historiae Romanae*, 2, 121.

³⁸ Foi pretor, com o seu irmão, designado por Augusto e Tibério: “Quo tempore mihi fratrique meo, candidatis Caesaris, proxime a nobilissimis ac sacerdotalibus uiris destinari praetoribus contigit, consecutis quidem, ut neque post nos quemquam diuus Augustus neque ante nos Caesar commendaret Tiberius.”, *Historiae Romanae*, 2,124, 4.

³⁹ *Historiae Romanae*, 2, 76.

⁴⁰ É este o receio de todos depois da morte de Augusto (*Historiae Romanae*, 2, 124).

⁴¹ *Historiae Romanae*, 2,126. Veja-se a semelhança com a perspectiva de Valério Máximo, explicitada no prólogo dos *Dicta et facta memorabilia*: “honor dignis ... poena in malos.” *versus* “cuius caelesti prouidentia uirtutes, de quibus dicturus sum, benignissime fouentur, uitia seuerissime uindicantur.”

⁴² *Historiae Romanae*, 2,128.

⁴³ Barbara Levick assinala que o “old-fashioned Princeps” Tibério, centrado na dignidade senatorial, não deixou de separar os *equites* dos senadores, tendo recordado o preconceito secular ao próprio Sejano, quando este pediu a mão da viúva de Druso pela primeira vez (Levick 1999: 117). Importaria, por isso, convencer o próprio imperador a ir mais além?

⁴⁴ Veleio fundamenta historicamente a presença de assessores não *nobiles*, mas tratados como pares (“quos per omnia aequauerunt sibi”) devido à sua competência: “dignitate eminere utilitatemque auctoritate muniri.” É precisamente “sub his exemplis” – dos Cipiões com os Lélios, de Augusto, com Agripa e Tauro – que Tibério recorreu a Sejano (*Historiae Romanae*, 2, 127). Veleio regressa ao tema no capítulo subsequente, invocando a concordância de todos com a promoção de Sejano, e voltando a fundamentar o princípio do mérito – a essência do

mero “municipalis adulter” para Tácito⁴⁵.

A proximidade com Tibério, aprofundada nos anos das campanhas da Panónia e da Germânia, onde se integrou no seu estado-maior, resulta em mais do que uma opinião elogiosa, ostensivamente comum a toda a sociedade romana: parece haver uma total adopção do ponto de vista do *princeps*, o que transforma a obra, interessante em inúmeros aspectos, num exercício de justificação do imperador, apresentando a sua versão dos factos; e até de desagravo, com um discurso emotivo que sai ao caminho de várias das polémicas e até traumas cruelmente dissecados pelos contemporâneos, e registados por autores como Tácito, Suetónio e Díon.

O interesse das *Historiae Romanae* é, no entanto, mais amplo, pois corresponde a uma tentativa de interpretação do Principado como ponto de chegada ideal das vicissitudes da história de Roma, reflectindo a experiência de uma classe social específica, representada por Veleio:

La interpretación del pasado en un escritor de comienzos del imperio debía inevitablemente tener consecuencias para el presente. La ideología del principado tendía a ofrecer una interpretación de la historia republicana como el desarrollo de un pueblo en busca de una identidad, que no le pudieron dar muchos hombres que actuaron como particulares, ni tampoco un amplio dominio territorial. No se trata de una obra sencillamente histórica, sino que toma datos históricos como materia para la elaboración.⁴⁶

Tácito impõe a si próprio um imperativo moral: evitar o esquecimento das virtudes e amedrontar os perversos – aqueles que fazem mal à *Res publica* – com a desonra da reputação futura: “quod praecipuum munus annalium reor ne uirtutes sileantur utque prauis dictis factisque ex posteritate et infamia metus sit.”⁴⁷ O seu propósito ao escrever os *Annales* é estudar as origens e funcionamento do Principado e seu terrível efeito na moralidade colectiva, pois “uerso ciuitatis statu nihil usquam prisci et integri moris”.⁴⁸ Tácito admite que o poder de um

homo nouus – num costume (“mos senatus populique Romani est putandi”) com precedentes notáveis, de Tibério Coruncânio e Catão, o Censor, a Cícero e Asínio Polião. Tal elogio a Sejano levou a que se associasse a falta de referência a Veleio após a publicação da obra à sua inclusão nas sangrentas purgas lançadas contra as pessoas próximas do todo-poderoso prefeito da guarda, na sequência da sua queda em 18 de Outubro de 31. Pelo contrário, escrevendo já no rescaldo da sua impiedosa destruição, Valério Máximo ataca ferozmente a atitude conspirativa de Sejano, pondo-o em paralelo com os maiores desastres da história de Roma (*Facta et dicta memorabilia*, 9, 111).

⁴⁵ *Annales*, 4, 3. Vejam-se também as considerações sobre o “degradante” casamento de Júlia, neta de Tibério, com o *eques* Rubélio Blando (*Annales*, 6, 27).

⁴⁶ Sánchez 2001: 14.

⁴⁷ *Annales*, 3, 65.

⁴⁸ *Annales*, 1, 4.

só se tornara inevitável após tantas guerras civis,⁴⁹ mas assinala que a perda da *libertas* e da *aequalitas* republicanas conduziu a uma “adulatio sordida”: “omnes exuta aequalitate iussa principis aspectare.”⁵⁰ Por consequência, a personalidade do *princeps* era agora o fiel da balança do estado e dos cidadãos, podendo conduzi-los até à maior abjeção moral. A autoridade, *savoir-faire* e popularidade de Augusto tinham conseguido manter um certo equilíbrio e bem-estar – “nulla in praesens formidine, dum Augustus aetate ualidus seque et domum in pacem sustentauit”.⁵¹ Tibério, pelo contrário, era visto como potencialmente perigoso, até, dizia-se – “dicebatur” –, por Augusto:

Ne Tiberium quidem caritate aut rei publicae cura successorem adscitum, sed quoniam adrogantiam saeuitiamque eius introspexerit, comparatione deterima sibi gloriam quaesiuisset.⁵²

Assim, os primeiros seis livros dos *Annales* funcionam como um estudo da forma como a complexa personalidade de Tibério condicionou a *Res publica*, centrando-se na percepção e reacção criadas na opinião pública.

Pode, entretanto, argumentar-se que o ponto de vista de Tácito acompanha, anacronicamente, o dos *nobiles* herdeiros das equívocas noções de liberdade e igualdade que haviam redundado na agonia caótica do século I a.C., retratada por Ronald Syme na obra *The Roman Revolution*⁵³. A República fora, afinal, uma oligarquia fechada, onde apenas os membros eram livres e iguais, lapidarmente definida por J. Linderski como uma “collective monarchy of the nobles”.⁵⁴ Em sentido contrário, Veleio Patérculo assume a sua herança de *eques* provincial e mostra como estes *novi homines* viveram a oportunidade, oferecida por Augusto, de se integrarem na nova classe dirigente nascida da vitória na guerra civil⁵⁵.

⁴⁹ Tácito veicula este ponto de vista como pelo menos frequente em Roma: fazendo o balanço do governo de Augusto, muitos diziam que o Principado valia a pena pois “pauca admodum ui tractata quo ceteris quies esset.”, *Annales*, 1, 9.

⁵⁰ *Annales*, 1, 4. Paradoxalmente, esse comportamento enojava o próprio Tibério: “memoriae proditur Tiberium, quoties curia egrederetur, Graecis uerbis in hunc modum eloqui solitum ‘o homines ad seruitutem paratos!’”, *Annales*, 3,65.

⁵¹ *Annales*, 1, 4.

⁵² *Annales*, 1, 10. Atente-se na insinuação da vaidade de Augusto, expressa pelos detractores do velho imperador.

⁵³ “The Romans, who distrusted democracy, were able to thwart the exercise of popular sovereignty through a republican constitution which permitted any free-born citizen to stand for magistracies but secured the election of members of a hereditary nobility.”, Syme 1939: 364.

⁵⁴ Linderski 1993: 48.

⁵⁵ Tem havido tentativas de valorização de Veleio que retomam a pertinência da sua obra ao apresentar uma visão de conjunto sobre a história de Roma do ponto de vista dos que, tendo sofrido muito com o caos do século I a.C., valorizavam a paz acima de tudo, e ainda mais com a oportunidade de ascensão. Veja-se, por exemplo, o volume colectivo *Velleius Paterculus*:

Como aponta Ronald Syme, Augusto conservou parte da oligarquia republicana sobrevivente – a quem se ligou através de Lúvia Drusila – e alargou-a, atribuindo estatuto de senador a homens de confiança⁵⁶; contudo, é indiscutível a dimensão pessoal dessa ligação de clientela, por vezes reforçada com juramentos de compromisso, como sucedera nas vésperas da batalha de Actium e o próprio Tibério fará, em diversas circunstâncias, incluindo a entronização⁵⁷.

3. A CONSTRUÇÃO DO PERFIL DE TIBÉRIO

Velleio e Tácito parecem ter visto dois Tibérios antagónicos, um salutar e outro nefasto. No entanto, quando coligimos os seus traços, acabamos por encontrar um perfil algo convergente: o de um homem de acção competente e corajoso, normalmente moderado⁵⁸, mas muito emotivo, marcado pelo infortúnio e pelas implicações do poder absoluto.

A total mudez de Tibério nas *Historiae Romanae* é compensada pela voz apologetica e solidária de Velleio, que parece conhecer as suas mágoas – trágicas porque imerecidas – e responder por antecipação às críticas que lhe macularão a fama. Tácito, como escreve sugestivamente Gregorio Marañón, é “el verbo” da “angústia”⁵⁹ sentida pelos habitantes de Roma quanto ao seu líder; mas

Making History (2011), edited by Eleanor Cowan, Classical Press of Wales, que sublinha a importância das *Historiae* como contraponto às fontes tradicionais (Tácito, Suetónio e Dión), não apenas porque oferecem uma visão diferente de Tibério, mas porque Velleio viu continuidade onde autores posteriores, com Tácito à cabeça, viram uma mudança radical que destruiu os princípios da República.

⁵⁶ “Dictatorship and Revolution both broke down Roman prejudice and enriched the poorer Italian gentry: the aristocracy among the peoples vanquished by Pompeius Strabo and by Sulla now entered the Senate and commanded the armies – Pollio, whose grandfather led the Marrucini against Rome, Ventidius from Picenum and the Marsian Poppaedius. [...] So the New State, perpetuating the Revolution, can boast rich and regular corps of *novi homines*, obscure or illustrious, some encouraged by grant of the *latus clavus* in youth and passing almost at once into the Senate, others after a military career as knights. C. Velleius Paterculius, of Campanian and Samnite stock, after equestrian service at last became quaestor.”, Syme 1939: 359-360.

⁵⁷ Syme 1939: 298; Levick 1999: 73, 80.

⁵⁸ “La caracterización de este emperador con las virtudes más destacables (junto con los valores políticos de conciencia y prudencia), ha sido también motivo de crítica y reprobación de estos libros de historia [as *Historiae Romanae*], pues se ha dado mayor crédito a la descripción moral que nos dan Tácito y Suetonio. Según ha señalado J. Hellegouarc’h, Velleio y Tácito sólo coinciden en atribuir a Tiberio la virtud de la *moderatio*. [...] M. L. Paladini corrigió los excesos de esta perspectiva, y señaló con acierto que la coincidencia entre Velleio, Salustio y Valerio Máximo en la pretensión de que cada hombre sea juzgado por su valía personal, no por la condición heredada en su nacimiento, se debe a un concepto transmitido por la retórica y que no se puede atribuir a la propaganda.” (Sánchez 2001: 16-18). Embora lhe aponte a tendência para a inércia, até na substituição dos comandos militares (*Annales* 6, 32), acentuada com o passar dos anos, Tácito não põe em causa a capacidade militar e administrativa de Tibério.

⁵⁹ Marañón 1944: 296.

também está ciente da profunda tragicidade do imperador, e explora-a, aproveitando as suas palavras e os seus gestos, num crescendo dramático em que, por vezes, parece sentir também alguma piedade. Neste processo, as palavras de Tibério, em discurso directo ou indirecto, proferidas na arena do Senado ou para lá lançadas através de “tristibus litteris”⁶⁰, são um recurso essencial para a sua caracterização e um instrumento que o próprio imperador usou para comunicar, quase sempre com ambiguidade e por vezes com desespero, a sua profunda angústia existencial.

3.1. Personalidade e popularidade

Veleio assegura que, desde a puerícia, Tibério prometia tornar-se no grande príncipe do futuro. É no capítulo 75 dos 131 que compõem o *Livro Segundo* – iniciado com o rescaldo moral das Guerras Púnicas – que o *princeps* emerge pela primeira vez⁶¹, a propósito da cena da fuga, aos dois anos de idade, celebrizada por Suetónio⁶². Tibério reaparece, vinte capítulos depois, com o seu retrato enquanto jovem brilhante a iniciar o *cursus honorum* sob as ordens do padrao Augusto:

⁶⁰ *Annales*, 6, 40.

⁶¹ Veleio acompanha Tibério em função do seu envolvimento na *Res publica* e de acordo com a estrutura cronológica da obra.

⁶² Veleio dramatiza emotivamente o perigo extremo da situação, mas não menciona o choro do pequeno Tibério, que quase denunciou os fugitivos: “Per eadem tempora exarserat in Campania bellum, quod professus eorum, qui perdiderant agros, patrocinium ciebat Ti- Claudius Nero praetorius et pontifex [...] 2 Quis fortunae mutationes, quis dubios rerum humanarum casus satis mirari queat? Quis non diuersa praesentibus contrariaque expectaitis aut speret aut timeat? 3 Liuia [...] tum fugiens mox futuri sui Caesaris arma ac manus bimum hunc Tiberium Caesarem, uindicem Romani imperii futurumque eiusdem Caesaris filium, gestans sinu, per auia itinerum uitatis militum gladiis uno comitante, quo facilius occultaretur fuga, peruenit ad mare et cum uiro Nerone peruecta in Siciliam est.”, *Historiae Romanae*, 2, 75. Suetónio também destaca as dificuldades vividas na infância e na adolescência, mas refere os *uagitus* potencialmente fatais, além do incêndio no exílio grego: “Infantiam pueritiamque habuit laboriosam et exercitatum, comes usque quaque parentum fugae; quos quidem apud Neapolim sub inruptionem hostis nauigium clam petentis uagitu suo paene bis prodidit, semel cum a nutricis ubere, iterum cum a sinu matris raptim auferretur ab iis, qui pro necessitate temporis mulierculas leuare onere temptabant. Per Siciliam quoque et per Achaïam circumductus ac Lacedaemoniis publice, quod in tutela Claudiorum erant, demandatus, digrediens inde itinere nocturno discrimen uitae adiit flamma repente e siluis undique exorta adeoque omnem comitatum circumplexa, ut Liuia pars uestis et capilli amburerentur.”, *Vita Tiberii*, 6. Gregorio Marañón sublinha sobretudo o efeito traumático do exílio, que torna os que o sofrem “graves y melancólicos”, e da “visión inexplicada e imborrable del padre, taciturno y solo, en el hogar abandonado.”, Marañón 1944: 46. Pierre Somville considera que este episódio teve efeitos traumáticos, acentuando uma provável tendência para a circunspeção e autocontrolo: “On a dû solvante, j’imagine, lui reprocher implicitement, comme il a dû lui-même plus tard se reprocher rétrospectivement ces manifestations émotives, élémentaires pourtant et bien involontaires.”, como sucederá mais tarde com o encontro fortuito com Vipsânia, relatado por Suetónio (Somville 2002: 86-87).

Innutritus caelestium praeceptorum disciplinis, iuuenis genere, forma, celsitudine corporis, optimis studiis maximoque ingenio instructissimus, qui protinus quantus est, sperari potuerat uisusque praetulerat principem.⁶³

Não há espaço nesta prosopografia para o seu temperamento, mas ele vai transparecendo nos comentários de Veleio ao seu desempenho como magistrado e, sobretudo, na carreira militar:

Moles deinde eius belli translata in Neronem est: quod is sua et uirtute et fortuna administravit peragratusque uictor omnis partis Germaniae sine ullo detrimento commissi exercitus, quod praecipue huic duci semper curae fuit, sic perdomuit eam, ut in formam paene stipendiariae redigeret prouinciae. Tum alter triumphus cum altero consulatu ei oblatu est.⁶⁴

Assim, revelou virtudes fundamentais para um líder: usou proficientemente a sua *auktoritas imperatoria*⁶⁵, exibindo *uirtus* e *fortuna*, *prudencia*⁶⁶ e *pietas*, ostensiva na atitude para com Gaio e Lúcio César⁶⁷, mas também no empenho de proteger os seus homens⁶⁸.

O afecto popular, consequência natural da sua actuação como “perpetuus patronus Romani imperii”⁶⁹, é sublinhado constante e emotivamente por Veleio, mesmo em circunstâncias polémicas. É o caso da consternação – “lacrimae” – com que a cidade de Roma acolheu o propósito de se exilar em Rodes, e depois a esforçada cortesia dos magistrados e militares que interrompiam a viagem no

⁶³ Veleio continua: “3 Quaestor undeicesimum annum agens capessere coepit rem publicam maximamque difficultatem annonae ac rei frumentariae inopiam ita Ostiae atque in urbe mandatu uitríci moderatus est, ut per id, quod agebat, quantus euasurus esset, eluceret. 4 Nec multo post missus ab eodem uitríco cum exercitu ad uisendas ordinandasque...”, *Historiae Romanae*, 2,94.

⁶⁴ *Historiae Romanae*, 2, 97.

⁶⁵ “Quanto cum temperamento simul ciuilitatis res auctoritate imperatoria agi uidimus!”

⁶⁶ “At imperator, optimus eorum quae agebat iudex et utilia speciosis praeferens quodque semper eum facientem uidi in omnibus bellis, quae probanda essent, non quae utique probarentur sequens”; “Quantus prudentia ducis opportunitatibus furentes eorum uires uniuersas elusimus, fudimus partibus!” *Historiae Romanae*, 2, 113 e 111.

⁶⁷ *Historiae Romanae*, 2, 99.

⁶⁸ “Per omne belli Germanici Pannonique tempus nemo e nobis gradumue nostrum aut praecedentibus aut sequentibus imbecillus fuit, cuius salus ac ualetudo non ita sustentaretur Caesaris cura, tamquam distractissimus ille tantorum onerum mole huic uni negotio uacaret animus. 2 Erat desiderantibus paratum iunctum uehiculum, lectica eius publicata, cuius usum cum alii tum ego sensi; iam medici, iam apparatus cibi, iam in hoc solum uni portatum instrumentum balinei nullius non succurrit ualetudini; domus tantum ac domestici deerant, ceterum nihil, quod ab illis aut praestari aut desiderari posset.”, *Historiae Romanae*, 2, 114.

⁶⁹ *Historiae Romanae*, 2, 120.

Mediterrâneo para o visitarem⁷⁰. O retorno à actividade militar no ano 6, agora na companhia do próprio historiador⁷¹ – “quo fructus sum” –, foi recebido com júbilo – “alacritas”, “exultatio” – e é pretexto para um discurso elogioso, cheio de exclamações que sublinham a sua popularidade entre o povo em geral. A repetida menção ao cuidado com o bem-estar dos soldados⁷² poderá ser a resposta às acusações de *saeuitia* que Tácito verbalizará anos depois. Na mesma linha se enquadra a insistência na menção aos que tinham servido nos seus exércitos, significativamente apresentados em discurso directo a manifestar-se orgulhosos e saudosos do seu “vetus imperator”.⁷³

Na obra de Tácito, a prosopografia inicial de Tibério (*Annales*, 1,4), atribuída, num ostensivo sublinhar da importância da percepção social, à “pars multo maxima” da opinião pública e constantemente glosada ao longo da obra, lança os tópicos e preocupações fundamentais, centrados no seu carácter e actuação:

Tiberium Neronem maturum annis, spectatum bello, sed uetere atque insita Claudiae familiae superbia, multaue indicia saeuitiae, quamquam premantur, erumpere. Hunc et prima ab infantia eductum in domo regnatrice; congestos iuueni consulatus, triumphos; ne iis quidem annis, quibus Rhodi specie secessus exul egerit, aliud quam iram et simulationem et secretas lubricitates meditatum.⁷⁴

⁷⁰ “Quis fuerit eo tempore ciuitatis habitus, qui singulorum animi, quae digredientium a tanto uiro omnium lacrimae, quam paene ei patria manum iniecerit, iusto seruemus operi: 4 illud etiam in hoc transcursu dicendum est, ita septem annos Rhodi moratum, ut omnes, qui pro consulibus legatque in transmarinas sunt profecti prouincias, uisendi eius gratia Rhodum deuerterint atque eum conuenientes semper priuato, si illa maiestas priuata umquam fuit, fascis suos summiserint fassique sint otium eius honoratus imperio suo.” *Historiae Romanae*, 2,99,3. O relato de Suetónio, sempre atento a este tipo de detalhes, vai em sentido oposto, sublinhando os boatos odiosos que o exasperaram (*Vita Tiberii*, 11).

⁷¹ Veleio continuará a relatar, com um detalhe desproporcionado e grande entusiasmo, as campanhas de Tibério até à sua entronização, sublinhando assim um aspecto em que a actuação de Tibério fora sempre indiscutível: “[2,106] Pro dii boni, quanti uoluminis opera insequenti aestate sub duce Tiberio Caesare gessimus!” *Historiae Romanae*, 2, 106.

⁷² “Non sequentibus disciplinam, quatenus exemplo non nocebatur, ignouit; admonitio frequens, interdum et castigatio, uindicta tamen rarissima, agebatque medium plurima dissimulantis, aliqua inibentis.”, *Historiae Romanae*, 2, 114.

⁷³ A descrição do percurso de Tibério nos caminhos de Itália, por exemplo, coloca-o no contexto *extra Urbem*, perante antigos soldados seus e pessoas fora do círculo senatorial: “Neque illi spectaculo, quo fructus sum, simile condicio mortalis recipere uidetur mihi, cum per celeberrimam Italiae partem tractumque omnem Galliae prouinciarum ueterem imperatorem et ante meritis ac uirtutibus quam nomine Caesarem reuisentes sibi quisque quam illi gratularentur plenus. 4 At uero militum conspectu eius elicite gaudio lacrimae alacritasque et salutationis noua quaedam exultatio et contingendi manum cupiditas non continentium protinus quin adiicerent, “uidemus te, imperator? Saluum recepimus?” Ac deinde “ego tecum, imperator, in Armenia, ego in Raetia fui, ego a te in Vindelicia, ego in Pannonia, ego in Germania donatus sum” neque uerbis exprimi et fortasse uix mereri fidem potest.”, *Historiae Romanae*, 2, 104.

⁷⁴ *Annales*, 1,4.

Apesar da maturidade dos seus 56 anos e da vasta experiência militar e administrativa, a imagem pública de Tibério não era positiva, e não augurava nada de bom, pois assentava na confirmação paulatina da reputação secular do temperamento frio e arrogante do lado mau dos *Claudii*, e nos efeitos de um constante exercício excepcional do poder, que passaria agora a ser absoluto. Acrescia o impacto do afastamento humilhante e perigoso em Rodas, relacionado com os sinais de crueldade demonstrados ao longo da carreira militar. Tal como Suetónio⁷⁵, Tácito parece valorizar a importância de Rodas na fixação dos traços da ira ressentida e da sua dissimulação através do discurso críptico e do isolamento, em linha com a interpretação do segundo e definitivo exílio insular: além de “recondere uoluptates”⁷⁶, “Rhodi secreto uitare coetus”⁷⁷, nomeadamente face às pressões da mãe, às intrigas resultantes da sua posição secundária perante os enteados Caio e Lúcio e às aventuras político-amorosas de Júlia.

Com frequência apareciam escritos ofensivos⁷⁸, por vezes no seu assento no Senado, reflexo, em última análise, da não aceitação por parte da oligarquia tradicional desta quebra da *aequalitas* em favor de um homem nada consensual, preconceito naturalmente favorável a um exagero nas críticas.

Antipático por temperamento – “Quae cuncta non quidem comi uia sed horridus ac plerumque formidatus retinebat”⁷⁹ –, Tibério carecia totalmente

⁷⁵ Os relatos de Tácito, Suetónio e Díon fazem perceber que, fossem quais fossem as razões, alegadas ou verdadeiras – segundo Suetónio, terá afirmado cansaço e modéstia (“honorum satietatem ac requiem laborum praetendens”, *Vita Tiberii*, 10); para Díon, o desejo de se instruir (“παιδεύσεώς”, *Historia Romana*, 55, 9); Tácito usa a expressão “Rhodi specie secessus exul” (*Annales*, 1, 4), para depois atribuir a causa última às humilhações de Júlia (“nec alia tam intima Tiberio causa cur Rhodum abscederet”, *Annales*, 1, 53) –, e o parecer de Augusto e Lúvia, os boatos fervilhavam e Tibério estava assoberbado por intrigas mal intencionadas e até perigosas. Ao longo dos *Annales* são várias as situações em que o imperador mostra não ter esquecido quem o desprezou e quem o acarinhou nesse período. Suetónio assinala que, por influência das intrigas de Marco Lólio, a situação de Tibério se tornou muito difícil e o transformou num homem ainda mais reservado e dissimulado: “Enimvero tunc non priuatim modo, sed etiam obnoxium et trepidum egit mediterraneis agris abditus uitansque praeter nauigantium officia”, *Vita Tiberii*, 12. Díon, por seu lado, sublinha a vingança sobre os que o tinham desprezado, como o rei Arquelau (*Historia Romana*, 57, 17).

⁷⁶ Gregorio Marañón contesta a veracidade de tal transformação numa fase já avançada da sua vida e vê nesta parte da “leyenda negra” de Tibério uma “leyenda punitiva”, inventada pelos seus detractores (Marañón 1944: 84). Assinale-se a este propósito a expressão com que Tácito transmite a censura popular à atitude de Tibério face aos divertimentos: “nullis uoluptatibus auocatus”, *Annales*, 3, 37.

⁷⁷ *Annales*, 4, 57; “Tunc non priuatim modo, sed etiam obnoxium et trepidum egit mediterraneis agris abditus”, *Vita Tiberii*, 12.

⁷⁸ “Hunc quoque asperauere carmina incertis auctoribus uulgata in saeuitiam superbiamque eius et discordem cum matre animum.”, *Annales*, 1, 72. Suetónio refere exemplos semelhantes (*Vita Tiberii*, 59). Tibério tinha muita dificuldade em suportar este tipo de humilhações.

⁷⁹ *Annales*, 4, 7. O contexto desta caracterização é a descrição da forma como Tibério geria os assuntos correntes do estado: competente, mas desprovido de *comitas* a tal ponto que causava terror. Gregorio Marañón classifica a antipatia como a principal causa da “tremenda

da prudência camaleónica de Augusto no referente ao aproveitamento político dos divertimentos públicos. É frequentemente apontado o facto de o povo se ressentir da sua ausência no teatro, da sua pouca generosidade na distribuição de presentes e organização de jogos – pois era avarento⁸⁰ –, de um isolamento perigoso: “solus et nullis uoluptatibus auocatus maestam uigilantiam et malas curas exerceret.”⁸¹ Em sentido contrário, Tácito chega a comentar que o seu filho Druso César, conhecido pelo sadismo e por uma vida boémia, era popular pelo facto de gostar de conviver socialmente em Roma⁸².

Ainda assim, é visível na obra de Tácito que a generalidade da população da *Vrbs* confiava no seu imperador. Várias vezes, por ocasião de vitórias militares ou grandes demonstrações de benemerência⁸³, o povo tentou aclamá-lo como *Pater Patriae*⁸⁴, o que ele nunca aceitou. Sintomaticamente, durante as sessões do Senado em que se preparou o processo contra Agripina e seu filho mais velho (ano 29), o povo ainda gritava que o instigador era Sejano e não o imperador⁸⁵. Com o avanço da repressão, sobretudo na sequência da queda do *praefectus*, o ódio popular, já antes manifesto e uma das causas principais da sua retirada para Capri⁸⁶, tornou-se geral e violento.

3.2. Tibério e o Poder: ambivalência emotiva

Reflectindo a perspectiva dos *equites*, sobretudo provinciais, a quem a ideia de lutas políticas na *Vrbs* causava calafrios, Veleio assinala que a morte de Augusto trouxera aos romanos o medo do regresso à instabilidade – “trepidatio”,

impopularidad” do imperador (1944: 264).

⁸⁰ “Pecuniae parcus ac tenax”, escreve Suetónio (*Vita Tiberii*, 46).

⁸¹ *Annales*, 3, 37.

⁸² *Annales*, 3, 34. O sadismo de Druso era notório e assustador, tendo ocasionado críticas do pai: “edendis gladiatoribus, quos Germanici fratris ac suo nomine obtulerat, Drusus praesedit, quamquam uili sanguine nimis gaudens; quod [in] uulgis formidolosum et pater arguisse dicebatur.” (*Annales*, 1, 76. Díon acrescenta a informação de que as espadas mais afiadas eram denominadas “drusianae” por esse motivo (*Historia Romana*, 57, 13).

⁸³ Tibério era generoso e proficiente para fazer face a desastres públicos, como um terramoto na Ásia (*Annales*, 2, 47) e, já nos anos finais do reinado (ano 36), com um incêndio em Roma, (*Annales* 6, 45).

⁸⁴ Logo no início do seu reinado essa pretensão popular foi recusada, sob o pretexto de modéstia.

⁸⁵ *Annales*, 5,4. Tibério tirou-lhes as ilusões pouco depois com uma carta ao Senado em que se queixava de o povo se ter amotinado contra ele.

⁸⁶ Como Tácito refere (*Annales* 4, 41-42), Sejano encenou o episódio que levou Tibério a abandonar Roma, pois conhecia as inseguranças do imperador e pretendia isolá-lo para melhor cumprir os seus desígnios. No processo de *maiestas* contra Votieno Montano, uma testemunha insistiu em repetir em voz alta, diante do senado, todos os insultos que o réu alegadamente proferira, o que chocou definitivamente Tibério. Em todo o caso, Tácito também aponta a pressão constante da ambiciosa Lívía como causa fundamental, pelo menos na opinião comum (“traditur”, 4, 57).

“confusio”, “metus”, “arto salutis exitiique confini”, são os termos usados –, e que Tibério era visto como o homem providencial que evitou uma nova guerra civil: “tantaque unius uiri maiestas fuit, ut nec pro bonis neque contra malos opus armis foret.” Todavia, Tibério não queria reinar, pois preferia manter-se igual aos outros: “ut potius *aequalem* ciuem quam eminentem liceret agere principem”.⁸⁷ Foi por isso obrigado pelo senado e pelo povo, “ueluti luctatio”, a aceitar o cargo, mostrando assim, em simultâneo, desprendimento do poder e submissão ao dever cívico de servir a *Res publica*: foi o único que gastou quase tanto tempo a recusar o principado, quanto outros a lutar por ele⁸⁸. Antes e depois de ser entronizado, mostrou-se sempre modesto, apesar da grandiosidade das suas vitórias militares⁸⁹, e respeitador das leis e magistraturas.

Mesmo insistindo, à semelhança de Valério Máximo⁹⁰, na majestosa superioridade de Tibério, Veleio faz comentários que parecem implicar receio perante as qualidades de outros potenciais concorrentes, e o consequente impacto emocional do exercício do Poder. As inseguranças começam no âmbito familiar, como se depreende da afirmação de que Tibério era mais belo do que o seu irmão, o imensamente popular Druso, cujo legado passou a Germânico: “nam pulchritudo corporis proxima fraternae [Tiberii...] fuit”.⁹¹ Parece ocorrer o mesmo com a insistência de Veleio quanto à igualdade com Augusto – “aequatus Augusto, ciuium post unum [...] et uere alterum rei publicae lumen et caput”⁹² –, como se atalhasse algum sentimento de inferioridade. Também as alusões ao estado de desleixo e desordem que se atingira no final do reinado de Augusto, corrigido proficientemente por Tibério⁹³, parece visar uma desmitificação da suposta perfeição do padrao divinizado. Quanto a Lívia, o comentário ao efeito da sua recente morte – “Cuius temporis aegritudinem auxit amissa mater” – enquadrando-a nos eventos que mais o marcaram, parecem tentar reabilitá-la e rebater as histórias sobre a péssima relação dos dois, marcada pela humilhante exigência de controlo do poder da formidável imperatriz, “cuius potentiam *nemo* sensit nisi aut leuatione periculi aut accessione dignitatis.”⁹⁴ Contudo, a expressão “leua-

⁸⁷ Itálicos meus.

⁸⁸ *Historiae Romanae*, 2, 124.

⁸⁹ *Historiae Romanae*, 2, 122.

⁹⁰ “Cuius caelesti prouidentia” (*Facta et dicta memorabilia*, 1, 0).

⁹¹ *Historiae Romanae*, 2, 97.

⁹² *Historiae Romanae*, 2, 99.

⁹³ “Horum sedecim annorum opera quis cum ingerantur oculis animisque omnium, partibus eloquatur? [...] 2 Reuocata in forum fides, summota e foro seditio, ambitio campo, discordia curia, sepultaeque ac situ obsitae iustitia, aequitas, industria ciuitati redditae; accessit magistratibus auctoritas, senatui maiestas, iudiciis grauitas; compressa theatralis seditio, recte faciendi omnibus aut incussa uoluntas aut imposita necessitas.”, *Historiae Romanae*, 2, 126.

⁹⁴ Itálicos meus, *Historiae Romanae*, 2, 130.

tionem periculi” acaba por lançar uma sombra tétrica sobre o regime de Tibério, evocando as palavras que Tácito usará anos depois⁹⁵.

A abordagem da revolta das legiões da Germânia e Panónia, ocorrida em reacção à morte de Augusto, permite a Veleio fazer, no meio dos elogios à fidelidade de Germânico⁹⁶, uma crítica muito subtil ao jovem general, ao apontar a “prisca antiquaque seueritate” usada por Druso César⁹⁷. Germânico é todavia apresentado de forma positiva⁹⁸ e na perspectiva dos afectos de Tibério, que o formou para a guerra e a administração e o premiou⁹⁹. O desgosto sentido pelo imperador com a sua morte é por isso integrado no contexto das perdas sofridas, talvez para afastar as suspeitas de conivência no seu alegado assassinio¹⁰⁰. Quanto a outros rivais, Veleio apresenta a sua impressão negativa sobre os jovens herdeiros de Augusto, Gaio e Lúcio¹⁰¹, destacando-se o primeiro, com quem tinha privado como oficial, tal como critica M. Lólio, a velha Némesis de Tibério¹⁰², cuja morte “laetati homines”.¹⁰³

Veleio não chega a falar do isolamento em Capri, mas fornece uma explicação

⁹⁵ “Ceterum ex eo praerupta iam et urgens dominatio: nam incolumi Augusta erat adhuc perfugium, quia Tiberio inueteratum erga matrem obsequium neque Seianus audebat auctoritati parentis antire.” *Annales*, 5, 1.

⁹⁶ “Defuitque, qui contra rem publicam duceret, non qui sequerentur.” *Historiae Romanae*, 2, 125.

⁹⁷ “Magna in bello Delmatico experimenta uirtutis in incultos ac difficilis locos praemissus Germanicus dedit”; “defuitque, qui contra rem publicam duceret, non qui sequerentur.” *Historiae Romanae*, 2, 116 e 125.

⁹⁸ “Quo quidem tempore ut pleraque non ignaue Germanicus”, “Sed haec omnia ueteris imperatoris maturitas, multa inhihentis, aliqua cum grauitate pollicentis.” *Historiae Romanae*, 2, 125.

⁹⁹ “Quibus praeceptis instructum Germanicum suum imbuimque rudimentis militiae secum actae domitorem recepit Germania! Quibus iuuentam eius exaggerauit honoribus, respondente cultu triumphii rerum, quas gesserat, magnitudini! [...] Quanto cum honore Germanicum suum in transmarinas misit prouincias!” *Historiae Romanae*, 2, 129.

¹⁰⁰ “Ut ad maiora transcendam, quamquam et haec ille duxit maxima, quid, ut iuuenes amitteret filios?” *Historiae Romanae*, 2, 130.

¹⁰¹ Gaio é ingénuo (“Deinde Gaius ingressus prima parte introitus prospere rem gessit; mox in conloquio, cui se temere crediderat, circa Artageram grauiter a quodam, nomine Adduo, uulneratus, ex eo ut corpus minus habile, ita animum minus utilem rei publicae habere coepit.”) e presa fácil da lisonja (“Nec defuit conuersatio hominum uitia eius adsentatione alentium (etenim semper magnae fortunae comes adest adulatio), per quae eo ductus erat, ut in ultimo ac remotissimo terrarum orbis angulo consensescere quam Romam regredi mallet.”) (*Historiae Romanae*, 2, 102). A fuga tentada pelo jovem César torna mais compreensível a postura de Tibério, tomada depois de muitos anos de serviço público.

¹⁰² Os termos que designam os defeitos apontados a M. Lólio são conspícuos: “Sed dum in hac parte imperii omnia geruntur prosperrime, accepta in Germania clades sub legato M. Lollio, homine in omnia pecuniae quam recte faciendi cupidior et inter summam *uitiorum dissimulationem* uitiosissimo, amissaque legionis quintae aquila uocauit ab urbe in Gallias Caesarem.” *Historiae Romanae*, 2, 97 (itálicos meus).

¹⁰³ *Historiae Romanae*, 2, 102.

para o exílio em Rodas que parece emanar do próprio Tibério: com “mira quadam et incredibili atque inenarrabili pietate”, ele temia que o seu próprio esplendor fosse um obstáculo para as carreiras dos jovens netos de Augusto, mas desculpou-se perante o imperador com a necessidade de descansar, usando de *dissimulatio* – “dissimulata causa”¹⁰⁴...

Os incontornáveis processos de *maiestas*, já rotineiros e com casos muito chocantes em 29, de que avultava a recente prisão da família de Germânico¹⁰⁵, não são esquecidos. Contudo, Veleio utiliza um ângulo afectivo, decerto correspondente ao ponto de vista de Tibério, sublinhando a dor e vergonha que lhe causaram, e enquadrando-os como clímax numa exposição de ingratidões – “quid hic meruit?” – do destino.

Veniendum ad erubescenda est. Quantis hoc triennium, M. Vinici, doloribus laceravit animum eius! Quam diu abstruso, quod miserrimum est, pectus eius flagrauit incendio, quod ex nuru, quod ex nepote dolere, indignari, erubescere coactus est.¹⁰⁶

O historiador enfatiza o lado emotivo da experiência do Poder ao assinalar a ira – “pectus eius flagrauit incendio”, “indignari”–, a dor – “dolere” – e a vergonha – “erubescere” – causadas pelo comportamento de familiares tão próximos. A responsabilidade, todavia, não é dele: “coactus est”, por mortais e imortais, implicitamente, a usar de violência para preservar a paz.

A dramatização emotiva do valor da estabilidade, personificado por Tibério, é comum a Valério Máximo, que define o imperador como “princeps parensque noster”, “auctor ac tutela nostrae incolumitatis”, atribuindo-lhe ainda uma dimensão divina¹⁰⁷. Estão também justificados todos os meios usados pela sua “salutari dextera” para proteger a *Res publica*¹⁰⁸.

É sobretudo na prosopografia final¹⁰⁹ que Tácito assinala as dificuldades

¹⁰⁴ *Historiae Romanae*, 2, 99.

¹⁰⁵ Menciona apenas os processos de Escribónio Libo (um dos primeiros, de Setembro de 16), os de Sílio e Pisão (posteriores à morte de Druso César), e os recém-iniciados contra Agripina Maior e seu filho primogénito Nero – estes significativamente identificados pela relação familiar de *nurus* e *nepos*.

¹⁰⁶ *Historiae Romanae*, 2, 130.

¹⁰⁷ *Facta et dicta memorabilia*, 9, 111. Wardle considera que estes epítetos se devem ligar à “caelestis prouidentia” mencionada no prólogo e que Valério Máximo pretende que Tibério seja visto como “source of divine counsel.”, Wardle 2000, 491. Veleio não vai tão longe.

¹⁰⁸ Em todo este capítulo, Valério Máximo parece estar a referir-se à violenta supressão da conjura de Sejano (Wardle 2000: 491, n. 71), que “omni cum stirpe sua populi Romani uiribus obtritit etiam apud inferos, si tamen illuc receptus est, quae meretur supplicia pendit.”, *Facta et dicta memorabilia*, 9, 111.

¹⁰⁹ “Pater ei Nero et utrimque origo gentis Claudiae, quamquam mater in Liuiam et mox Iuliam familiam adoptionibus transierit. Casus prima ab infantia ancipites; nam proscriptum

experimentadas por Tibério antes de ascender ao trono, deixando a ideia de que tudo na sua vida foi condicionado pelo Poder. Além dos traumas de infância, resultantes do envolvimento do pai na luta entre Marco António e Octávio e da vontade deste último de casar com a sua mãe – “nam proscriptum patrem exul secutus, ubi domum Augusti priuignus introiit” –, é destacada a pressão dos familiares, voluntária ou não, contra e a favor do acesso de Tibério ao poder. É a mãe quem o coloca no trono, pairando a incerteza quanto ao real interesse que ele tinha nesse objectivo. Se bem que dificilmente o seu estatuto de enteado o retiraria da disputa pela sucessão de Augusto, é evidente que a atitude de Lívía fez recair no filho parte da percepção da culpa da guerra *Claudii-Julii*.

A lista de “multis aemulis” começa com a enorme popularidade do seu irmão, herdada por Germânico, apesar de nunca acompanhada de projectos de poder¹¹⁰. Na revolta dos exércitos da Germânia e subsequentes iniciativas militares de Germânico, a habitual prudência político-militar de Tibério¹¹¹ discordou discretamente da ânsia de glória do inexperiente general¹¹². No entanto, para a excitável opinião pública, os dados estavam lançados e a transferência do jovem

patrem exul secutus, ubi domum Augusti priuignus introiit, multis aemulis conflictatus est, dum Marcellus et Agrippa, mox Gaius Luciusque Caesares uiguere; etiam frater eius Drusus prosperiore ciuium amore erat. Sed maxime in lubrico egit accepta in matrimonium Iulia, impudicitiam uxoris tolerans aut declinans. Dein Rhodo regressus uacuus principis penatis duodecim annis, mox rei Romanae arbitrium tribus ferme et uiginti obtinuit. 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 obtectis libidinibus dum Seianum dilexit timuitue: postremo in scelera simul ac dedecora prorupit postquam remoto pudore et metu suo tantum ingenio utebatur.”, *Annales*, 6, 51.

¹¹⁰ Apesar do alegado ódio, apresentado por Suetónio (*Vita Tiberii*, 50), a maioria dos relatos aponta a existência de um profundo afecto entre Tibério e seu irmão Druso, patente na maratona feita para chegar ao seu leito de morte e na atitude no cortejo fúnebre. A maior prova disso é o facto de Valério Máximo ter tornado Tibério exemplo de amor fraterno (*Facta et dicta memorabilia*, 5, 5). Quanto aos primos-irmãos Germânico e Druso, também foi constante o afecto mútuo, ultrapassando as alegadas rivalidades entre Agripina e a jovem Lívía. Tácito, como outros historiadores, assegura sempre a boa-fé de Germânico em relação a Tibério – apesar da perplexidade face a uma atitude percebida como hostil (*Annales*, 2, 43) –, que mesmo no seu leito de morte pede prudência à mulher (*Annales*, 2, 72). Apesar das difíceis relações entre Agripina e Lívía (*Annales*, 1, 33), a presença física desta assegurou a sobrevivência da neta de Augusto: “tunc uelut frenis exoluti proruperunt missaeque in Agrippinam ac Neronem litterae quas pridem adlatas et cohibitas ab Augusta creditit uulgu: haud enim multum post mortem eius recitatae sunt. uerba inerant quaesita asperitate.”, *Annales*, 5, 3.

¹¹¹ Veja-se, por exemplo, a propósito dos sempre complexos dossiês orientais: “consiliis et astu res externas moliri, arma procul habere.”, *Annales*, 6, 32.

¹¹² De forma a concentrar a atenção das suas tropas revoltosas, Germânico lançou-se numa expedição de conquista, contra as instruções conservadoras de Tibério, que temia uma nova Teutoburg – e de facto o exército esteve perto de nova desgraça. O comportamento de Germânico durante a revolta fora também discutível, tendo ficado na memória a teatral cena da ameaça de suicídio, que não resultou como o esperado. Nestas atitudes, Tibério via o oposto do que considerava adequado (Shotter 2004: 39).

César para o Oriente, seguida do obscuro processo da sua morte, só poderia ser interpretado como uma conspiração assassina, urdida pelo imperador e pela sua mãe. A guerra Júlio-Claudiana prossegue então com Agripina Maior, ambiciosa como Lúvia Drusila, mas “nescia tolerandi”¹¹³, demasiado impulsiva e facilmente manipulável por Sejano. As suas atitudes e movimentações conspirativas, envolvendo os dois filhos mais velhos, redundaram numa tragédia digna de Ésquilo, protagonizada também por um Tibério idoso e exasperado com a dimensão das perdas e traições¹¹⁴.

Augusto, padrasto algo distante mas muito admirado, afigura-se como profundamente marcante, em vida e depois, pela sua dimensão sobre-humana de estadista e pela capacidade de o humilhar desde além-túmulo através da verbalização da quase repugnância que sentia pelos defeitos de Tibério. Segundo alguns, a revelação de cartas críticas, feita cirurgicamente por Lúvia para se vingar do afastamento do poder, foi o detonador da fuga para Capri, numa série de motivos que mostram que Tibério não suportava a pressão da hostilidade gerada pela sua posição suprema, acrescida agora pela sua decadência física¹¹⁵. Lúvia, “mater impotens”¹¹⁶ que lhe impôs o destino imperial, obrigando-o a suportar episódios tão traumáticos como a humilhação do pai e o divórcio de Vipsânia¹¹⁷, acaba assim por ser o *aemulus* mais marcante.

Fora do círculo familiar, várias personalidades do meio senatorial foram sentidas como *aemuli* pessoais. Asínio Galo foi um caso exemplar entre os vários mencionados por Tácito, comprovando que o imperador receava ameaças à sua posição e não esquecia afrontas recebidas¹¹⁸.

Da relação com os *aemuli* ressalta o paradoxo subjacente ao exercício do poder por parte de Tibério: “ambiguus imperandi”¹¹⁹, detesta a exposição pública,

¹¹³ *Annales*, 3, 1.

¹¹⁴ Sublinhe-se o dramatismo de cenas íntimas, como a visita de Tibério a uma Agripina doente e deprimida pela solidão; a interpelação violenta feita por Agripina ao imperador depois de um sacrifício, a que ele responde com um verso trágico grego; a recusa em comer uma maçã.

¹¹⁵ *Annales*, 4, 5; e Suetónio, *Vita Tiberii*, 51.

¹¹⁶ *Annales*, 5, 1.

¹¹⁷ Desde os famosos presságios, Lúvia usou o filho como “un hombre que incubado por el calor de sus deseos fuera para ella el instrumento de su afán de gobernar el mundo”, Marañón 1944: 44. O divórcio de Vipsânia foi “una de las profundas tragedias de la vida íntima del futuro emperador, quién sabe si la mayor de todas.”, Marañón 1944: 59.

¹¹⁸ Tácito salienta o facto de Galo ter casado com Vipsânia (*Annales*, 1,12) e ser um dos que Augusto sinalizara como potencial *princeps* pela ambição (1, 13). Gregório Marañón explora longamente esta questão (1944: 59-65).

¹¹⁹ Tácito explora os primeiros actos de Tibério após o falecimento de Augusto como representativos da sua complexa e problemática personalidade e sublinha os seus gestos dissimulados de controlo do poder, aterrado com a possibilidade de Germânico o destronar: “Tiberius cuncta per consules incipiebat, tamquam uetere re publica et ambiguus imperandi [...] sed defuncto Augusto signum praetoriis cohortibus ut imperator dederat; excubiae, arma,

como a fuga para Rodas indicara, mas tem pavor de perder o domínio que ele proporciona. A reinstauração dos processos de lesa-majestade e subsequente protecção dos delatores demonstra esse facto. Por consequência, o seu desprendimento e republicanismo ostensivos – “se non toti rei publicae parem”¹²⁰ – são interpretados como sinal de dissimulação e, por isso, de hipocrisia. Apesar do esforço inicial, verifica-se uma erosão progressiva na capacidade de resistência de Tibério face ao desgaste provocado pela interacção com a hostilidade de muitos, acompanhada pelas sucessivas mortes e conspirações de familiares. Em última análise, o Poder é nefasto para Tibério, mesmo se visto, à maneira de Veleio, como um sacrifício desinteressado e incompreendido em prol da coisa pública.

3.2.1. Tibério, o dissimulador

A necessidade imperiosa sentida pelo seu “occultum pectus”¹²¹ de esconder as suas intenções e emoções, sobretudo em questões que o afectavam, levou Tibério a cultivar a dissimulação – interpretação taciteana corroborada por Suetónio¹²² e Dión, que vêem nela o traço definidor da sua personalidade¹²³. A *dissimulatio*

cetera aulae; miles in forum, miles in curiam comitabatur. litteras ad exercitus tamquam adepto principatu misit, nusquam cunctabundus nisi cum in senatu loqueretur. causa praecipua ex formidine, ne Germanicus, in cuius manu tot legiones, immensa sociorum auxilia, mirus apud populum fauor, habere imperium.”, *Annales*, 1, 7. Outro sinal evidente foi a rápida implementação da lei de lesa-majestade, com um âmbito que nunca tinha tido (*Annales*, 1,72).

¹²⁰ *Annales*, 1, 12.

¹²¹ *Annales*, 4, 52.

¹²² Suetónio põe a tónica na dissimulação de defeitos morais e de carácter: a “diritas” (*Vita Tiberii*, 21) a “sacuitia”, os “uitia”, sempre latentes: “Saeua ac lenta natura ne in puero quidem latuit; quam Theodorus Gadareus rhetoricae praeceptor et perspexisse primus sagaciter et assimilasse aptissime uisus est, subinde in obiurgando appellans eum, id est lutum a sanguine maceratum. Sed aliquanto magis in principe eluxit, etiam inter initia cum adhuc fauorem hominum moderationis *simulatione* captaret.”, *Vita Tiberii*, 57. O refúgio em Capri permitiu-lhe deixar de dissimular: “cuncta simul uitia male diu *dissimulata* tandem profudit.” (*Vita Tiberii*, 42). (itálicos meus); mas foi a revelação do assassinio do seu filho Druso, na sequência da queda de Sejano, o detonador da explosão final da crueldade (*Vita Tiberii*, 62). Entretanto, usava da dissimulação em situações algo caricatas, mas indiciadoras do seu apego ao poder, como o fingimento de doença para adiar uma eventual conspiração de Germânico (*Vita Tiberii*, 25).

¹²³ Logo ao iniciar a sua abordagem de Tibério, Dión analisa longamente a natureza particular (“ιδιωτάτη”, *Historia Romana*, 57, 1, 1) do imperador, definindo-o pela dissimulação (ele pensava que um príncipe nunca devia revelar o que sentia: “τό τε σύμπαν οὐκ ἤξιόν τὸν αὐταρχοῦντα κατάδηλον ὦν φρονεῖ εἶναι: ἕκ τε γὰρ τοῦτου πολλά καὶ μεγάλα πταίεσθαι”, 57,1,2), que o tornava imprevisível até na imprevisibilidade, e pela crueldade com que se vingava dos que o contradiziam ou adivinhavam o seu pensamento, pois considerava que todos eram como ele. Para o historiador de Niceia, esta “ιδιωτάτη” condicionou totalmente o seu governo, desde o momento em que foi declarado herdeiro imperial pelo testamento de Augusto, como demonstra nos capítulos subsequentes (“τοιούτος οὖν δὴ τις ὦν”, 57, 2, 1). O Senado ficou assim prisioneiro de um exercício de adivinhação com efeitos sempre potencialmente fatais, porque Tibério odiava quer os que reagiam à sua vontade verdadeira,

é expressa de muitas formas, inclusivamente no hermetismo estudado das suas intervenções, orais ou escritas, que deixavam os senadores sem saber o que ele pretendia. Tibério parecia orgulhar-se desse hermetismo – “Nullam acque Tiberius, ut rebatur, ex uirtutibus suis quam dissimulationem diligebat: eo aegrius accepit recludi quae premeret”¹²⁴ – que foi uma das causas fundamentais da sua dificuldade de relação com o senado e da “adulatio sordida”¹²⁵ que condicionava a coisa pública: “at patres, quibus unus metus si intellegere uiderentur.”¹²⁶

Na obra de Veleio, a dissimulação é tacitamente irrelevante por omissão, pois importa-lhe destacar o sofrimento silencioso do imperador, de que escritor é porta-voz, perante as ingratidões de que foi vítima. Dotado de virtudes exemplares, o Tibério de Veleio apenas simulou cansaço para se retirar para Rodes e abrir espaço aos enteados. Mantido em silêncio aparentemente devido à concepção das *Historiae Romanae*, fica-se com a impressão que se trata também de uma opção do autor, interessado em simbolizar o estoicismo de Tibério – mais uma demonstração da sua absoluta entrega ao serviço público.

É por isso que Veleio, cuja *auctoritas* se baseia no “vi claramente visto” e na longa experiência de soldado e magistrado, assume a exposição emotiva das suas mágoas e vergonha quanto às ingratidões e traições de parentes e amigos. Assim, reforça a ideia da nobreza dos sentimentos do imperador, que parecem reconhecidos pela maioria dos que são mencionados na obra, particularmente aqueles que com ele conviveram na vida militar e o vêem como símbolo do “labor de sustentación de la república, trasunto político de la norma de conducta del buen soldado.”¹²⁷

Mais uma vez, as *Historiae Romanae* defendem que nunca houve qualquer contestação popular à entronização de Tibério, general e magistrado respeitado e amado, e apenas casos isolados, pertencentes à elite e à própria família imperial, hostilizaram o imperador. O balanço dos 16 anos de reinado já decorridos, inserido nos capítulos finais da obra, serve para confirmar isso mesmo¹²⁸. Neles, Veleio parece ir ao encontro das críticas e apresentar os acontecimentos do ponto de vista de Tibério, nomeadamente nos processos de *maiestas*: o critério é, de novo, a manutenção da estabilidade, que justifica a súplica aos deuses com que

quer os que reagiam à aparente (“καὶ διὰ τοῦτο τοὺς μὲν τῆς ἀληθείας τοὺς δὲ τῆς δοκίσεως ἕνεκα ἤχθαιρε.”, 57, 1, 6).

¹²⁴ *Annales*, 4,71.

¹²⁵ *Annales*, 3,65.

¹²⁶ *Annales*, 1,11.

¹²⁷ Sánchez 2001: 16.

¹²⁸ O relato cronológico, terminado abruptamente com a referência à revolta das legiões ocorrida no ano 14, é concluído por um balanço elogioso dos até então dezasseis anos de reinado de Tibério nos capítulos 126-130, com uma interrupção nos 127-128 para justificar e elogiar a posição de Sejano; o último capítulo constitui uma súplica aos deuses.

termina: “protegit hunc statum, hanc pacem, hunc principem”.¹²⁹

Embora Veleio não a mencione, a aprovação da entronização pelo Senado, etapa essencial para o legalista Tibério¹³⁰, era *per se* paradoxal e complexa, acrescentando que o novo *princeps* desejava obter o poder absoluto sem que percebessem a sua vontade. Mas tornava-se ainda mais complicada por expor a sua emotividade e lentidão expressiva¹³¹ ao pensamento ágil e à pirotecnia verbal de alguns senadores. No relato de Tácito, essa histórica sessão de Setembro de 14 marcou também o início de uma relação gradualmente difícil com o Senado, pautada pela incomunicabilidade e, devido à lei de lesa-majestade, pelo servilismo.

A troca de palavras com o imprudente Asínio Galo expõe, simultaneamente, a emotividade excessiva¹³² de Tibério – “percussus inprouisa interrogatione [...] dein collecto animo” – e a propensão para a ira ressentida¹³³, quando se sente visado intempestivamente ou percebe que as suas intenções foram descobertas: Galo “uultu offensionem coniectauerat”, mas nem com um discurso lisonjeador “iram eius leniuit”, e acabará preso e morto anos depois¹³⁴.

A dissimulação do seu lado emotivo transparece também no escrúpulo cívico legalista que o levava a assumir um estoicismo absurdo face às suas tragédias pessoais e a sentir a obrigação de as esconder da vida pública. Quando emoções positivas o dominam, logo a autocensura o controla, em conformidade com um modelo de comportamento que ele criou para si, mostrando um desfasamento absoluto e nunca transposto em relação aos demais. É exemplo pungente desse modo de proceder a reacção à morte e funeral do seu filho Druso: começou por afectar uma frieza – “nullo metu an ut firmitudinem animi ostentaret” – a que se julgava obrigado, mesmo diante do Senado e do povo, alegando “se tamen fortiora solacia e complexu rei publicae petiuisse”. Numa aparente cedência à sua dor de pai, proferiu depois um discurso emotivo, apontando as suas perdas familiares, e, tendo mandado trazer os filhos de Germânico, que apresentou e recomendou ao Senado, apelou:

¹²⁹ *Historiae Romanae*, 2, 131.

¹³⁰ Levick 1999: 75-81.

¹³¹ Estas características exasperavam Augusto, segundo Suetónio: “Scio uulgo persuasum quasi egresso post secretum sermonem Tiberio uox Augusti per cubicularios excepta sit: “Miserum populum R., qui sub tam lentis maxillis erit.” (*Vita Tiberii*, 21).

¹³² Que ele sente, desde menino, ter de controlar, tornando-se, segundo Pierre Somville, um “émotif rentrée” (Somville 2002: 91).

¹³³ Marañón sublinha a dificuldade de Tibério, como “resentido tímido”, aceitar ser contrariado (1944: 26-27 e 272).

¹³⁴ *Annales*, 6,23.

Erepto Druso preces ad uos conuerto disque et patria coram obtestor: Augusti pro nepotes, clarissimis maioribus genitos, suscipite regite, uestram meamque uicem explete.¹³⁵

Todos os presentes se emocionaram, atingindo-se uma inédita comunhão de sentimentos: “Magno ea fletu et mox precationibus faustis audita”. De imediato, porém, caiu nos seus lugares-comuns sobre o regresso à República – algo que Tácito não consegue perceber:

Ac si modum orationi posuisset, misericordia sui gloriaque animos audientium impleuerat: ad uana et totiens inrisa reuolutus, de reddenda re publica utque consules seu quis alius regimen susciperent, uero quoque et honesto fidem dempsit.¹³⁶

Tibério pratica actos reveladores de bondade, visíveis sobretudo na forma moderada (“prudens moderandi”) e profissional com que trata questões que não o ferem pessoalmente (“propria ira”), muitas das quais deixa à decisão do Senado. Consegue ser racional e humano e afirmar bons princípios, mas depois não é capaz de segui-los de uma forma constante¹³⁷. Comentando a inesperada decisão de perdoar Gaio Comínio, a pedido do irmão, num processo de *maiestas*, Tácito mostra a sua perplexidade – “quo magis mirum habebatur” – com o facto de Tibério insistir no Mal, apesar da glória resultante do Bem, sendo para mais obcecado com o receio do “odium” do povo e conseguindo expressar-se melhor quando era espontâneo e bondoso: “compositus alias et uelut eluctantium uerborum, solutius promptiusque eloquebatur quotiens subueniret”.¹³⁸ Esta incapacidade de ser persistentemente sincero consigo mesmo constitui uma das bases da tragicidade de Tibério.

3.2.2. Tibério trágico

Ao terminar a obra em 29, o relato de Veleio não inclui a parte do reinado de Tibério mais dramática e marcante na sua reputação. Mesmo assim, vislumbra-se uma aura de tragicidade assente na ideia das injustiças sofridas por este *tantus dux quantus princeps*, vítima de tantas traições e perdas, acentuadas no último triénio. A emotividade está subjacente sobretudo às referências exclamativas às suas perdas familiares e aos mais sonantes casos de lesa-majestade, vistos

¹³⁵ *Annales*, 4, 8.

¹³⁶ *Annales*, 4, 9. A reacção adulatora das instituições para com os filhos de Germânico, na sequência do discurso de Tibério, terá consequências fatais para os jovens.

¹³⁷ É o caso da determinação “non ex rumore statuendum”, que ele, ao insistir na protecção aos delatores, não é naturalmente capaz de manter, *Annales*, 3, 69.

¹³⁸ *Annales*, 4, 31.

na perspectiva do sofrimento imposto a Tibério pela ingratidão de tantos, do mesmo sangue ou não. Indignado e dirigindo-se a Vinício em busca de concórdia – “Quantis hoc triennium, M- Vinici, doloribus laceravit animum eius!” –, Veleio increpa os deuses – “audeo cum deis queri” – por terem infligido tantos sofrimentos a Tibério: “quid hic meruit?”¹³⁹, é a questão. A *hybris* retórica de Veleio resolve-se com a prece final aos deuses de Roma para protegerem Tibério e o seu regime de paz¹⁴⁰.

Voto finiendum uolumen est. Iuppiter Capitoline, et auctor ac stator Romani nominis Gradiue Mars perpetuorumque custos Vesta ignium et quidquid numinum hanc Romani imperii molem in amplissimum terrarum orbis fastigium extulit, uos publica uoce obtestor atque precor custodite, seruare, protegite hunc statum, hanc pacem, hunc principem.¹⁴¹

A figura construída por Tácito tem desde o seu início uma dimensão trágica: a de um homem a quem a tendência para a dissimulação impede de ser feliz. Escrevendo sete décadas depois, o historiador sabe até onde Tibério e a *Res publica* foram conduzidos, o que condiciona o seu olhar. Assim, a escuridão final é retrospectivamente lançada sobre as primeiras ocorrências e é insistentemente apontado que os traços negativos sempre existiram e se foram notando mais com o tempo, pois Tibério foi deixando de os esconder à medida que desapareciam as pessoas que, de algum modo, o travavam. O dramatismo vai-se, por isso, intensificando, até se transformar na tragédia solitária dos seus últimos dias.

A morte do filho, no nono ano do reinado, teve um grande impacto, e, segundo Tácito, marcou a mudança do seu governo, pois passou a manifestar-se mais abertamente a sua *saevitia*¹⁴², habilmente explorada por Sejano. Outras mortes foram retirando os últimos impedimentos à sua crueldade, como a

¹³⁹ “3 Si aut natura patitur aut mediocritas recipit hominum, audeo cum deis queri: quid hic meruit, primum ut scelerata Drusus Libo iniret consilia? Deinde ut Silium Pisonemque tam infestos haberet, quorum alterius dignitatem constituit, auxit alterius? Ut ad maiora transcendam, quamquam et haec ille duxit maxima, quid, ut iuuenes amitteret filios? Quid, ut nepotem ex Druso suo? Dolenda adhuc retulimus: 4 ueniendum ad erubescenda est. Quantis hoc triennium, M- Vinici, doloribus laceravit animum eius! Quam diu abstruso, quod miserrimum est, pectus eius flagrauit incendio, quod ex nuru, quod ex nepote dolere, indignari, erubescere coactus est. Cuius temporis aegritudinem auxit amissa mater, 5 eminentissima et per omnia deis quam hominibus similior foemina, cuius potentiam nemo sensit nisi aut leuatione periculi aut accessione dignitatis.” *Historiae Romanae*, 2, 130.

¹⁴⁰ “Hunc statum”, apologia do principado, opõe-se directamente ao “uerso ciuitatis statu” de Tácito (*Annales*, 1, 4).

¹⁴¹ *Historiae Romanae*, 2, 131.

¹⁴² “Donec morte Drusi uerterentur.”, *Annales*, 4, 7. Mas outras mortes de familiares e amigos irão tirando gradualmente as peias, até à explosão final na sequência da queda de Sejano e da descoberta das traições por este planeadas e realizadas.

prosopografia final indica, e as revelações sobre o envolvimento do favorito na morte de Druso lançaram Tibério numa vingança brutal, que ainda acentuou a sua angústia. Este constante mal-estar, nunca aliviado pelo poder e pelo isolamento, aumentado pelo remorso e pela consciência do quanto era odiado, leva-o a vaguear, “*ambiens patriam et declinans*”¹⁴³, nas proximidades de Roma, sem nunca ter coragem para entrar, mas simulando que o faria:

Caesar tramisso quod Capreas et Surrentum interluit freto Campaniam praelegebat, ambiguus an urbem intraret, seu, quia contra destinauerat, speciem uenturi simulans. Et saepe in propinqua degressus, aditis iuxta Tiberim hortis, saxa rursum et solitudinem maris repetiit pudore scelerum et libidinum.¹⁴⁴

E, como que pedindo ajuda, a confessar ao Senado o seu desespero:

Insigne uisum est earum Caesaris litterarum initium; nam his uerbis exorsus est: ‘quid scribam uobis, patres conscripti, aut quo modo scribam aut quid omnino non scribam hoc tempore, di me deaeque peius perdant quam perire me cotidie sentio, si scio.’ Adeo facinora atque flagitia sua ipsi quoque in supplicium uerterant. Neque frustra praestantissimus sapientiae firmare solitus est, si recludantur tyrannorum mentes, posse aspici laniatus et ictus, quando ut corpora uerberibus, ita saeuitia, libidine, malis consultis animus dilaceretur. Quippe Tiberium non fortuna, non solitudines.¹⁴⁵

Todavia, nada mudou. A paixão da vingança torna-se absoluta e realiza-se mesmo à custa da sua própria humilhação: para espezinhar o seu sobrinho-neto Druso, morto à fome nas masmorras do palácio imperial, manda ler o diário em que mandara registar a sua agonia e os insultos com que acusou Tibério da destruição da sua família. O Senado nunca assistira a tal horror e Tácito atinge o nível mais alto do dramatismo psicológico, sublinhando como tanto o âmbito privado como o público tinham sido arrastados para a abjeção pela personalidade de Tibério – afinal o ponto de chegada na demonstração dos males do Principado:

Quin et inuectus in defunctum probra corporis, exitiabilem in suos, infensum rei publicae animum obiecit recitarique factorum dictorumque eius descripta per dies iussit, quo non aliud atrocius uisum: adstitisse tot per annos, qui uultum, gemitus, occultum etiam murmur exciperent, et potuisse auum

¹⁴³ *Annales*, 6, 15.

¹⁴⁴ *Annales*, 6, 1.

¹⁴⁵ *Annales*, 6, 6.

audire, legeret, in publicum promere, uix fides...¹⁴⁶

No final, o *animi rigor* venceu: quase octogenário e já moribundo, mas ainda errante e dissimulado, tentou enganar o médico com uma exibição de força que lhe apressou a morte, ironicamente, numa *villa* de Luculo:

Iam Tiberium corpus, iam uires, nondum dissimulatio deserebat: idem animi rigor; sermone ac uultu intentus quaesita interdum comitate quamuis manifestam defectionem tegebat.¹⁴⁷

4. EXPLICAR TIBÉRIO

Na que me parece ainda ser, mais de 75 anos volvidos, a mais profunda análise do imperador – *Tiberio: historia de un resentimiento* –, Gregório Marañoñ explica a razão de ser quer da sua fascinante ambivalência, quer das interpretações antagónicas: Tibério não era de uma peça só.

En estas alternativas del pensamiento histórico sobre Tibério se advierte, sobre todo, el prejuicio [...] del mito del héroe representativo, es decir, de la preocupación del carácter arquetípico y de una pieza.

Si hay un hombre cuya vida sea ejemplo de alternativas y de cambios en la conciencia y en la conducta; ejemplo de personalidad construida, no con material uniforme, sino con fragmentos diversos y contradictorios, ese hombre es Tiberio.¹⁴⁸

A combinação de “técnico excelente com un alma perversa”¹⁴⁹ foi evoluindo com o impacto dos efeitos do exercício do poder: “a medida que su resentimiento fermentaba, el turbio reverso passional de su personalidad iba, poco a poco, superando al claro anverso de su vida política”¹⁵⁰. A famosa prosopografia final de Tácito – que Marañoñ considera “el mejor experto del alma humana entre todos los historiadores de la época”¹⁵¹ – é assim uma síntese e explicação lúcida da paradoxal personalidade do imperador.

Segundo Marañoñ, Tibério foi um homem sumamente trágico¹⁵², cuja existência aventureira foi ainda mais condicionada pela sua vida interior. A falta de autoconfiança, o receio dos outros que justifica a dupla fuga insular – “asilo de

¹⁴⁶ *Annales*, 6, 24.

¹⁴⁷ *Annales*, 6, 50.

¹⁴⁸ Marañoñ 1944: 23-24.

¹⁴⁹ Marañoñ 1944: 271.

¹⁵⁰ Marañoñ 1944: 271.

¹⁵¹ Marañoñ 1944: 80.

¹⁵² Marañoñ 1944: 290.

los que han naufragado en el continente”¹⁵³ – e, sobretudo, a ausência de generosidade¹⁵⁴, resultaram num inextinguível ressentimento.

La pasión del resentimiento [...] explica la doble personalidad de Tiberio ante la Historia y la explosión final de su crueldad, tal vez superada por otros tiranos, pero pocas veces más odiosa que la suya.¹⁵⁵

Mais recentemente, Pierre Somville viu, não no ressentimento – para ele um efeito secundário¹⁵⁶ – mas no excesso de emotividade de Tibério, recalcada desde a mais tenra infância por uma mãe abusiva, a explicação central. A *dissimulatio* é também uma variante deste “déplacement pulsional, [...] un refuge, par lateralization”¹⁵⁷, materializada num desejo de isolamento cujo clímax foram os exílios insulares. A sua calma superficial esconde um homem “ombrageux, imprévisible, impénétrable et hautain”¹⁵⁸. Mas, mais tarde ou mais cedo, essa pulsão poderá emergir, “provoquant alors, pour le pire, tel acte dévastateur ou apparemment absurde”¹⁵⁹.

Tibério César é pouco carismático mas complexo num nível tão inesperado que não pode ignorar-se: que líder de um império tão poderoso e esplendorosamente ritualizado se refugia numa ilha? As perspectivas aparentemente antagónicas de Veleio e Tácito acabam por convergir na afirmação de que a interacção da personalidade de Tibério – marcada pela emotividade e por traumas vários – com a oligarquia senatorial e a sua própria família, influiu profundamente no modo como exerceu o poder. Observado do ponto de vista algo maquiavélico do “utilitarismo”, Tibério foi um governante competente e bem-sucedido, apesar da antipatia pessoal e da tendência para o isolamento que o levou a depender de figuras como Sejano; do ponto de vista do impacto nos romanos mais próximos, foi um homem cuja insistência em exercer um poder absoluto para o qual, por fragilidades de personalidade, não estava habilitado – mas pelo qual era por isso mesmo irresistivelmente atraído –, causou danos difíceis de suportar. Assim, consoante os interesses de cada geração de estudiosos, Tibério será sempre avaliado de formas diferentes, mas a sua “leyenda” não é despicienda: é “merecida, y, por lo tanto, Historia también.”¹⁶⁰

¹⁵³ Marañón 1944: 280.

¹⁵⁴ Marañón 1944: 274.

¹⁵⁵ Marañón 1944: 295.

¹⁵⁶ Somville 2002: 88.

¹⁵⁷ Somville 2002: 88.

¹⁵⁸ Somville 2002: 89.

¹⁵⁹ Somville 2002: 88.

¹⁶⁰ Marañón 1944: 295.

BIBLIOGRAFIA

Activa

- Dion Cassius, *Historia Romana*, obra consultada in HODOI ELEKTRONIKAI (http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/dion_cassius_hist_rom)
- Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, obra consultada in HODOI ELEKTRONIKAI (http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/flavius_ant_judaiques).
- Suetone (1932-1981), *Vita Tiberii*. In *Vies des douze Césars*, trad. Henri Alioud. Paris: Les Belles Lettres.
- Tacite (1976-), *Annales*, trad. Pierre Wuilleumier, J. Hellegouarc'h. Paris: Les Belles Lettres.
- Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, obra consultada in Itinera Electronica (http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/valere_maxime)
- Velleius Paterculus, *Historiae Romanae*, obra consultada in Itinera Electronica (http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/velleius_hist_rom).

Crítica

- Bardon, F. (1956), *La littérature latine inconnue*, vol. II. Paris: Lib. C. Klincksieck.
- Bowen, E.P. (1913), "Did Tacitus in the Annals traduce the character of Tiberius?", *The Classical Weekly* 6.21: 162-166, acedido em 24/11/2014 in JSTOR.
- Linderski, J. (1993), "Mommsen and Syme: Law and Power in the Principate of Augustus", in Raaflaub, Kurt A., and Toher, M., *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and his Principate*, Oakland: University of California Press, 42-53.
- Marañón, G. (1944, 3ª ed), *Tiberio: historia de un resentimiento*. Buenos Aires.
- Mommsen, T. (1996), *A History of Rome under the Empire*, based on the lecture notes of Sebastian and Paul Hensel, 1882-6, German edition by Barbara and Alexander Demandt, English translation by Clare Krojzl, edited with the addition of a new chapter by Thomas Wiedmann. London and New York: Routledge.
- Sánchez Manzano, A. (2001), "Introducción", in Veleyo Patérculo, *Historia Romana*. Madrid, 7-41, acedido em 1/06/2016 in http://www.academia.edu/4966293/BIBLIOTECA_CL%C3%81SICA_GREDOS_284_VELEYO_PAT%C3%89RCULO.

- Shotter, D. (2004), *Tiberius Caesar*. New York: Routledge.
- Somville, P. (2002), “Psychographie de Tibère”, *L’antiquité classique*, 71, 2002: 85-92, acedido em 30/11/2014 in www.persée.fr.
- Syme, R. (1939), *The Roman Revolution*. Oxford: Clarendon Press.
- Voltaire (1763), *Traité sur la tolérance*. acedido em 30/05/2016 in athena.unige.ch/athena/voltaire/volt_tol.rtf.
- Voltaire (1817), *Oeuvres Complètes, Tome III*. Paris: Imprimerie Crapelet. Acedido em 31/05/2016 in <https://books.google.pt/books>
- Wardle, D. (2000), “Valerius Maximus on the Domus Augusta, Augustus, and Tiberius”, *Classical Quarterly* 50.2: 479-493.

(Página deixada propositadamente em branco)

II. LITERATURA E ARTES

(Página deixada propositadamente em branco)

THE SETTING OF EURIPIDES' *ANDROMACHE*: AN INQUIRY ABOUT THETIDEION¹

LUCIA MARIANI² (lucia.mariani@uniupo.it)
Università del Piemonte Orientale
Dipartimento di Studi Umanistici

ABSTRACT - This paper shows that Euripides' *Andromache* is set in Thetideion, a toponym whose precise 'nature' has been much discussed. Euripides uses the toponym "Thetideion" in reference to the cult of Thetis near Pharsalus: the paper tries to deal with this matter by paying a special attention to the presence and the role of Thetideion in the Euripidean drama and to other primary and secondary sources. The analysis of the sources leads to the conclusion that Thetideion was the name given by the Thesalian people both to a sanctuary to Thetis and to a little territory nearby Pharsalus. They chose that name in memory of the wedding between Peleus and Thetis.

KEYWORDS - Euripides; *Andromache*; Thetideion; setting; polis; sanctuary

Euripides' *Andromache* begins with a suppliant scene where Andromache goes to Thetis' shrine³ and asks her protection⁴. This beginning is common to the prologues of other Euripidean tragedies: a supplication⁵ is made to the altar of Zeus *agoraios* in the *Heraklides*; to the altar of Zeus in the *Heracles* and to the

¹ I would like to thank Professor Luigi Battezzato and Professor Michael Lloyd for their helpful comments. For the defects that remain, the full responsibility is mine.

² PhD student in "Linguaggi, storia e istituzioni".

³ Thetis was one of the Nereids, daughter of Nereus and Doris (e.g. Hes. *Th.* 240-244; Hom. *Il.* 1. 358; 18. 36; Pind. *P.* 3. 92; Apollod. 1. 11; for a general summary of the literary sources about the goddess see RE s.v. *Thetis*, coll. 218-221). In the *Iliad*, Thetis is a nurturing mother (*kourotrophos*) and protective deity (Slatkin 1991: 7), but she is also quite human (e.g. Griffin 1980: 190-191). The nurturing function of the goddess, symbolized by the image of the vegetal growth, as e.g. at Hom., *Il.* 18. 437-438, concerns the relationship between the goddess herself and the *kouros* (Slatkin 1991: 41, n. 26; Merkelbach 1971: 80; Vidal-Naquet 1968: 947-949). Thetis's *kourotrophic* function was discussed and compared with the one of Cheiron by E. Aston (2009).

⁴ According to Euripides, Thetis is the Nereid *par excellence*: he often underlines her leading role among her sisters and her strong relationship with the sea (Jouan 1966). This strong relationship is evident in her epithet θαλασσία, given by Euripides exclusively to her: *Andr.* 17; fr. 885 N: ὦ παῖ τῆς θαλασσίας θεοῦ (Matthiae 1829 ad fr. 199: *sermo spectat ad Achillem*; Kannicht ad loc.); almost analogous to this clause and always referred to Achilles, see also Eur. *IA* 836: ὦ θεᾶς παῖ ποντίας Νηρηΐδος; [Eur.] *Rh.* 974: πένθος τῆς θαλασσίας θεοῦ [scil. *Thetidos*]. Liapis 2012 ad loc. cites the parody of this verse made by Aristophanes at *Ran.* 840.

⁵ Among the recent works about the *biketeia*, for a complete introduction see Naiden 2006.

altar of Demeter in the *Supplices*. Moreover, the interest of Euripides for local cults is evident in many tragedies⁶: just to mention two of the most famous ones, the cult at Brauron is at the centre of the *Iphigeneia in Tauris*; the cult in the temple of Hera at Corinth is explained in the whole *Medea*⁷. The reliability of Euripides for the description of cults and *aitia* has been much discussed: on the one hand, there are some people who are completely sceptical about the content of Euripidean texts and think that the poet invented all his descriptions with no link with real cults⁸. On the other hand, this drastic position has been contrasted by some critics who think that the Euripidean descriptions can be trustworthy and are rooted in his contemporary reality⁹. This second point of view seems more balanced and shareable: the amount of lost materials and witnesses about the ritual practices is so huge that, even in the cases in which Euripides is our only source, it is wrong to assume that he invented all. On the contrary, Euripides created his own works and descriptions by following a principle of verisimilitude, i.e. by inventing and probably adding elements and details, but at the same time by referring to real cults and practices¹⁰.

In the case of *Andromache*, it is difficult to state whether Euripides referred to a real cult of Thetis or not: Euripides' mention of a sign of Thetis' cult is made just as an essential part of the setting of the play and not as a 'well-structured' cult. In the developing of this tragedy, it is indeed plain that Euripides is not interested in the cult of Thetis *per se*: he does not give any details about the cultic practices or the possible presence of priestesses¹¹. On the contrary, it seems that

⁶ For an overview about the relationship between Euripides and ancient Greek religion and cults see the ch. III of Sourvinou-Inwood 2003.

⁷ The description of local cults is also present in *Electra*, *Iphigeneia in Tauris*, *Medea*, *Helen*, *Erechtheus*, *Cretans* (Battezzato 2016: 4, with specific references).

⁸ Emblematic in this sense is Scullion 1999-2000.

⁹ Dunn 2000; Seaford 2009.

¹⁰ Battezzato 2016: 12.

¹¹ The form and content of Thetis' cult are unclear: in his *notae* on Apollod. 3. 13. 5, C. G. Heyne states that this cult was Thessalic and defines the goddess a *numen* ἔγχώριον [sc. of the country, rustic], *quod Achillis celebritate et ipsum celebrationem maiorem accepit*. In the ancient Greek world, in contrast with her key role in the mythology, the cult of Thetis was not well known: in addition to the single mention of the temple to Thetis in Laconia (Paus. 3. 14. 4-6, on which see Larson 2007: 69), Pausanias describes some other altars and *temene* on the seashores dedicated to the Nereids with Achilles (Paus. 2. 1. 8). Moreover, Herodotus records that some ritual practices to Thetis were celebrated at Cape Sepias where the Persians, having suffered heavy damage in a storm, sacrificed to her and the Nereids as local deities (Hdt. 7. 191. 2). It is suggestive to think about the fact that the cult in inland Pharsalus could resonate with the tradition – first attested in Hdt. 7. 129 – that Thessaly was once a sea (Mili 2015: 42; 176, n. 79). It is also possible that the fact that Thetis' cult, unlike those of the Olympian gods, remained geographically circumscribed, was linked with Thetis' status in the Homeric epic: "it may be the case that Thetis's stature in a local context is a factor in the *Iliad*'s reticence or indirectness of reference with respect to her power and prestige" (Slatkin 1991: 81).

the setting of the play and the temple dedicated to the deity are a kind of pretext for the building of the dynamics of the plot, a perfect tile of the whole mosaic of the play. The altar and statue of the goddess have a key scenic role¹² and the supplication to Thetis a specific meaning: at the end of the tragedy, Thetis will confirm her protective function by making her entrance *ex machina* and solving the complex plot by rescuing Andromache and Peleus¹³.

The reasons of her intervention are immediately stated: in memory of their wedding¹⁴, Thetis has come to rescue Andromache and Peleus; in memory of this wedding, she promises her husband immortality¹⁵. Remarkably, at the beginning of the play Andromache uses almost the same expression of Thetis (χάρην νυμφευμάτων) to mention the cult of the goddess:

Φθίας δὲ τῆσδε καὶ πόλεως Φαρσαλίας
σύγχορτα ναίω πεδί, ἴν' ἡ θαλασσία
Πηλεῖ ξυνώικει χωρὶς ἀνθρώπων Θέτις
φεύγουσ' ὄμιλον· Θεσσαλὸς δέ νιν λεῶς
Θετίδειον αὐδᾶι θεᾶς χάριν νυμφευμάτων¹⁶.

I live in the plains that border on this Phthia and the city of Pharsalus, plains where the goddess Thetis, far from the haunts of men and fleeing their company, dwelt as wife of Peleus; the Thessalian people call this place Thetideion, in memory of the goddess' marriage¹⁷.

¹² Thetis' sanctuary is the fulcrum of the play's action and was probably situated at the middle of the orchestra (Kuntz 1993: 64-76; Rehm 1988: 303; 2002: 41; Mirto 2012: 46).

¹³ The intervention of Thetis creates "a balanced close to a disrupted and unsettling sequence of events. The broken and mournful Peleus, a former rescuer, is rescued himself. In his personal vicissitudes from rescuer to tragic victim to survivor, Peleus articulates a key theme (of virtue rewarded) and illuminates an important aspect of the play's fluctuating and disjunctive structure" (Allan 2000: 81). Moreover, it has been rightly noted that just as in Aeschylus' *Eumenides* Athena notices that Orestes is sitting next to her simulacrum inside the temple (409), so in the *Andromache* Thetis' final appearance creates a sort of mirror effect, since the goddess substitutes the statue with her own presence (Mirto 2012: 64).

¹⁴ Eur. *Andr.* 1231-1232: Πηλεῦ, χάριν σοι τῶν πάρος νυμφευμάτων / ἦκω Θέτις λιποῦσα Νηρέως δόμου. All the quotations of the *Andromache* are taken from Diggle's edition of the text (1984). The wedding between Peleus and Thetis, one of the most famous of the whole classical mythology, was told by various traditions (Jouan 1966: 68 ff., with rich bibliography) and is the topic of many representations, both literary (e.g. Pind. *I.* 8; Catul. 64) and iconographic (LIMC VIII s.v. *Thetis*: 7-9; Gantz 1993: 229-231).

¹⁵ However, it has been underlined that "the future is not what Peleus had hoped for. The gods have promised that neither his race nor that of the Trojans will die out, but their survivors will live on in an obscure place and with a different name; it is an outcome that is tinged with regret for a more glorious past and hopes that will never be fulfilled" (Lefkowitz 2016: 152).

¹⁶ Eur. *Andr.* 16-20.

¹⁷ All the translations of the ancient Greek texts here quoted are mine.

This section presents several problems of interpretation that concern and at the same time allow us to understand the ‘nature’ of Thetideion¹⁸. In this sense, lines 19-20 are a key passage because of two elements: the pronoun *nin*¹⁹, which is referred to the *synchorta pedia*, and Thetideion as the name that the people gave to the same *pedia*. At line 20, indeed, Andromache mentions clearly the place where the drama is set: Thetideion, name given by the Thessalian people to the *synchorta pedia* where she lives, in memory of the wedding between Peleus and Thetis. However, this is the only mention of Thetideion throughout the whole tragedy: elsewhere, the characters who come into the scene do not refer to it, but to Phthia²⁰. Hence, there seems to be an apparent short-circuit between Thetideion, Phthia and Pharsalus: in order to understand this better, it is necessary to go back to lines 16-17, and in particular to the meaning of the word *synchortos*²¹.

If the two genitives at line 16 depended on *pedia*²², the translation should be: “I dwell on the neighboring plains of this Phthia and the city of Pharsalus”, plains with pastures adjoining, i.e. Thetideion would be enclosed between Phthia itself and Pharsalus. Probably, this was the interpretation of the scholiast: μεταξὺ δὲ τούτων τῶν πόλεων ἐστὶ τὸ Θειτίδειον²³. However, by considering the meaning and the absence of ‘absolute’ uses of *synchortos*, i.e. of the adjective alone, without

¹⁸ The name Thetideion recalls the ones with the suffix -ιο (nom. -ιο-ν, neut.): Διονύσιον (scil. ἱερὸν) temple of Dionysus, “Ἡραῖον *Heraeum*. The suffix -εἰ-ο (nom. -εἰο-ν, neut.) is also typical of some toponyms and stems substantives in -εὺς and, by extension, of others: e.g. Θησεῖον, Ὀλυμπιεῖον (Smyth 1920: 234 = §851.1).

¹⁹ *Nin*, third person accusative pronoun, is the doric equivalent to the ionic and epic form *min* (LSJ s.v.) and the attic *auton*, *auten*. In tragedy, *nin* is used both as a masculine and feminine form, both singular and plural, more rarely as a neuter plural accusative (Kühner-Blass 1890-1892: I 592; Johansen-Whittle 1980 ad Aesch. *Suppl.* 729; Stockert 1992 ad Eur. *LA* 327, 552; Battezzato 2018 ad Eur. *Hec.* 264).

²⁰ The female chorus claims to come from Phthia (119); Andromache and Orestes, with the same words, say they have come to Phthia (402-403; 886-887), as well as Menelaus (730); Peleus claims to rule over a throng of cavalry and many oplites in Phthia (760) and Menelaus makes reference to Neoptolemus’ reign as *ghe Phthiotis* (664); in a similar way, Hermione asks Orestes to drive her away from the land of Phthia (922; 925). In addition to this, the *Andromache*’s hypothesis attributed to Aristophanes of Byzantium and some modern translations and commentaries of the Euripidean text claim that the setting of the tragedy is in Phthia (e.g. Stevens 1971; Scodel 2012: 13).

²¹ *Synchortos* is a possessive compound word, attested from Aeschylus (*Suppl.* 5) and used by Euripides only in three cases (*Andr.* 17; fr. 179, 3; *HF* 371); its meaning, as the scholiast commented (*schol. in Eur. Andr.* 17), is the same as such words as *plesiochora*, *gheitona*, *synora*, i.e. ‘bordering’. The ancient lexicographers, e.g. in the context of the definition of the meaning of *chortaios*, which conveys the concept of border and enclosure, quote this line together with Hom. *Il.* 11. 774 (*aulas en chorto* – for all these quotations see Kannicht ad Eur. fr. 179).

²² Stevens 1971 ad loc.

²³ *Schol. in Eur. Andr.* 17, ed. Schwartz 1891.

other cases or complements, its grammatical role and its position in the context of lines 16-17 would be much more difficult to explain²⁴. On the contrary, if the two genitives at line 16 depended on *synchortos*, the translation should be: "I live in the plains that border on this Phthia and the city of Pharsalus"; hence, there would not be an intersection between the places, but they would be only adjoining. This hypothesis has its own rationale, especially for the existence of a parallel in another Euripidean tragedy²⁵ and for the fact that the synonyms of *synchortos* are construed mainly with the dative, but also with the genitive²⁶.

If the *synchorta pedia* – i.e. Thetideion²⁷ – are the setting of the play, it is important to underline that Phthia should at least be – as the scholium wrote – a *metropolis*; in other terms, the problem that Euripides is here touching upon is the ambiguity and uncertainty upon whether Phthia was a city or a region²⁸: in this context – and in general in the whole *Andromache* – he leaves it open. Nonetheless, by taking Thetideion into account as the play's setting and the fact that in the whole tragedy the characters mention Phthia and the land of Phthia,

²⁴ In addition to this, there is the question of the deictic *tesde* at line 16: Euripides uses the deictics also in other prologues in order to describe the *skené* (e.g. *Med.* 10; *Hipp.* 12). In particular, in the *Antiope's* prologue (Eur. fr. 179, 2-3 ed. Kannicht: ...Οἰνός / σύγχορτα ναίει πεδία ταῖσδ' Ἐλευθεραῖς) it could be noticed not only this deictic's use, but also the fact that the same deictic is linked with the adjective *synchortos*. By considering these elements Phthia could therefore be the setting of the *Andromache*; nonetheless, it is also necessary to remember that at lines 19-20 *Andromache* claims to live in the *synchorta pedia*, i.e. Thetideion.

²⁵ Eur. *HF* 371-372: σύγχορτοί θ' Ὀμόλας ἔναυλοι..., where *synchortos*, by evaluating the context, the meaning of the term itself and the absence of other cases where it is used in an 'absolute' way, seems to be construed with the genitive *Omolos* (see Kovacs 1998 ad loc.: "the settlements that neighbor Mount Homole"; *contra* Wilamowitz-Moellendorff 1969 ad loc.: "Homolegründe, saget es, Nachbarn").

²⁶ See e.g. *omoros* with gen.: Th. 2. 85. 5; 2. 99. 3; X. *Cyr.* 4. 2. 1; Paus. 1. 44. 4; 2. 12. 3, 2. 34. 4; the use of the genitive is also frequent in late antiquity prose.

²⁷ See RE s.v. VI A: 206: "in T. spielt die *Andromache* des Euripides"; Lloyd 2005: 10; Kovacs 1995; Allan 2000: 49.

²⁸ The dramatic situation set by Euripides is "a learned compromise, reflecting debate about where Achilles came from" (Lloyd 2005: 10): the most probable and agreed hypothesis is the one that considers Phthia as a region of the Spercheios valley, in south-eastern Thessaly (Hom. *Il.* 23. 141-142) and the area to the north of the Malian Gulf looking across toward Euboea (Mackie 2011). The uncertainty upon Phthia as a city or a region has its roots in the *Iliad*, where it is mentioned as Achille's homeland and defined sometimes as a region (1. 154-157; 9. 395; 9. 483), sometimes as a city (9. 253 = 9. 439 = 11. 766; 16. 13; 19. 322 ff.). In addition to this, the Pelides claims to come also from Hellas (2. 683-864; 9. 395; see also *Od.* 11. 495 ff., 16. 595 ff. for Hellas; 1. 155 and 9. 363 for Phthia) and only in *Il.* 16. 595 is Hellas mentioned without Phthia; on the contrary, Phthia appears often without Hellas (Fowler 2011: 871). In analogy with the history of the use of the toponym 'Hellas', which was at the beginning a place in middle-northern Greece, then the toponym for the whole Greek territory (Fowler 1998; Hall 2002), it is probable that also Phthia was a region (Vissner ad Hom. *Il.* 2. 683 *Latacz* series; Vissner 1997: 653); as in the cases of Pilos and Elis, the kingdom of Peleus and its main city would have been called with the same name as the region, Phthia (Vissner 1997: 665).

it could be reasonably supposed that Euripides considered it a region more than a city.

Thetideion occurs only at line 20 and is never mentioned again: the other references to the cult of Thetis in the play are made to her *anaktoron* (46) and *agalma* (246, 565).

καὶ νῦν κατ' οἴκους ἔστ', ἀπὸ Σπάρτης μολῶν
 ἐπ' αὐτὸ τοῦτο· δειματομένη δ' ἐγὼ
 δόμων πάροικον Θέτιδος εἰς ἀνάκτορον
 θάσσω τόδ' ἔλθοῦσ', ἦν με κωλύση θανεῖν.
 Πηλεὺς τε γάρ νιν ἔκγονοί τε Πηλέως
 σέβουσιν, ἐρμήνευμα Νηρηίδος γάμων²⁹.

And now he [sc. Menelaus] is in the house and has come from Sparta for this purpose. I in fear have come and taken my seat at this shrine of Thetis, which is next to the house, in order not to be killed. Peleus and his descendants worship this place as the monument to his wedding with the Nereid.

At lines 43-44 Andromache claims that she's just come to Thetis' shrine – but is the Thetideion only this? This would be contradictory with the already quoted lines 19-20: Thetideion is the name given by the Thessalian people to the *synchoria pedia* where Andromache herself lives. Nonetheless, by commenting line 46 and the naming of the *anaktoron* as *ermeneuma*, the scholiast to the *Andromache* questions the definition of the 'nature' of Thetideion:

τὸ ἐν τῷ Θετιδεῖω ζοάνον λέγει ἱερὸν τῆς Θέτιδος· ἐκεῖ γὰρ ὄκει Πηλεὺς σὺν Θέτιδι. ἐρμήνευμα δὲ λέγει αὐτὸ, ἐπεὶ ἐρμηνεύει καὶ εἰς ὑπόμνησιν ἄγει τοὺς γάμους τῆς Θέτιδος³⁰.

He refers to the sacred image of Thetis in the Thetideion; Peleus lives there with Thetis. He defines it a monument, because it symbolizes and reminds (people) of the wedding of Thetis.

Hence, from this quotation it could be understood that Thetideion was a temple with a sacred image of Thetis; the same deduction is possible from the scholium on Pindarus' *N.* 4. 81a: by quoting Θέτις δὲ κρατεῖ / Φθία, the scholiast claims:

ἡ δὲ Θέτις ἄρχει καὶ δεσποτεύει τῆς Φθίας, ἔνθα ἐστὶ καὶ τὸ Θετιδεῖον ἱερὸν, ὡς καὶ Εὐριπίδης ἐν Ἀνδρομάχῃ;
 Thetis reigns upon Phthia, where there is also the Thetideion temple, as Euripides wrote in the *Andromache*.

²⁹ Eur. *Andr.* 41-46.

³⁰ *Schol. in Eur. Andr.* 46. 3.

Nonetheless, at line 43 *Andromache* defines the shrine of Thetis *domon paroikon*, i.e. dwelling beside the house, that is – as *Andromache* herself said at line 24 – Neoptolemus' royal palace³¹: Thetideion should therefore be a small place, with the royal palace, Thetis' temple and, from what Euripides tells us, surely not very populated³². Furthermore, in the parodos the chorus suggests *Andromache* to give up and obey *Hermione* by leaving the sanctuary of Thetis:

ἀλλ' ἴθι λείπε θεᾶς Νηρηίδος ἀγλαὸν ἔδραν,
 γνῶθι δ' οὖς ἐπὶ ξένας
 δμῶις ἀπ' ἀλλοτρίας
 πόλεος [...]³³.

But go, leave the bright seat of the Nereid,
 recognize that you are a slave-woman from another land
 in a foreign city.

Andromache is the slave of a foreign polis: the chorus does not specify which polis is referring to, but, if the royal house was in Thetideion – as it seems from the above quoted *Andr.* 16–20 – we should suppose that the chorus is referring to Thetideion. Similarly, a little bit further, in her speech to *Andromache* *Hermione* underlines that the Trojan princess is not more defended by Hector or Priam: she is in a Greek polis³⁴.

Thus, the ambiguity between Thetideion as a polis or a sanctuary stems in a certain way from the Euripidean text itself³⁵. Additionally, the idea of Thetideion as something more than a temple – more precisely, of Thetideion as a polis – is present in many other witnesses³⁶. In the same scholium to Pindarus' fourth

³¹ The use of the word *domos* to designate a royal house is common and very frequent in Euripides: only in *Andromache*, it defines Neoptolemus' palace at 43, 73, 344, 495, 876, 897, 959, 1055, 1057 (*domon*); 156, 926 (*domous*); 549 (*domos*); 24, 347, 932, 934 (*domois*); 924 (*domoi*); more generally the *domos* as the proper place of origin at 130, 309, 568, 602, 612, 674, 767, 784, 949, 1221, 1232, 1257, 1261.

The adjective *paroikos* is instead used by Euripides only in two other cases (*IA* 276; *Hyp.* fr. 18. 2), with the same meaning of *Andr.* 43.

³² Eur. *Andr.* 18–19. By making a similar point to Lloyd (2005: ad Eur. *Andr.* 18–19), S. Mirto underlines that the fact that Peleus and Thetis chose to live in an isolated place mirrors the impossibility for them to integrate themselves in a civic community and the impossibility to link together the human and the divine world (Mirto 2012: 51).

³³ Eur. *Andr.* 135–138.

³⁴ Ivi, 168–169: οὐ γὰρ ἔσθ' Ἐκτωρ τάδε, / οὐ Πρίαμος οὐδὲ χρυσός, ἀλλ' Ἑλλάς πόλις.

³⁵ As Professor M. Lloyd suggested to me, the ambiguity could stem also from different understanding of the word 'polis'. As a matter of fact, this word can be used in literature quite broadly, e.g. in the sense of country (Sommerstein 1990 ad Ar. *Lys.* 32, with references).

³⁶ Pherecyd. FG^rH 3 F 1; Phylarch. FG^rH 81 F 81; *schol. in Pind. N.* 4. 81b, quoting

Nemean we read this quotation of Pherecydes³⁷ about Thetideion:

ἔπειτα Πηλεὺς ὤιχετο εἰς Φθίαν, [καὶ] Θέτιν ἐπὶ τῶν ἵππων τούτων ἄγων, καὶ οἰκεῖ ἐν Φαρσάλῳ καὶ ἐν Θετιδαίῳ, ὃ καλεῖται ἀπὸ τῆς Θετίδος ἢ πόλις³⁸.

Then Peleus went to Phthia by carrying Thetis on these horses, and he lives in Pharsalus and Thetideion, that is called so from Thetis and is a polis.

The same quotation of Pherecydes is summed up in the scholium on Eur. *Andr.* 17, which, after having quoted lines 16–20, comments:

τοῦτο ἀπὸ ἱστορίας εἴληφεν. αὐτόθι γὰρ αὐτῇ συνώκησεν Πηλεὺς, καὶ ἦν ὑπ' Ἀχιλλέᾳ τὸ Θετιδαῖον ὅπερ ἐστὶ πόλις Θεσσαλίας, ὡς φησι Φερεκῦδης καὶ Σουίδα³⁹.

Phylarchus; *schol. in Eur. Andr.* 17. 7; Str. 9. 5. 6; Hdn. Gr., *De pros. Cath.* 3.1: 375. 1; Steph. Byz. 521. 8, quoting Hellanicus FGrH 4 F 136.

It is worth pointing out that, among the examples that define Thetideion as “polis”, Hansen and Nielsen (2000: 148, n. 21) quote Eur. *Andr.* 16; they identify the “*poleos Pharsalias*” with Thetideion and refer to Stevens’ commentary, who actually does not support this interpretation (1971: ad loc.). This identification would be a nonsense for many reasons: if the *polis Pharsalia* was Thetideion, the *synchorta pedia* where Andromache lives would be yet a third place, not elsewhere specified or described. Moreover, in this interpretation the adverb of place *hina* at line 17 should be linked with *poleos Pharsalias*, but this would be quite ungrammatical and illogical. *Pharsalias* is an adjective of the city name ‘Pharsalus’, not only in many other cases and authors (e.g. Plu. *Pomp.* 68. 1, 71. 1; *Comp. Ages. et Pomp.* 4. 4; Th. 8. 92. 8; X. *HG* 4. 3. 8, 6. 1. 2; *Ages.* 2. 4), but also in the same *Andromache*, e.g. at line 22, as the scholium clearly explains. Last but not least, if Thetideion was a polis, we should suppose that Euripides is not here thinking about a ‘classical’ meaning of the term, because – as it has just been showed – at lines 18–19 he states that Thetis lived there far from other human beings.

³⁷ Pherecydes of Athens wrote many works on mythical and genealogical topics, mostly around 465 B.C. (Fowler 2000: 272; Thomas 1989: 161–178, Dolcetti 2004: 12 ff.).

³⁸ Pherecyd. FGrH 3 F 1a – *schol. in Pind. N.* 4. 81c ed. Drachmann 1997. It is worth noting that Schwartz’s conjecture *oikei* (quoted in the Jacoby’s apparatus at FGrH 3 F 1a) seems more appropriate to the context.

³⁹ *Schol. in Eur. Andr.* 17 = Pherecyd. FGrH 3 F 1. This fragment and the scholium on Pind. *N.* 4. 81c were often quoted as proof for a possible overlapping and identification between Phthia and Pharsalus (Bernert: RE s.v. XX, 1, col. 950; Hope Simpson–Lazenby 1970; Vissner 1997: 655, n. 31), but it is clear that they do not deal with Pharsalus like the later Phthia. As a matter of fact, in his commentary, Jacoby states that Phthia was a district whose main city was Pharsalus, and not that here Pherecydes is superimposing or identifying them (p. 388).

In support of the identification between Phthia and Pharsalus, Bernert (RE s.v. XX, 1, col. 950) quotes also Eur. *Andr.* 16 ff., but this cannot be deduced from Euripides’ text (see also Vissner on Hom. *Il.* 2. 683–684, Latacz’s series: by quoting Eur. *Andr.* 16 and Str. 9. 5. 6, the author distinguishes between Phthia and Pharsalus, stating that, if Phthia was a district, Pharsalus was its main city). In any case, Euripides seems to be aware of the ambiguity and overlapping of these places, as implicitly proved by the *IA*, where Achilles comes both from Phthia (103, 237, 713, 954) and from the *gbe Pharsalis* (812); nonetheless, it is the *gbe Pharsalis* that in all likelihood was included in the region/reign of Phthia itself (Stockert 1992 ad loc.).

This he took from the history. Peleus lived there together with her, and under the reign of Achilles there was the Thetideion, that is a polis of Thessaly, as Pherecydes and the *Suidas* state.

Pherecydes seems therefore to consider Thetideion a polis: nonetheless, the position of the word in the scholium on Pindarus is quite strange and makes us suppose that it is a later addition, perhaps influenced also by the above quotation of Phylarchus that defines Thetideion a polis⁴⁰. As Professor Battezzato suggested to me, from a syntactic point of view, it should be considered that the masculine feminine apposition is possible, but in this context it oddly adds a subject with the article to an already expressed subject⁴¹. In this sense, it is also worth noticing that the manuscript P has another version of the scholium on Pindarus' text, without ἡ πόλις (= τῷ ἀπ' αὐτῆς θετιδεῖω κληθέντι), and also Heyne⁴² deleted it. Furthermore, in his commentary to FG^rH 602 F 6, Jacoby wrote that Wilamowitz was right in deleting ἡ πόλις from Pherecydes' quotation and that neither this quotation, nor Euripides (*Andr.* 43), Polybius (18. 20. 6) and Strabo (9. 5. 6) can lead to designate the temple Thetideion a polis or a land⁴³. The overall impression is therefore that the scholiasts and ancient commentators did not know Thetideion and, assuming it to be a place name, defined it as a polis generically and by a sort of analogy⁴⁴.

However this may be, and even if Pherecydes really mentioned Thetideion as polis, it has been underlined that this definition should not be understood in the same political sense as the other poleis of the classical period⁴⁵, but “in a purely mythological context”⁴⁶. In other terms, Thetideion was “probably simply a locality in Pharsalian territory with a sanctuary of Thetis, and Pherekydes' interest centres on its name, not its status”⁴⁷. There are indeed other cases where

⁴⁰ Phylarch. fr. 82 = FG^rH 81 F 81 = *schol. in Pind. N.* 4. 81b: [...] ἐν τῇ πόλει ταύτῃ τῇ ἀπ' αὐτῆς Θετιδεῖω καλουμένῃ.

⁴¹ On this ‘weird’ construction see also *infra* n. 49.

⁴² Ad Apollod. 3. 13. 5, quoted in the apparatus of Drachmann 1997.

⁴³ On the last two sources see *infra* p. 159-160.

⁴⁴ The interest in the name Thetideion more than in its status as a polis is clear also in the *Hellanicus*' fr. 136 – quoted by Stephanus of Byzantium (521. 8) – who stated that the correct name was not *Thetideion*, but *Thetideion*, without the sigma: for a discussion of this fragment see Battezzato 2016: 10. The discussed *Hellanicus* is identified with the logographer *Hellanicus* of Lesbos of the V cent. B.C. (Fowler 2000: 146): for a different datation and the identification of this author with a grammarian contemporary to Aristarchus see Montanari 1988: 45-55.

⁴⁵ The question of what constitutes a polis is quite controversial: since the beginning of the 90s, the Copenhagen Polis Centre devoted to it many works. For an introduction to the problem see Hansen 2006.

⁴⁶ Decourt et al. 2004: 703.

⁴⁷ Hansen-Nielsen 2000: 148. According to Fowler, Thetideion is “the strongest case in

Pherecydes used the term polis “in a retrospective mythological way with no intention of or interest in contemporary site-classification”⁴⁸: as for Thetideion, Pherecydes mentions Syphilos, Ereuthalie, Lerne, Oresteion and Oitylos in order to give some mythological explanations about their names and stories, and defines them *poleis* in all cases⁴⁹. Let us focus on the case of Oresteion:

ὁ δὲ [sc. Ὀρέστης] καταφεύγει εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος, καὶ ἵζει ἰκέτης πρὸς τῷ βωμῷ. αἱ δὲ Ἐρινύες ἔρχονται ἐπ’ αὐτὸν θέλουσαι ἀποκτεῖναι, καὶ ἐρύκει αὐτὰς ἡ Ἀρτεμις. ἐξ οὗ καὶ ἡ πόλις αὕτη Ὀρέστειον καλεῖται ἀπὸ Ὀρέστου⁵⁰. Orestes takes refuge in the temple of Artemis, and seats as a suppliant at the altar. The Erinyes arrive with the intention to kill him, and Artemis blocks them. As a consequence, the polis itself is called Oresteion after Orestes.

The fragment of Pherecydes is about Orestes’ flight and pursuit by the Erinyes: the mythographer mentions Oresteion as the refuge of Orestes, by referring to a popular etymology⁵¹. The case of Oresteion is very interesting because Euripides – in a very similar way to Pherecydes – defines it a polis in a passage of the *Electra* where he explains that the hero will found a city in the Arcadian territory that will be called after his name⁵²:

σὲ δ’ Ἀρχάδων χρῆ πόλιν ἐπ’ Ἀλφειοῦ ῥοαῖς
οἰκεῖν Λυκαίου πλησίον σηκώματος·
ἐπώνυμος δὲ σοῦ πόλις κεκλήσεται⁵³.

our corpus for the mythographers’ assigning polis-status to a mythological location *honoris causa*” (2013: 446). Decourt states that it was an “agglomeration thessalienne” (1990: 206) of a certain importance, since there was the palace of Neoptolemus, thus implicitly agreeing about the fact that the *skéné* of the *Andromache* is Thetideion as temple plus palace, and not Phthia.

⁴⁸ Hansen-Nielsen 2000: 148; on their work and this ‘mythological use’ see Figueira 2008: 325; 2009: 265.

⁴⁹ For the precise quotations and references see Hansen-Nielsen 2000: 148-149. It is worth pointing out that in all these quotations the word *polis* never appears at the end of a proposition. Moreover, in the whole corpus of Pherecydes there is never a similar use of an apposition linked with a relative pronoun, as in the above quoted and discussed scholium on Pindarus.

⁵⁰ Pherecyd. FGrH 3 F 135A.

⁵¹ Fowler 2013: 441. There was also another explanation of the name Oresteion, according to which its eponym was Orestheus son of Lykaon of Parrhasia (Paus. 8. 3. 1-2).

⁵² Oresteion is called ‘polis’ also in Paus. 8. 27. 3; 8. 44. 2; *schol. in Eur. Or.* 1645-1646; Steph. Byz. 494. 23. The small town was situated in the upper Alpheus valley on the road from Sparta to Tegea, not far from Parrhasia (Willink 1986 ad *Eur. Or.* 1645-1647; Cropp 2013 ad *Eur. El.* 1273-1275).

⁵³ *Eur. El.* 1273-1275. In the *Electra* Euripides chose to not follow the most famous versions of Orestes’ story, according to which he established himself at Argos/Mycenae (or Sparta) and was succeeded by his son Tisamenus until the return of the Heracleidae.

It is necessary that you found an Arcadian city besides the stream of Alpheus near the sacred enclosure to Lycean Apollo: the city will be called after your name.

The examples of the definition in Pherecydes of Oresteion and Thetideion as poleis thus enlighten the mentions of these places by Euripides: in the case of Oresteion, Euripides defines it a polis, but it seems that in mentioning it his focus is not on the 'political' meaning of the word, but on its mythological content⁵⁴. Similarly, it seems clear that in the *Andromache* he was not interested in giving details about Thetideion, but used it only as a tool for the setting and developing of the plot⁵⁵.

In addition to this, it is important to point out that the status of polis of Thetideion does not stem from the other ancient sources that quote it: Thetideion is mentioned twice by Polybius during the description of the battles of Cynoscephalae of 364 B.C. and 197 B.C.⁵⁶, but the historian does not specify whether it is a polis or a sanctuary (from the context it seems much more probable to be the second one). Polybius defines it *to Thetideion tes Pharsalias*, by thus confirming that it was a real place in Thessaly, in the Pharsalian territory⁵⁷. Thetideion was situated in Thessaly also by Strabo, who does not specify whether it was a polis or a sanctuary, but claims only that it was located next to both Pharsalus, the Old and the New one⁵⁸.

Nonetheless, the exact site of Thetideion is not agreed upon⁵⁹: three hypotheses have been formulated⁶⁰. The most plausible is that of N. I. Giannopoulos,

⁵⁴ This of course does not imply that Euripides did not deal with the contemporary polis, whose Athens was in a certain way the model (see e.g. Lloyd 2006).

⁵⁵ The history of the cohabitation of Peleus and Thetis has for the people the mere function of an *aition* for the toponym of Thetideion (Mirto 2012: 51).

⁵⁶ Plut. *Pel.* 32; Plb. 18. 20. 2-8.

⁵⁷ See Walbank on Plb. 18. 20. 2-8; Pritchett 1969. The specification *tes Pharsalias* could also mean that Polybius was probably aware of other places called Thetideion.

⁵⁸ Str. 9. 5. 6: τὸ Θετίδειόν ἐστι πλησίον τῶν Φαρσάλων ἀμφοῖν, τῆς τε παλαιᾶς καὶ τῆς νέας. On the contrary, the geographer dwells instead upon the problem of the double nature of Phthia and Hellas: εἴκοι δ' ὁ ποιητὴς δύο ποιεῖν τὴν τε Φ. καὶ τὴν Ἑλλάδα· ὁ μὲν οὖν ποιητὴς δύο ποιεῖ, πότερον δὲ πόλεις ἢ χώρας, οὐ δηλοῖ (Str. 9. 5. 6). The whole section 9. 5. 5-8 witnesses the difficult identification between the Homeric text and the real geographical context contemporary to the historian (Fowler 2011). According to him, Phthia was situated at the south of Mount Othrys, Hellas to its north, 60 stadia from Pharsalus; notwithstanding this, some modern commentators site Pharsalus to the south of the Spercheios valley, next to the reign of Asia Minor (Hainsworth ad *Il.* 9. 395; Hope Simpson-Lazenby 1970).

⁵⁹ For a synthetical introduction to the question see Walbank on Plb. 18. 20. 2-8; with detailed contributions Pritchett 1969 and Decourt 1990; Hammond 1988: 60-82, esp. 65, 67, 71.

⁶⁰ It is interesting to point out that on the Trismegistos database (<http://www.trismegistos.org/geo/>) Thetideion is the old name of the actual site of Alkhani, at the southwest of

who proposed the identification of the Thetideion (as the temple of Thetis) with the church of Agios Athanasios on the crest of a ridge between Dasolophos and Orman Magoula⁶¹. This suggestion has been accepted by many scholars⁶² and fits the ancient sources better than the other competing identifications⁶³. The site is just across the Enipeus river from the suggested site of the Old Pharsalus⁶⁴: Thetideion was located on the northern side of the Enipeus' valley, next to the eastern border of Pharsalus⁶⁵, while on the other side of the Enipeus there was the place called *Palaipharsalos* by Strabo⁶⁶. Furthermore, this hypothesis matches also with the description of the battle of Cynoscephalae and with the same Euripidean text, since it fits the idea that the *skéné* is in Thetideion in the region of Phthia.

To sum up, it could be said that Euripides chose to set his play in Thetideion and treated it as a place with a shrine dedicated to Thetis, and with at least a royal palace. This place was sparsely populated and, even if some ancient sources that witness its existence defined it a polis, there is not enough evidence that Thetideion was “as a substantial urban or political entity”⁶⁷, i.e. to claim that Thetideion was a *polis* in a proper and classical sense.

BIBLIOGRAPHY

- Allan, W. (2000), *The Andromache and Euripidean Tragedy*. Oxford, New York.
- Aston, E. (2009), “Thetis and Cheiron in Thessaly”, *Kernos* 22: 83-107.
- Battezzato, L. (2016), “Euripides the Antiquarian”, in A. Rengakos, P. Kyriakou (eds.), *Wisdom and Folly in Euripides*. Berlin, 3-19.
- Battezzato, L. (2018), *Euripides, Hecuba*, edited and commented by Luigi Battezzato. Cambridge.

Skotoussa (<http://www.trismegistos.org/place/33593>; for the map: <http://www.geonames.org/252937/thetidio.html>).

⁶¹ Giannopoulos 1902: 427-428.

⁶² Giannopoulos' identification is adopted in Stählin 1924: 141; RE s.v. *Kynoskephalai* (1924): 35; RE s.v. *Thetideion* (1936): 205-206; Béquignon (1932; 1960: 176, with photos); Pritchett 1969; Decourt 1990; Walbank on Plb. 18. 20. 2-8.

⁶³ The arguments against the other hypotheses are well advanced and summed up by Pritchett 1969: 116-118.

⁶⁴ Ivi: 116.

⁶⁵ Eur. *Andr.* 16; Decourt 1990: 205-208.

⁶⁶ Decourt 1990: 207-223.

⁶⁷ Fowler 2013: 446.

- Béquignon, Y. (1932), “Études thessaliennes. V. Recherches archéologiques dans la région de Pharsale”, *BCH* 56: 89-191.
- Béquignon, Y. (1960), “Études thessaliennes. X. Nouvelles observations sur le champ de bataille de Pharsale”, *BCH* 84: 176-188.
- Cropp, M. J. (2013, 2^a ed.), *Euripides, Electra*, with Introduction, Translation and Commentary by M. Cropp. Oxford.
- Decourt, J.-C. (1990), “La vallée de l'Énipeus en Thessalie. Études de topographie et de géographie antique”, *BCH, Supplément XXI*. Paris.
- Decourt, J.-C., Nielsen, T. H., Helly, B. (with the assistance of R. Bouchon, L. Darmezine, G. Lucas, I. Pernin) (2004), “Thessalia and Adjacent Regions”, in Hansen, M. G., Nielsen, T. H. (coords.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*. Oxford, 676-731.
- Diggle, J. (1984), *Euripidis Fabulae, edidit J. Diggle, Tomus I insunt Cyclops, Alcestis, Medea, Heraclidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba*. Oxonii.
- Dolcetti, P. (2004), *Ferecide di Atene, Testimonianze e frammenti: introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Paola Dolcetti*. Alessandria.
- Drachmann, A. B. (1997, 2^a ed.), *Scholia Vetera in Pindari Carmina: Volumen III. Scholia in Nemeonicas et Isthmionicas, Recensuit A. B. Drachmann*. Stuttgartiae et Lipsiae.
- Dunn, F. (2000), “Euripidean Aetiologies”, *CB* 76: 3-27.
- Figueira, T. (2008), “The Copenhagen Polis Centre: a Review Article of its Publications. Part 4”, *AWE* 7: 306-334.
- Figueira, T. (2009), “The Copenhagen Polis Centre: a Review Article of its Publications. Part 5”, *AWE* 8: 262-278.
- Fowler, R. L. (1998), “Genealogical Thinking”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 44: 1-19.
- Fowler, R. L. (2000), *Early Greek Mythography. Volume 1: Texts*. Oxford.
- Fowler, R. L. (2011), “Thessaly”, in M. Finkelberg (ed.), *The Homer Encyclopedia*, vol. III. Malden, 870-871.
- Fowler, R. L. (2013), *Early Greek Mythography. Volume 2: Commentary*. Oxford.
- Gantz, T. (1993), *Early Greek Myth. Volume One*. Baltimore.
- Giannopoulos, N. I. (1902), “Ἐκθεσις αρχαιολογικῆς ἐκδρομῆς ἀνά τὸν δῆμον Σκοτούσης”, *Ἀρμονία* 3, vol. 8: 427-434.
- Griffin, J. (1980), *Homer on Life and Death*. New York.
- Hainsworth, B. (1993), *The Iliad: a Commentary, Volume III: books 9-12*. Cambridge.

- Hall, J. M. (2002), *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago, London.
- Hammond, N. G. L. (1988), "The Campaign and the Battle of Cynoscephale in 197 BC", *JHS* 108: 60-82.
- Hansen, M. G. (2006), *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford.
- Hansen, M. G., Nielsen, T. H. (2000), "The Use of Word *Polis* in the Fragments of Some Historians", in P. Flensted-Jensen (ed.), *Further Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart, 141-150.
- Heyne, C. G. (1783), *Ad Apollodori Atheniensis Bibliothecam Notae*, auctore Chr. G. Heyne. Goettingae.
- Hope Simpson, R., Lazenby, F. (1970), *The Catalogue of Ships in Homer's Iliad*. New York.
- Johansen, H. F., Whittle, E. W. (1980), *Aeschylus, The Suppliants*, edited by Holger Friis Johansen & Edward W. Whittle, 3 voll. Copenhagen.
- Jouan, F. (1966), *Euripide et les légendes des chants cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*. Paris.
- Kannicht, R. (ed.) (2004), *Euripides, Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 5. 1-2. Göttingen.
- Kovacs, D. (1995), *Euripides, Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hecuba*, edited and translated by David Kovacs. Cambridge (MA).
- Kovacs, D. (1998), *Euripides, Suppliant Women, Electra, Heracles*, edited and translated by David Kovacs. Cambridge (MA).
- Kühner, R., Blass. F. W. (1890-1892), *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache: Elementar- und Formenlehre*. Hannover.
- Kuntz, M. (1993), *Narrative Setting and Dramatic Poetry*. Leiden, New York, Köln.
- Larson, J. (2007), "A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion", in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*. Malden, 56-70.
- Latacz, J. (2003), *Homers Ilias Gesamtkommentar*, herausgegeben von Joachim Latacz, Band II, zweiter Gesang (B), Faszikel 2. München, Leipzig.
- Lefkowitz, M. (2016), *Euripides and The Gods*. New York.
- Liapis, V. (2012), *A Commentary on the Rhesus Attributed to Euripides*. New York.
- Lloyd, C. (2006), "The Polis in Medea: Urban Attitudes and Euripides' Characterization in "Medea" 214-224", *The Classical World* 99, n° 2: 115-130.
- Lloyd, M. (2005, 2^a ed.), *Euripides, Andromache*, with introduction, translation, and commentary by Michael Lloyd. Warminster.
- Louden, B. (2005), "The Gods in Epic, or the Divine Economy", in J. M. Foley (ed.), *A Companion to Ancient Epic*. Malden, 90-104.

- Mackie, C. J. (2011), "Phthia", in M. Finkelberg (ed.), *The Homer Encyclopedia*, vol. II. Malden, 667.
- Matthiae, A. (1829), *Euripidis Tragoediae et Fragmenta*, Tomus Nonus. Lipsiae.
- Merkelbach, R. (1971), "ΚΟΡΟΣ", *ZPE* 8: 80.
- Mili, M. (2015), *Religion in Ancient Thessaly*. Oxford.
- Mirto, S. (2012), "La figura di Teti e la crisi del gamos eroico nell'*Andromaca* di Euripide", *Materiali e Discussioni* 69, vol. 2: 45-70.
- Montanari, F. (1988), *I frammenti dei grammatici Agathokles, Hellanikos, Ptolemaios Epithetes. In appendice i grammatici Theophilos, Anaxagoras, Xenon*. Berlin, New York.
- Naiden, F. S. (2006), *Ancient Supplication*. New York.
- Pritchett, W. K. (1969), *Studies in Ancient Greek Topography. Battlefields*. Berkeley, Los Angeles.
- Rehm, R. (1988), "The Staging of Suppliant Plays", *GRBS* 29: 263-307.
- Rehm, R. (2002), *The Play of Space: Spatial Transformation in Greek Tragedy*. Princeton, Oxford.
- Schwartz, E. (1891), *Scholia in Euripidem, collegit recensit edidit Eduardus Schwartz, Volumen II: Scholia in Hyppolitum, Medeam, Alcestin, Andromacham, Rhesum, Troades*. Berolini.
- Scodel, R. (2012), *Euripides, Andromache, Hecuba, Trojan Women*. Translated by Diane Arnson Svarlien. Introduction and Notes by Ruth Scodel. Indianapolis.
- Scullion, S. (1999-2000), "Tradition and Invention in Euripidean Aitiology", *ICS* 24/25: 217-233.
- Seaford, R. (2009), "Aitiologies of Cult in Euripides: A Response to Scott Scullion", in J. R. C. Cousland and J. R. Hume (eds.), *The Play of Texts. Essays in Honour of Martin Cropp*, Leiden, Boston, 221-234.
- Slatkin, L. (1991), *The power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*. Berkeley, Los Angeles, Oxford.
- Smyth, H. W. (1920), *A Greek Grammar for Colleges*. New York, Boston, Cincinnati, Atlanta, Chicago.
- Sourvinou-Inwood, C. (2003), *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham, MD, New York.
- Stählin, F. (1924), *Das Hellenische Thessalien*. Stuttgart.
- Stevens, P. T. (1971), *Euripides, Andromache*, edited with introduction and commentary by P. T. Stevens. Oxford.
- Stockert, W. (1992), *Euripides Iphigenie in Aulis, Band 1: Einleitung und Text; Band 2: Detailkommentar*. Wien.

- Thomas, R. (1989), *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge.
- Vidal-Naquet, P. (1968), “Le chasseur noir et l’origine de l’éphébie athénienne”, *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 23: 947-964.
- Vissner, E. (1997), *Homers Katalog der Schiffe*. Stuttgart und Leipzig.
- Walbank, F. W. (1967), *A Historical Commentary on Polybius, by F. W. Walbank, Volume II. Commentary on books VII-XVIII*. Oxford.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. (1969), *Euripides, Herakles*, 3 voll. Darmstadt.
- Willink, C. W. (1986), *Euripides, Orestes*, with introduction and commentary by C. W. Willink. Oxford.

A PERFORMANCE COMO ARGUMENTO: DISCUSSÃO DE CONCEITOS BÁSICOS A PARTIR DA TEATRALIDADE PARA A COMPREENSÃO DA PRODUÇÃO TEXTUAL NA GRÉCIA ANTIGA

(In Defense of Performance: Basic Concepts to Understanding Textual Production at Ancient Greece)

MARCUS MOTA¹ (marcusmotaunb@gmail.com)
Universidade de Brasília

RESUMO - Desde meados da década de 70 do século passado tem havido o incremento na utilização de conceitos construídos a partir de experiências performativas na análise de textos gregos antigos.

O primeiro campo de aplicação foi o dos estudos da dramaturgia grega por O.Taplin. Em seguida, G. Nagy e Richard Martin nos Estudos Homéricos. No início de nosso século houve uma expansão tanto das abordagens quanto dos objetos de aplicação: não se trata mais de investigar eventos tipicamente performativos, como o teatro, e sim observar como a sociedade em suas diversas instituições, grupos e formas de interação se articula a partir de padrões teatralizados.

A proposta deste texto reside no meio termo: em, a partir de exemplos em Homero, Heráclito, Ésquilo e Heliodoro, proporcionar um debate sobre a cultura performativa que permeia objetos textuais de diversas tradições performativas, de modo a postular possíveis conceitos operatórios básicos que possam tanto clarificar a aplicação de pressupostos performativos a textos antigos quanto a cultura mesma de eventos organizados performativamente que subagem nos textos dos autores supracitados.

Conceitos norteadores como espacialidade, assimetria performer/recepção, audiovisualidade e superposição de referências são apresentados e discutidos a partir de trechos de *A Ilíada* de Homero, fragmentos de Heráclito, *Sete Contra Tebas* de Ésquilo e *As Etiópicas*, de Heliodoro.

A trama interdisciplinar e multiartística inerente ao se levar em conta pressupostos performativos nos Estudos Clássicos projeta a busca de um pluralismo teórico-metodológico na compreensão da historicidade da cultura performativa na Antiguidade.

PALAVRAS-CHAVE - performance; Estudos Clássicos; Homero; Heráclito; Ésquilo; Heliodoro

¹ Agradeço à Capes pelos recursos para realização de meu Pós-Doutorado na Universidade de Lisboa. Agradeço ainda a atenta e cuidadosa supervisão da profa. Marília Futre Pinheiro durante este período. Para acessar meus textos aqui citados, link: www.brasilia.academia.edu/MarcusMota .

ABSTRACT - Since the mid-1970s there has been an increase in the use of concepts from performative experiences in the analysis of Ancient Greek texts.

The first field of application was the study of Greek dramaturgy by O.Taplin. Then G. Nagy and Richard Martin followed him in Homeric Studies. At the beginning of our century there was an expansion of both approaches and objects of application: it is no longer a matter of investigating typically performative events, such as theater, but rather observing how society articulates theatrical patterns in its various institutions, groups and forms of interaction.

This paper deals with a 'middle ground option': from examples in Homer, Heraclitus, Aeschylus and Heliodorus, it provides a debate on the performative culture that permeates textual objects of diverse performative traditions, in order to postulate possible basic operative concepts. These concepts enable us to clarify the application of performative assumptions to ancient texts and to the very culture of performatively organized events that have an affect on the texts of the authors aforementioned.

Guiding concepts such as spatiality, asymmetry between performer and reception, audiovisuality, and overlapping of references are presented and discussed from excerpts from Homer's *Iliad*, fragments of Heraclitus, *Aeschylus'Seven Against Thebes*, and Heliodorus' *Ethiopians*.

The interdisciplinary and multi-artistic structure inherent in taking into account performative presuppositions in Classical Studies projects the search for a theoretical-methodological pluralism in the understanding of the historicity of performative culture in Antiquity.

KEYWORDS - performance; Classics; Homer; Heraclitus; Aeschylus; Heliodorus

1. INTRODUÇÃO

O impacto do conceito de 'performance' nos Estudos Clássicos pode ser medido não apenas pela profusão de novas investigações e metodologias como também pela velada reação textualista a abordagens que se valem de pressupostos, conceitos e procedimentos não oriundos da filologia clássica².

Em todo o caso, a tensão entre Estudos Clássicos e Estudos Performativos projeta um atrativo intercampo de pesquisas que reivindica o diálogo entre diversas tradições produtoras e receptoras de conhecimentos, habilidades e afetos. Para clarificar tal intercampo, temos que compreender a Cultura Performativa (*Mousiké*) na Antiguidade nos contextos de sua efetivação³. Uma possibilidade é acompanhar as transformação de uma das modalidades dessa cultura, no caso

² Martin 1990, Wiles 1997, Ley 2007, Mota 2012, Mota 2013a, Mota 2013b, Ley 2014.

³ Lord 2000, Calame 1977, Herington 1985, Gentili 1989, Nagy 1996, Goldhill, S. & Osborne 1999, Murray & Wilson 2004, Mota 2009.

a prática do rapsodo⁴. Ou seja, os textos restantes da tradição clássica podem ser lidos como documentos da *Mousiké*. Em se tratando de Homero, seus poemas apresentam referências para se compreender procedimentos que configuram situações performativamente orientadas. A partir de Homero tais situações são retomadas e transformadas em diversas outras modalidades compositivas e recepcionais, como variações da *Mousiké*. Mas, como “todos aprenderam com Homero”, que ele fale primeiro⁵.

2. PLATÃO E HOMERO

Não sem antes ver Homero por Platão. Em seu projeto concorrente com arte dos *performers* narrativos, especialmente na *República* e em *Íon*, Platão oferece uma descrição das práticas performativas inspiradas em Homero, já as conectando à modalidade da *Mousiké* hegemônica em seu tempo, a dramaturgia ateniense. Além da discussão sobre a tipologia tripartite de narrativas, temos as seguintes passagens de Platão⁶:

2.1. *República* 605c-605d7

“Ouve e observa: os melhores entre nós quando ouvem Homero e outros dos tragediógrafos imitando um herói aflito, que se derrama em longa fala gemibunda, ou os que se lamentam cantando e batem contra o peito, sabe que nós sentimos prazer com isso, nos rendemos a eles e os seguimos, sofrendo junto e com todo respeito louvamos o poeta, sua maestria em nos afetar tão fortemente assim.”

2.2. *Íon* 535b-535e8

“SÓCRATES

Então olha Íon, diz prá mim, não esconda nada do que eu te perguntar: seja interpretando quando Ulisses surge sob as portas de sua casa, revela-se aos pretendentes e derrama suas flechas diante dos pés deles ou quando Aquiles se lança sobre Heitor, seja as tristezas de Andrômaca, Hécuba e Príamo, quando você performa os versos e causa tamanho impacto nos expectadores, você está de posse de seu entendimento ou está fora de si, com tua alma inspirada pelos teus versos pensando estar presente nos acontecimentos que você interpreta, estando ora em Ítaca, ora em Tróia ou em qualquer outro lugar que teus versos

⁴ V. Collins 2001, Capuccino 2005, Nagy 2002, Mota 2008, González 2013.

⁵ Fr. 10 Lescher. Lescher 1990:21. Todas as traduções dos textos gregos aqui utilizadas são de minha autoria.

⁶ Sobre a tipologia, v. Brandão 2006 e Halliwell 2009.

⁷ Para o texto original, siga edição de J. Burnet (Oxford), para os trechos de *A República* e *Íon*.

⁸ Para tradução de todo o diálogo, v. Mota 2009.

mostrem?

ÍON

Isso que você disse, Sócrates, prá mim é a mais clara prova. Vou falar sem esconder nada. Quando eu apresento algo triste, meus olhos se enchem de lágrimas. Se é assustador ou terrível, meus cabelos ficam em pé de medo e o coração dispara.

SÓCRATES

Viu? Olha Íon, nós poderíamos afirmar que está na posse de suas faculdades mentais um homem tal que, enfeitado com roupas multicoloridas e coroas de ouro, fica chorando durante sacrifícios e festas, apesar de não ter perdido nenhuma de suas coisas, ou que se apavora diante de mais de vinte mil pessoas que gostam dele, sem que tenham roubado as roupas de seu corpo ou feito algum mal para ele?

ÍON

Por Zeus que não, Sócrates, não mesmo, falando de verdade.

SOCRATES

E você sabe que sobre a maior parte dos espectadores vocês conseguem produzir essas mesmas reações?

ÍON

Sei muito bem. Do alto do meu estrado eu vejo quando eles choram, ficam terrivelmente perturbados e se afetam com as coisas que faço. É preciso realmente aplicar-se com todo o entendimento para as reações do público. Porque se consigo fazer com que eles chorem, eu vou rir muito com o dinheiro que me pagam, mas se os faço rir, sou eu quem vai chorar pelo dinheiro que deixei de ganhar”.⁹

Nos trecho acima, temos, tanto nos *performers* da tradição homérica quanto dramaturgia ateniense, os seguintes procedimentos :

- 1 – interação face a face entre performers e audiência;
- 2 – tal interação acontece em um só tempo e em um só espaço compartilhados pela audiência e pelos *performers*;
- 3 – a interação é fisicizada, corporal, processada por meio de movimentos, sons e imagens, *com ênfase no som*;
- 4 – tal interação é recíproca, havendo troca de referências e afetos entre performers e audiência;
- 5 – a interação recíproca também se processa pelo jogo de identidades entre as figuras performadas, os *performers* e a audiência;
- 6 – a interação recíproca e face a face se amplia em seus aspectos metarepresentacionais, pois é percebida como um jogo, como um arranjo que organiza atos e seus efeitos.

⁹Mota 2009:194-195.

7 – mesmo em situação de troca, os performers e a audiência apresentam perspectivas diversas e complementares em relação a sua participação no acontecimento performativo.

3. HERÁCLITO ANTI-HOMERO?¹⁰

Antes de Platão, Heráclito é uma testemunha do impacto da cultura performativa na pólis. Em vários de seus fragmentos ele alude aos perigos das modalidades da *Mousiké* agora desdobradas em outras atividades da pólis. Dessa maneira há uma sobreposição entre diversos contextos performativamente orientados. Os fragmentos de Heráclito efetivam um estratégica oportunidade para se acessar um amplo horizonte de efeitos performativos não apenas localizados nas práticas do canto narrativo.

Para tanto, temos os seguintes fragmentos como registros dessa amplitude da performance na Antiguidade, analisados em seus básicos parâmetros performativos:

a – Fragmento 15¹¹

“se não fosse por Dioniso que fazem procissão e cantam hinos às partes pudendas, estariam fazendo as coisas mais vergonhosas. Mas Hades e Dioniso é o mesmo. Por ele deliram e celebram a Lenaia.”

| Espaço | Audiovisualidade | Agentes | Audiência | Efeitos |
|----------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| Espaço Processional, público, ar livre | Canções, danças, música instrumental, objetos fálcos e sagrados, figurino | Ministrantes dos mistérios, dançarinos, cantores, instrumentistas, coro, público envolvido | Ministrantes dos mistérios, dançarinos, cantores, instrumentistas, coro, público envolvido | Diminuição do auto-controle |

b – Fragmento 104

“que inteligência ou compreensão há entre eles? Eles se fiam nos musico-poetas populares e tomam a multidão como seus mestres, sem saber que ‘muitos (a maioria) são maus, e poucos, os melhores’”.

¹⁰ Amplio questões apresentadas em Mota 2010 a, Mota 2011.

¹¹ Traduzo os fragmentos de Heráclito partir da edição de Marcovich.

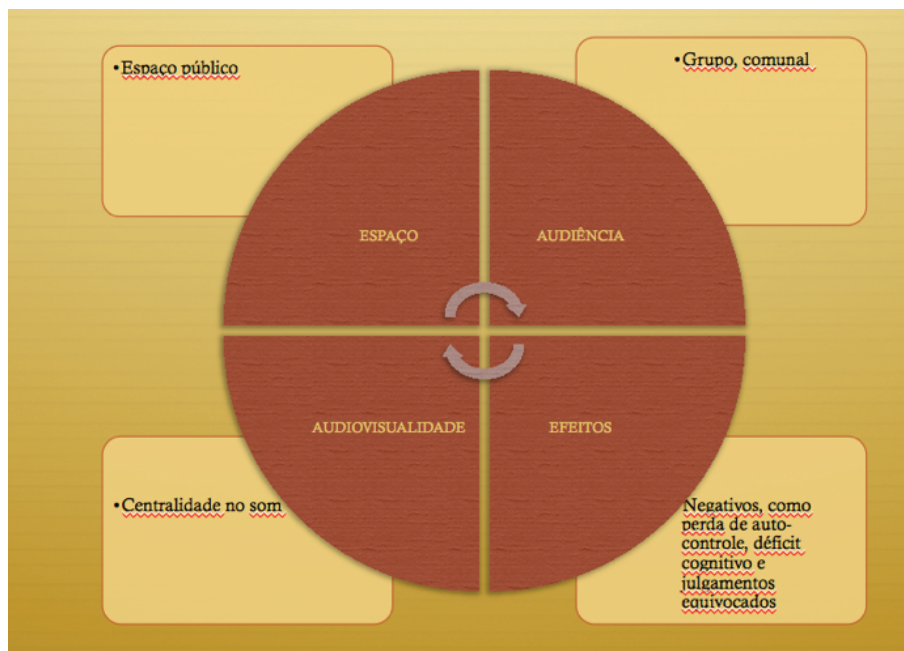
| Espaço | Audiovisualidade | Agentes | Audiência | Efeitos |
|----------------|------------------|----------|-----------|-------------------|
| Espaço público | Voz, figurino | Rapsodos | Público | Déficit cognitivo |

c – Fragmento 121

“o que os efésios adultos merecem é que sejam todos enforcados, deixando a cidade aos mais jovens, pois baniram Hermodoro, o melhor (mais capaz) homem entre eles, dizendo: ‘Nenhum de nós será o melhor. Se o for, que seja em outro lugar e entre outros’”

| Espaço | Audiovisualidade | Agentes | Audiência | Efeitos |
|------------------------|-------------------------|------------------------|-----------|----------------------|
| Espaço público (ágora) | Voz, discursos públicos | Oradores, legisladores | Cidadãos | Decisões equivocadas |

Justapondo os três fragmentos, temos a seguinte quadratura:



Ou seja, eventos religiosos, artísticos e políticos são aproximados por acontecerem em lugares públicos, em espaços abertos, conduzidos principalmente por recursos sonoros em situações interativas coletivas que se caracterizam por efeitos negativos em sua recepção: os partícipes desses eventos performativamente orientados acabam por perder algo, por reduzir suas capacidades intelectivas, volitivas e afetivas.

Dessa maneira, em Heráclito, há um aceno para uma argumentação anti-performativa a partir de uma fenomenologia da performance mesma, fenomenologia esta que descreve e interpreta a organização desses eventos, suas especificidades, seu jogo de normas e possibilidades e, por mim, a aplicação de restrições e limites.

4. A DRAMATURGIA MUSICAL DE ÉSQUILO¹²

Em *Sete Contra Tebas* o embate entre o soberano Eteócles e o Coro na anti-cidade de Tebas desdobra-se entre um debate metateatral¹³: Eteócles busca restringir e controlar a atividade do coro, que em seus movimentos e cantos na cidade fazem ver e ouvir os sons e as ações dos invasores¹⁴. Apresentada na democrática Atenas, a peça agora reverte a negatividade aplicada à eventos performativos, ao trazer a cena uma maioria que em sua sobreatuação (canto, danças, músicas, palavras) aponta para as limitações cognitivas de um soberano que busca eliminar da cidade o performativo. A complexidade da cidade, suas tensões, ambiguidades e múltiplas referências encontram na atividade coral sua materialidade. Cidade e performance mutuamente se referem. Eteócles em vão busca silenciar o coro e os sons do cerco inimigo por meio de reprimendas e discursos. Não quer ouvir, não quer ver, não quer participar de uma realidade que ao fim o destruirá. Como anti-espectador, Eteócles acaba tragado pelos acontecimentos que nega. A cidade erguida pelas danças em volta das estátuas ultrapassa a cidade criada pelas palavras de ordem do soberano¹⁵. Essa assimetria entre o coro e o soberano atravessa a peça e organiza a recepção: os perfis atuacionais do coro e de Eteócles divergem tanto performativamente, quanto cognitivamente: o coro performa mais e sabe mais; Eteócles apenas fala e cada vez compreende menos o que está acontecendo. Dessa forma, *Sete contra Tebas* explora a assimetria entre os agentes cênicos como horizonte recepcional. Um grupo, como a audiência conectada ao espetáculo, integra performance, cidade e compreensão.

Assim, *Sete contra Tebas* evidencia aquilo que a dramaturgia ateniense realiza, ratificando a fenomenologia de Heráclito: o evento performativo se funda em

¹² Sobre o texto original de *Sete Contra Tebas*, valho-me da edição de Sommerstein.

¹³ Zeitlin 1986. Para uma visão geral de Tebas como cidade trágica v. Rosebloom 2013.

¹⁴ Mota 2008, Mota 2013.

¹⁵ Wiles 1991.

uma experiência compartilhada face a face que integra diversas práticas sociais: o espetáculo dialoga com os meios e processos de sua realização (sons, movimentos, atuação, etc) e com as referências a diversos contextos vivenciais na pólis.

Com isso, a teatralidade dessa dramaturgia redefine a prática homérica de promover nexos interindividuais *in praesentia*.

5. O ROMANCE TEATRAL DE HELIODORO¹⁶

Com Heliodoro, a vitalidade da matrix homérica encontra um experimento ficcional extremo, fechando o círculo: *As Etiópicas* marcam não apenas a maior e mais intrincada e bem realizada produção textual do período imperial¹⁷. Temos aqui um diferencial quanto às práticas previamente estudadas: a obra de Heliodoro não é registro de uma situação performativa ou de uma obra elaborada para um contexto de trocas entre um performer e uma audiência. Como ato escritural absoluto, encontra na tensa relação com os textos que a precederam sua orientação: *As Etiópicas* vale-se da épica homérica, da dramaturgia ateniense, das diversas filosofias gregas, das investigações historiográficas e geográficas, enfim, de um amplo espectro de gêneros para estabelecer uma correspondência entre seu projeto de revistar a tradição e reorientá-la.

Porém, ao interrogar e refazer a tradição que a partir de Homero se desenvolveu, Heliodoro teve de se defrontar com as conquistas expressivas da performance rapsódica. No caso de *As Etiópicas*, seria melhor falar da teatralização da narrativa como recurso recorrente e fundamental que correlaciona a obra com a tradição performativa homérica.

No caso de Heliodoro, a teatralização da narrativa não se reduz à questão do estatuto do narrador e da personagem, à dicotomia entre *diégesis* e *mimesis* proposta por Platão em *A República* (392b-394d)¹⁸. Há uma heterogeneidade de usos cenicamente orientados em *As Etiópicas*, que vão desde uso de vocábulos técnicos relacionados à dramaturgia ateniense, passando por citações e reescrituras de materiais dessa dramaturgia¹⁹.

Tal heterogeneidade indica um experimento ficcional que ambiciona explorar suportes cênicos em ambiente escritural narrativo. Para forjar uma situação performativa no texto, Heliodoro vale-se não apenas desses diversos recursos como os intensifica. Assim, a transposição de um vínculo *performer/audiência* para uma obra narrativa literária se faz na generalização de uma textura observacional homóloga aquela a de uma platéia em um teatro.

¹⁶ Traduzo os textos de *As Etiópicas* a partir da edição de Rattenbury & Lumb.

¹⁷ Whitmarsh 2011b.

¹⁸ A divisão tripartite platônica de fato é dicotômica, podendo ser compreendida como narrativa com *mimesis* ou sem *mimesis*. V. Halliwell 2009, para a problematização do trecho platônico.

¹⁹ V. Walden 1894, Bartsch 1989, Paulsen 1992, Calpe 2010, Mota 2013.

A tão apreciada cena de abertura de *As Etiópicas* ratifica tal contextura observacional: os piratas egípcios que inauguram o romance nada fazem além de acompanhar com os olhos aquilo que aparece diante deles e reagir emocionalmente a estes acontecimentos. No texto, explicitamente temos, após a descrição daquilo que viram, a rubrica cênica: “Posicionados nos morros, como em um teatro, eles viam essa cena que não eram capazes de compreender (I.1.7).”

No que se sucede, temos ou cenas públicas, em espaços abertos, com pessoas observando o que acontece, ou cenas pivotais, onde um agente ocupa o foco da narrativa com extensos relatos diante de um interlocutor/audiência. Seja em sua forma ampla, seja em sua forma condensada, a correlação entre uma função recepcional e outra agentiva atravessa a obra.

Variado na amplitude observacional e sua decorrente textura, Heliodoro vincula-se ao modelo homérico, contribuindo para o resignificar a partir da exposição dos modos de sua viabilização.

6. INTERLÚDIO: DE HOMERO A HOMERO

As metamorfoses da *Mousiké* em seus vários gêneros demonstram sua dimensão plástica, multitarefa. Dessa maneira, as diversas atualizações dessa cultura audiovisual interativa em seus suportes e situações manifestam suas possibilidades. Assim, por exemplo, o caráter experimental da narrativa de Heliodoro, misto de enciclopédia, narrativa e drama, não são apenas propriedades de *As Etiópicas*: há que se considerar que tais características estão presentes nas outras modalidades da *Mousiké*, na própria cultura performativa da Antiguidade.

De fato, tal diversificação de procedimentos e referências choca-se com aquilo que Gadamer denominou “diferenciação estética”, ou o princípio, desde Platão, e retomado no Idealismo Alemão, de se distinguir entre o que é estético e o que não é estético, pressupondo a existência de dois mundos – o da arte e o da vida²⁰. A partir dessa diferenciação, a arte seria o que é apenas para si mesma, a partir de seu contínuo afastamento de seus diversos contextos de produção e recepção.

No caso da performance, sua materialidade correlativa dissolve as pretensões abstratizantes da diferenciação estética. Para construir e diversificar trocas intersubjetivas, a *Mousiké* em suas modalidades demanda atos múltiplos e vinculativos. Para tanto atualiza uma plethora de procedimentos, referências e efeitos. A composição heterogênea atualiza o amplo horizonte de sua realização e recepção. Ou seja, para que o evento performativo seja efetivado há uma plethora de recursos para se gerenciar sua plethora de possibilidades.

Nesse sentido, no lugar da diferenciação estética, na Antiguidade mesma tais eventos pervasivos foram qualificados como produtos da “*Poikilia*”²¹. Contrari-

²⁰ Gadamer 1999: 147-173.

²¹ Heath 1987, Vvaa 2009, Grand-Clément 2015.

amente a formas orgânicas, com hierarquia entre seus elementos constituintes e uma pressuposta unidade organizativa e conceptual, há o eficiente e reiterado arranjo cumulativo e revisional de partes interdependentes²². A unidade está na situação performativa, no que sustenta uma assimétrica relação entre agentes em um dado espaço-tempo.

Dessa maneira, a matriz rapsódica não se reduz à unidade da narrativa: o *performer* narrativo faz irromper em sucessão mais que *uma* história. Em *As Etiópicas*, fechando o circuito, Heliodoro interrompe constantemente sua narrativa para expor diversas discussões e jogos, que inserem o leitor em um conflito de interpretações. Nisso, mais relevante é a atualidade desse contato entre a incerteza na condução dos acontecimento, por meio da multiplicidade de narradores, e a diversidade de possibilidades que se avolumam.

Nesse sentido, um modo mais eficaz para se traduzir a poética de acontecimentos performativa estaria relacionada com uma estética dos sons, de como os sons são produzidos e percebidos. Não é por acaso que performance e descrições psicoacústicas se aproximem tanto: os parâmetros de duração (rápido/lento), intensidade (forte/fraco), frequência (agudo/grave), entre outros, assinalam manipulação de materialidades e os efeitos/respostas a eles aplicados. Ao mesmo tempo, os sons materializam quem os realiza²³. Embora, especialmente de Homero à dramaturgia ateniense, tenhamos mais objetos audíveis que visíveis, aqui não se trata de uma exclusividade, e sim de compreender os efeitos da produtividade do som em sua materialidade como horizonte para as práticas intersubjetivas.

Dessa maneira, a decisiva e ampla produtividade do som nos eventos performativos de Homero à dramaturgia ateniense não se reduz a um primado da palavra ou da voz. O som está no mundo, assim como os seus falantes. É para o comportamento do som em sua materialidade que os atos performativos acabam por receber seu horizonte de inteligibilidade.

Já em obras de experimento escritural a partir da *Mousiké* como *As Etiópicas*, mesmo que o som esteja presente em sua indiciabilidade, por meio de referências a coisas e pessoas que produzem ou podem produzir coisas audíveis, o que importa não é o som realizado, mas sim um imaginário cuja estética se constitui a partir de parâmetros psicoacústicos. Apenas para falar da manipulação da duração dos eventos, temos na obra de Heliodoro um diversos recursos de antecipações e recapitulações assim como inversões cronológicas (retrospectivas) que rompem com uma ordenação linear dos eventos em prol de outros possíveis percursos da narrativa e sua recepção²⁴. Na verdade é atualidade dessa habilidade de manipular a duração dos eventos que vem em primeiro plano.

Dessa forma, o virtuosismo de Heliodoro em explorar a plasticidade das du-

²² Van Groningen 1958.

²³ Murray Schafer 1992, Murray Schafer 1997.

²⁴ Futre Pinheiro 1987.

rações em uma obra sem o suporte de uma relação face-a-face entre *performer* e audiência como eventos audiofocais reivindicam acaba por ratificar a transposição dos valores e métodos associados a modalidade performativa para uma não performativa. O que aproxima uma de outro é a partilha e exploração de parâmetros pelos quais a materialidade de um evento sonoramente orientado é produzido e percebido.

Assim, podemos discutir a presença de processos performativos em obras não tipicamente performativas, como processos audiofocais em obras tipicamente não aurais.

O que está em jogo é que as obras em questão não geraram de si mesmas os processos de sua organização. Tais procedimentos não são autogerados, como se, por exemplo, a língua pudesse ser gerada a partir de si mesma, sem o recurso a algo fora dela ou que a integrasse em um contexto de produção e recepção²⁵. Performance e parâmetros psicoacústicos mutuamente se reeviam, proporcionando um intercampo de pesquisas e recursos para a compreensão e produção da *Mousiké* em suas modalidades.

O desafio é superar os entraves da analogia: recentemente, a épica de Homero foi aproximada ao fenômeno acústico da ressonância: “ability to evoke a web of associations and implications” by referring to the wider epic tradition.”²⁶ No detalhe da letra, os autores aproximam o processo composicional da obra homérica de um fenômeno acústico bem característico, o qual leva em conta a amplitude do produzir e receber sons. Ainda, tal evento acústico é integrado na compreensão não apenas de uma relação entre *performer* e ouvinte como também da própria tradição. O que atrai os autores, porém, é um conjunto específico de procedimentos atualizado em Homero – as frases recorrentes ou temas²⁷. Do mesmo modo, os autores se vêem a recorrer a um fenômeno acústico também bem específico, como é o da ressonância.

No entanto, o som não é apenas repetição de algo. A amplitude da atividade sonora, a diversidade de fontes sonoras, a co-presença de diversos parâmetros psicoacústicos, entre outros fatores, são negligenciados nessa analogia, que se torna uma boa ideia e não um argumento.

Para ir além da analogia, é preciso compreender a situação performativa a partir de seu horizonte acústico, reconhecendo nessas obras da *Mousiké* a operacionalidade de seus processos diversos, multiferenciais e sinestéticos²⁸.

7. CONCLUINDO: A MATRIZ HOMÉRICA

Enfim, temos, para nós leitores, a questão da relação entre texto e perfor-

²⁵ Chartier 1997, Chartier 1998.

²⁶ Graziosi & Haulbold 2005:9;

²⁷ Graziosi & Haulbold 2005: 53.

²⁸ Krapp 1964, Kaimio 1977.

mance. A compreensão da efetividade da *Mousiké* em suas modalidades passa pela interrogação dos textos como registros, documentos dessa cultura audiovisual. Nesse ponto, o esclarecimento da matriz homérica para uma melhor clarificação da performance como argumento é passo extremamente necessário. Vimos em textos de Heráclito e Platão, que o *performer* épico estabelecia um vínculo indissociável com sua audiência. Mas este vínculo era assimétrico: o diferencial entre a produção e a recepção tornava o evento contínuo. Sem a continuidade dessa assimetria não haveria a situação performativa. Paradoxalmente, o encontro entre o *performer* épico e a audiência é uma justaposição entre dissimilares figuras. O *performer* está ali pois é o profissional performativo, aquele que por meio desses encontros com audiência coloca em jogo suas habilidades²⁹. O acontecimento da performance épica, em um sentido estrito, nada mais que é que a demonstração das habilidades de um *performer* em explorar a tradição épica diante de uma audiência em dado espaço-tempo.

Tal demonstração de habilidades é por Platão associada ao trabalho do ator da dramaturgia ateniense. Mas em que consiste esse trabalho de atuação? E de que forma a personificação das figuras acarreta uma orientação audiofocal?

Na matriz homérica de natureza rapsódica, temos o corpo do *performer* em todas as suas possibilidades, todas correlacionadas. Há um início de discussão disso a partir dos dêiticos. Segundo De Jong, “question of deictic pronouns and gestures in the Homeric epics would read: deictic pronouns evoke the gestures which the narratees are to imagine the *characters* making. When *rhapsodes* started to recite the Homeric poems, they could actually reproduce those gestures during their performance, unlike the *aidos* who had his hands full holding and playing his lyre.”³⁰

Ou seja, há marcas textuais que indicam o registro de atos das figuras que podem ser concretizados pelo *performer* épico. Porém, a discussão sobre a performance dos documentos da *Mousiké* não pode se restringir a determinar o que é materializável ou não neste ou naquele momento. É preciso levar em conta a compreensão de toda a situação performativa. Não se pode reduzir performance a desempenho, a um determinado movimento físico apenas. Ao contrário, no lugar de ficar procurando onde eu posso ou não apontar o dedo ou erguer a voz ou balançar a cabeça, o mais relevante é ter em mente na hora de ler e interpretar os textos que tudo o que está escrito foi apresentado de algum modo diante de alguém - insere-se em um fluxo de atos materiais dentro de interação recíproca entre o *performer* e sua audiência.

Este aparente paradoxo inibe impulsos objetivantes que tentam fundamentar a presença de atos performativos por documentar suas ocorrências. Ora, se na performance temos atos físicos, materiais, ao identificar tais atos não teríamos

²⁹ Lord 2000.

³⁰ De Jong 2012:69.

conseguido compreender a questão da performance e de sua presença nos textos?

O paradoxo se dissolve quando se desfaz a equação entre performance= fisicidade motora. Em Platão fora reconhecido outro domínio de objetos presentes nas situações performativas, o fluxo de afetividades ou estados emocionais. Assim como a marcação física (gestos, posturas, movimentos), temos a marcação emocional. A fisicidade do *performer* encontra-se indissolúvelmente relacionada com os diversos estados emocionais que se materializam a partir das figuras e da relação com a platéia. Este terreno da sensibilidade é tão perceptível quanto o da concreitude dos movimentos físicos.

Porém, a questão da performance e sua dinâmica psicofísica se complica ainda mais: em situação de presença frontal, o *performer* estabelece vínculos diretos com a audiência indicando eventos que se deram no passado, na memória - ações, figuras e coisas ausentes que são atualizadas em parte pelos atos do performer, em parte pela participação da audiência, ambos co-construindo um imaginário partilhado.

Aparentemente, tudo se torna mais abstrato, mais dissipativos, no caminho da positividade fática do rol de gestos para as fantasmagorias dos atos mentais. Mas é preciso não se deixar fascinar pela ilusão referência da linha: aqui temos diversa geometria. De fato, marcação física, marcação emocional e o imaginário compartilhado cooperam, sobrepõem-se, estão integrados na amplitude da performance épica, tornando difícil sua interpretação por pressupostos exclusivistas e unilaterais.

O único guia é o ancoramento na situação performativa, na interação performer/audiência. Seguir trajetórias independentes da fisicidade, da afetividade e do imaginário é prosseguir afastando-se do modo como tais procedimentos se vinculam em um contexto performativo.

Tal situação é documentada e registrada nos textos que são performativos ou se referem à cultura performativa na Antiguidade. Como vimos, Homero e/ou os rapsodos é/são colocado(s) junto aos outros, à (sua) audiência. Esse limite é o escopo tanto das ações recíprocas como da compreensão da situação performativa. E o que isso envolve?

Para as implicações dessa situação performativa fundamental sejam melhor esclarecidas, temos novamente o som, o contraste via nossa experiência de produção e recepção de sons. O rapsodo produz um fluxo contínuo de sons para sua audiência *in praesentia*: nada do que ele faz pode ser substituído, eliminado, estocado/reproduzido em outro espaço-tempo que agora. A atualidade da produção/recepção desse fluxo de sons articula-se nessa plenitude da aurabilidade: assim como a voz do rapsodo, o som está sempre presente. A plenitude do som é desdobramento da plenitude do rapsodo: tudo se liga à presença, à faticidade do vínculo co-presente entre o *performer* e sua audiência. Nada acontece se este vínculo não for efetivado. Tal co-presença é homóloga a da necessidade da at-

ualidade da fonte de sonora e sua escuta. Atos performativos e atos aurais são isomórficos: apresentam configurações e funções assemelhadas.

A partir dessa base comum, procedimentos e ações que constroem um imaginário performativamente podem ser compreendidos de referências audíveis. Dessa maneira, pode-se realizar e interpretar uma performance rapsódica a partir de referências psicoacústicas.

A isso podemos chamar de *audiocenas*, ou situações performativas que projetam imaginários a partir de sua modelação aural³¹.

O rapsodo então dispõe das diversas distinções e qualidades que a percepção e produção de sons possibilitam para configurar sua performance.

Nesse sentido, o conceito de ‘audiocena’ para tentar explicitar essa atividade do *performer* narrativo do texto homérico: com sua voz ele projeta imaginários audíveis com referências figuras, ações, lugares e coisas selecionados dentro de duas matrizes sensoriais básicas: audição e visão. Esse imediato acento no som marca o caráter performativo da atividade do rapsodo. Por sua voz, por se fazer ouvir, o rapsodo torna presente, dentro de sua relação com a audiência, os imaginários que enuncia. A performance se realiza sonoramente tanto em sua articulação vocal quanto em sua modelação recepional. Ao fim, temos coisas de se ouvir e projetar imaginativamente. O som articulado *presentifica* o *performer*, materializa os nexos entre audiência e universos sonoramente. Dessa maneira, a manipulação de parâmetros psicoacústicos e de referências sonoras no texto homérico é o trabalho de relações *in praesentia*, de nexos que vinculam sujeitos e materiais³².

BIBLIOGRAFIA

- Bartsch, S. (1989), *Decoding the Ancient Novel. The Reader and the Role of Description in Heliodorus and Achilles Tatius*. Baltimore.
- Brandão, J. (2006), Traduzir Homero do grego para o grego (as mediações da teoria). *Scripta Classica On Line*, 2.1: 5-29. Link: www.scriptaclassicaonlinebr.gr.eu.org
- Brandão, J. (2007), A Teoria dos Gêneros Literários e o estatuto da narrativa simples em Platão. Link: <http://www.letras.ufmg.br/jlinsbrandao>.
- Burnet, J. (1903-1907). (Ed). *Platonis Opera*. Oxford.
- Calpe, M. (2010), «Les Etiópiques: La Novella com a parodia dels gèneres dramàtics», *Studia Philologica Valentina* 12.9: 105-117.

³¹ Mota 2008, Mota 2013, Mota 2014.

³² Para uma aplicação disso, v. MOTA 2015.

- Calame, C. (1977), *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, 2 vols. Rome.
- Capuccino, C. (2005), *Filosofi e Rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*. Bolonha.
- Chartier, R. (1998), *Cultural History: Between Practices and Representations*. Cambridge.
- Chartier, R. (1997), *On the Edge of the Cliff*. Baltimore.
- Collins, D. (2001), "Homer and Rhapsodic Competition in Performance", *Oral Tradition* 16.1:129-167.
- De Jong, I. J.F. (2012), "Double deixis in Homer Speech: on the interpretation of of ὄδε and οὗτος", in M. Meier-Brügger (Ed.), *Homer, gedeutet durch ein großes Lexikon: Akten des Hamburger Kolloquiums vom 6.-8. Oktober 2010 zum Abschluss des Lexikons des frühgriechischen Epos Vol. NF, 21*. Akademie der Wissenschaften zu Goettingen. Abhandlungen. Philologisch-Historische Klasse (pp. 63-83). Berlin.
- Futre-Pinheiro, M. (1987), *Estruturas Técnico-Narrativas nas Etiópicas de Heliodoro*. Tese de Doutorado, Faculdade de Letras de Lisboa. Lisboa.
- Gadamer, H.G. (1999), *Verdade e Método I*. Petrópolis.
- Gentili, B. (1990), *Poetry and its Public in Ancient Greece*. From Homer to Fifth Century. Johns Hopkins University Press.
- González, J. (2013), *The Epic Rhapsode and His Craft: Homeric Performance in a Diachronic Perspective*. Cambridge.
- Goldhill, S. & Osborne, R. (1999), (Eds.) *Performance Culture and Athenian Democracy*. Cambridge.
- Grand-Clément, A. (2015), "Poikilia" in P. Destrée & P. Murray (Eds.) *A Companion to Ancient Aesthetics*. Londres, 406-421.
- Hallivell, S. (2009), "The Theory and Practice of Narrative in Plato", in J. Grethlein & A. Rengakos (Eds.) *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Narrative*. De Gruyter, pp.15-42.
- Heath, M. (1987), *The Poetics of Greek Tragedy*. Stanford.
- Herington, J. (1985), *Poetry into Drama: Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*. Berkley.
- Kaimio, M. (1977), *Characterization of Sound in Early Greek Literature*. Helsinki.
- Krapp, H. (1964), *Die akustischen Phänomene in der Ilias*. PhD Thesis Munique.
- Martin, R. (1990), *The Language of the Heroes. Speech and Performance in the Iliad*. Cornell University Press.
- Leshner, John. (Ed.) (1990), *Xenophanes of Colophon. Fragments: A Text and Translation with a Commentary*. Toronto.

- Ley, G. (2007), *The Theatricality of Greek Tragedy: Playing-space and Chorus*. Chicago.
- Ley, G. (2014), *Ancient Greek and Contemporary Performance: Collected Essays*. Exeter.
- Lord, A. (2000), *The Singer of Tales*. Cambridge.
- Marcovich, M. (1967), *Heracitus. Editio Maior*. Merida.
- Mota, M. (2006), “A performance como argumento: a cena inicial do diálogo Ion, de Platão”, *Revista VIS (UnB)* 5: 80-92.
- Mota, M. (2008), *A dramaturgia musical de Ésquilo. Investigações sobre a composição, realização e recepção de obras audiovisuais*. Brasília.
- Mota, M. (2009), “Performance e inteligibilidade: Traduzindo Íon, de Platão.”, *Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental* 1:183-204.
- Mota, M. (2010), “Nos Passos de Homero: Performance como Argumento na Antiguidade”, *Revista VIS (UnB)* 9:21-58.
- Mota, M. (2010a), “Eraclito e la città: la drammaturgia del quotidiano nei frammenti”, in G. Cornelli e G. Casertano. (Org.). *Pensare la città: categorie e rappresentazioni*. Napoli, 155-162.
- Mota, M. (2011), “Heráclito e os eventos performativos”, in I. Bocayuva (Org.). *Filosofia e Arte na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro, 83-101.
- Mota, M. (2012), “Performance, dramaturgia e musicalidade: ideias e experimentos na interface entre Estudos Clássicos e Recepção”, *Revista VIS (UnB)* 11: 83-100.
- Mota, M. (2013), “Sete Contra Tebas de Ésquilo. Introdução e tradução.”, *Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, 10:145-167.
- Mota, M. (2013a), *Nos Passos de Homero. Ensaios sobre Performance, Filosofia, Música e Dança a partir da Antiguidade*. São Paulo.
- Mota, M. (2013b), “Pythagoras Homericus: Performance as Hermeneutic Horizon to Interpret Pythagorean Tradition”, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris, (Org.), *On Pythagoreanism*. Berlin, 103-116.
- Mota, M. (2013c), “Audiocenas: Estratégias Para Elaboração De Performances Sonoramente Orientadas.”, in *Anais online 12º Encontro Internacional de Arte e Tecnologia*. Brasília. Link: <https://art.medialab.ufg.br/up/779/o/marcusMota2.pdf/> .(2013c).
- Mota, M. (2014), “Audiocenas: Elaborando o Amanhecer a partir de As Etiópicas, de Heliodoro”, in *Anais online 13º Encontro Internacional de Arte e Tecnologia: arte, política e singularidade*. Brasília, Link: https://art.medialab.ufg.br/up/779/o/art13_MarcusMota.pdf

- Mota, M.(2015), “Audiocenas: integração entre som e imagem a partir da arte rapsódica homérica.” in *Anais XXV Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Música*. Vitória. Link: <http://www.anppom.com.br/congressos/index.php/25anppom/Vitoria2015/paper/view/3515>.
- Murray, P. e Wilson, P. (2004), *Music and the Muses: The Culture of ‘Mousiké’ in the Classical Athenian City*. Oxford.
- Murray Schafer, R. (1992), *O ouvido pensante*. Editora Unesp.
- Murray Schafer, R. (1997), *A afinação do mundo*. Editora Unesp.
- Nagy, G. (2002), *Plato’s Rhapsody and Homer’s Music*. Washington.
- Nagy,G. (1996), *Poetry as Performance: Homer and Beyond*. Cambridge.
- Paulsen,T. (1992), *Inszenierung des Schicksals. Tragödie und Komödie in Roman des Heliodor*. Trier.
- Rattenbury, R.M. & Lumb,T.W. (1960),(Ed.) *Les Éthiopiennes. Heliodore*. Paris.
- Sommerstein, A. (2008),(Ed.) *Aeschylus I. Persians, Seven Against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*. Cambridge.
- Swift, L. (2010),*The Hidden Chorus: Echoes of Genre in Tragic Lyric*. Oxford.
- Vvaa (2009), *Poikilia: Variazioni sul tema*. Roma.
- Van Groningen, B.A. (1958), *La composition littéraire archaïque*. Procédés et réalisations. Amsterdã.
- Walden, J.W.H. (1894). ‘Stage-terms in Classical Philology’, *HSCP*, 5: 1-43.
- Whitmarsh, T. (2001) *Greek literature and the Roman Empire: the politics of imitation*. Oxford University Press.
- Whitmarsh, T. (2011) *Narrative and identity in the ancient Greek novel: returning romance*. Cambridge.
- Whitmarsh,T. (2011b) “Hellenism, nationalism, hybridity: the invention of the novel” in VVAA, *African Athena*. Oxford , 210-224.
- Wiles, D. (1997), *Tragedy in Athens: Performance Space and Theatrical Meaning*, Cambridge.
- Wiles, D. (2000), *Greek Theatre Performance: an Introduction*, Cambridge.
- Wiles, D. (2003), *A Short Introduction of Western Performance Space*. Cambridge.
- Wiles, D. (1991), Les Sept contre Thèbes d’Eschyle: approche structuraliste vers l’espace théâtral, *Cahiers du GITA*, 6:145-160.
- Zeitlin, F. (1986), “Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama”, in P. Euben (Ed.) *Greek Drama and Political Theory*. University of California Press,101-141.

(Página deixada propositadamente em branco)

**APROXIMACIONES AL ESTUDIO DE LA INFANCIA EN LA GRECIA
ANTIGUA DESDE LA LITERATURA Y EL ARTE FUNERARIOS**
(Approaches to the Study of Children in Ancient Greece from
Literature and Funerary Art)

MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ (martagzlez@uma.es) [1]
Universidad de Málaga
Departamento de Filología Griega

LUÍSA DE NAZARÉ FERREIRA¹ (lferreira@fl.uc.pt) [2]
Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

RESUMEN - A lo largo de la historia de la Humanidad, la muerte durante la infancia ha sido una experiencia recurrente. De esa realidad dan también testimonio los textos y monumentos griegos, como los que son discutidos en este trabajo.

Dividido en dos partes, este estudio se centra en el análisis de dos fuentes diferentes, un epitafio ático de edad clásica, preservado con su estela, y un epigrama helenístico del libro VII de la *Antología Palatina*, ambos dedicados a niños y relacionados con la muerte de hermanos durante la infancia. Entre otros aspectos, se examinan el léxico y los recursos literarios utilizados por los poetas, así como los temas predominantes en estas composiciones funerarias.

PALABRAS CLAVE - Epigramas funerarios griegos; infancia; arte griego; poesía helenística

ABSTRACT - Throughout the history of mankind, death during childhood has been a recurrent experience. The texts and Greek monuments, such as those discussed in this paper, also bear witness to that reality.

Divided into two parts, this study focuses on the analysis of two different sources, an Attic epitaph of the Classical period, preserved with its grave stele, and a Hellenistic epigram from book VII of the *Palatine Anthology*, both dedicated to children and related with the death of siblings during childhood. Among other aspects, we discuss the language and the literary processes used by poets, and also the prevailing themes in these funerary compositions.

KEYWORDS - Greek funerary epigrams; childhood; Greek art; Hellenistic poetry

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

1. EL EPITAFIO DE MNESÁGORA Y NICOCARES

En la edición de epigramas griegos de Kaibel, de 1878, encontramos, con el número 87, el siguiente texto:

μνήμα Μνησαγόρας καὶ Νικοχάρους τόδε κεῖται
αὐτῷ δ' οὐ παραδείξει ἀφείλετο δαίμονος αἴσα,
πατρὶ φίλῳ καὶ μητρὶ λιπόντε ἀμφοῖμ' μέγα πένθος,
οὐνεκα ἀποφθιμένῳ βήτην δόμον Ἄιδος εἴσω²

El editor llamó la atención sobre el verso segundo con unas consideraciones que determinaron toda la crítica posterior acerca de este interesante epitafio. Decía Kaibel no entender ni la estructura de ese segundo verso ni el verbo παραδείξει. El editor, que no había visto la estela en la que los versos se conservan pero conocía su existencia, afirma que si, como parece, existe un relieve, no se entiende la afirmación αὐτῷ δ' οὐ παραδείξει (“no es posible mostrarlos”) en referencia a los hermanos muertos. En su opinión, es como si el poeta hubiera querido decir lo siguiente: *fatum festinans prohibuit ne ipsi defuncti arte exhiberentur*, es decir, el rápido destino impidió que el memorial mostrara a los fallecidos *arte*, tal como eran, con verosimilitud, con realismo (τὸ μὲν μνήμα τόδε κεῖται, αὐτῷ δὲ τῷ θανόντε οὐχ οἶόν τ' ἦν παραδείξει). Kaibel señaló también que en el verso cuarto había una cláusula homérica, pero sobre el “colorido homérico” del epitafio volveré más adelante.

A partir de Kaibel nunca ha dejado de pensarse que en ese verso segundo hay un problema. Los intentos de solución han discurrido de la siguiente manera:

(a)

Van Leeuwen, en un artículo de 1894³, entendió que bastaba eliminar *arte* de la afirmación hecha por Kaibel para que todo encajara: *fatum festinans prohibuit ne ipsi defuncti arte exhiberentur*. Es decir, la interpretación estaba clara y era de una obviedad llamativa: no impidió el destino (la muerte) elevar un memorial más o menos realista, sino poder mostrar a los muchachos con vida. Propuso entonces editar el texto de la siguiente manera: αὐτῷ δὲ οὐ πάρα δεῖξει ἀφέλετο

² Ática, ca. 440-430 a.C. Museo Nacional de Atenas, n. 3845. Kaibel 1878: n. 87. Sobre el verso segundo: *nec structuram intellego nec verbum παραδείξει*. Quodsi sculpta repraesentatio dicitur, doleo quod anaglyphi argumentum editor non enarravit. Hoc voluisse videtur poeta: *fatum festinans prohibuit ne ipsi defuncti arte exhiberentur*, in quo οὐ ita excusationis aliquid habet, ut monumento, quod ante oculos est, ipsos defunctos, quorum imagines ponere non licuit, opponi dicamus: τὸ μὲν μνήμα τόδε κεῖται, αὐτῷ δὲ τῷ θανόντε οὐχ οἶόν τ' ἦν παραδείξει. El mismo texto aparece en Hoffmann 1893: n. 40. También en la edición de Hansen 1983: *CEG* 84, que, por supuesto, adopta la edición enmendada, de la que hablaré a continuación, para el verso segundo: αὐτῷ δὲ οὐ πάρα δεῖξει ἀφέλετο δαίμονος αἴσα. Estela reproducida en Clairmont 1970: pl. 11.22.

³ Leeuwen 1894: 396.

δαίμονος αἴσα⁴. “A ellos no se les puede ver: la voluntad de un *daimon* se los ha llevado”. La lectura propuesta por Leeuwen se impuso en las ediciones posteriores.

(b)

En un trabajo de 1912 que no aparece mencionado en las ediciones y comentarios que he manejado, Hastings⁵ se refería a este epigrama siguiendo todavía la edición de Kaibel. Mostró el autor su extrañeza ante el hecho de que los editores y comentaristas entendieran οὐ como equivalente de οὐκ ἔστι, “no es posible...”, y aceptaran un asyndeton con ἀφείλετο. Sin proponer ningún cambio en la edición del texto, Hastings planteó sin embargo una sugerente lectura: οὐ no negaría el infinitivo παραδείξαι sino el verbo ἀφείλετο: “Here rests the monument of Mnesagora and Nikochares, but Heaven’s decree has *not* taken away the privilege of portraying them, who have left to their dear father and mother both great sorrow, seeing that they have passed away and gone into the house of Hades”⁶. Así es: el Destino se ha llevado a los muchachos, pero no nos ha arrebatado la posibilidad de representarlos en una hermosa estela.

La opción (b) no ha sido nunca tenida en cuenta. Pero lo más curioso de todo es la manera en la que la opción (a) ha vencido: han prevalecido, simultáneamente, la afirmación de Kaibel, *nec structuram intellego nec verbum παραδείξαι*, y la propuesta de Leeuwen. Es decir, se ha mantenido inmutable la idea de que existe un problema al tiempo que se acepta la nueva lectura de Leeuwen, nacida, precisamente, para dar solución a la perplejida mostrada por Kaibel.

En su conocido ensayo, Christoph W. Clairmont dedica unas páginas al epitafio de Mneságora y Nicocares y da por supuesto el hecho de que estamos ante un cenotafio, idea que basa, como es fácil imaginar, en la expresión αὐτῷ δὲ οὐ πάρα δείξαι. Además, que δαίμονος αἴσα, *la voluntad de un daimon*, sea una expresión que aparece en *Odisea* 11. 61 para referirse a la suerte de Elpenor, afianza, según Clairmont, esta misma idea⁷. Recordemos que Elpenor, compañero de Ulises, le reclama a éste en su visita al Hades que recupere su cadáver y le dé sepultura, ya que, según él mismo cuenta, el sueño y la embriaguez le hicieron precipitarse desde el tejado de la casa de Circe y allí yace muerto, sin haber recibido las honras fúnebres apropiadas.

En otro estudio igualmente conocido, Garland dedica unas líneas a esta es-

⁴ La misma lectura propuso Robertson 1947: 134, sin conocer el trabajo de Van Leeuwen, algo que le reprocharon, quizá de no muy buenas maneras Robert & Robert 1950: 153.

⁵ Hastings 1912. Este estudio aparece citado en la bibliografía general de Clairmont 1970, pero no es mencionado en el comentario de esta estela ni se recoge su propuesta.

⁶ Hastings 1912: 13-14. El autor fundamenta su propuesta con argumentos sintácticos.

⁷ Clairmont 1970.

tela y también se pronuncia en favor de la idea de que estamos ante un cenotafio. Entiende que la muerte de los hermanos tuvo que deberse a alguna enfermedad o accidente⁸ (esto es tanto como no decir nada: obviamente, ante la muerte de un niño sólo cabe pensar en una de esas dos posibilidades), circunstancia sugerida, en su opinión, por la expresión δαίμονος αἴσα. Sobre la importancia aquí del término δαίμων volveré más adelante.

Antes de continuar, y en relación con la idea de que se trata de un cenotafio (idea muy extendida, aunque no aceptada unánimemente), quisiera decir que me resulta realmente llamativo el razonamiento. Que a partir de la expresión αὐτῶ δὲ οὐ πάρα δεῖξαι (lectura que todos dan por buena) se deduzca que no están ahí enterrados los muchachos, que se trata de un cenotafio, carece de toda lógica. ¿Es que si estuviera realmente allí su tumba podríamos verlos?

Recientemente este memorial de Mneságora y Nicocares ha sido objeto de dos estudios específicos:

Christopher G. Brown⁹ propone atender al tiempo al texto y a la imagen. Su propuesta no es ni la de Kaibel (*ahí está la imagen, aunque no represente con fidelidad a los muchachos*) ni la de Leeuwen y la mayoría de editores y comentadores tras él (*la imagen está ahí, pero a ellos se los ha llevado el daimon*). Cree Brown que, pese al convencionalismo que se descubre en la representación del difunto en la mayoría de las estelas, no puede negarse que en este caso se ha buscado la verosimilitud, por ejemplo en la clara diferenciación de las edades de los dos niños, lo que no autoriza a pensar que se le esté negando a la estela la capacidad de representación. Además, la importancia de esa *presencia*, de la representación visual, estaría reforzada por el empleo del verbo κεῖται en el primer verso, un verbo que acompaña normalmente al nombre del fallecido: X ... ἐνθάδε κεῖται. ¿Cuál es, entonces, el sentido de αὐτῶ δὲ οὐ πάρα δεῖξαι en el segundo verso? Para Brown la clave está en αὐτῶ: el epigrama aludiría a que ahí están representados los dos hermanos, “but the essential self – by the fifth century identified with the ψυχή – was believed to have travelled elsewhere”. Es decir, podemos ver una imagen de los hermanos fallecidos, pero no podemos ver su verdadero ser, arrebatado por el Hades. Aunque los pasajes aducidos para sostener esta posibilidad son muy convincentes¹⁰, me pregunto, una vez más, ¿en qué sentido, cuando los niños vivían, era visible ese *verdadero ser*? Me temo que la ψυχή es muy poco *visible* incluso cuando todavía está en este mundo.

Muy poco después de éste vio la luz otro trabajo sobre el mismo epitafio. Elsa

⁸ Garland 1985: 84, “The *stélē*, which may have served as a cenotaph, perhaps commemorates a joint death either as a result of some accident or illness obliquely referred to in the epitaph as the fate (*aisa*) brought on by a *daimôn* which snatched them away”.

⁹ Brown 2005.

¹⁰ Hom. *Od.* 11. 602 y Hesíodo fr. 23(a). 21 M-W.

Hörling¹¹ revisa la opinión de Clairmont, acerca de la posibilidad de que estemos ante un cenotafio, y la de Garland, que ya hemos visto que se inclinaba por la misma idea. A partir de aquí la autora se centra en el problema que, entiende, todavía queda abierto: una vez que ha habido una muerte no natural, ¿ante qué circunstancia estamos? Que, finalmente, la autora proponga algún tipo de enfermedad infecciosa, ya que los dos hermanos parece que han fallecido con poco tiempo de diferencia, es algo que me parece enteramente irrelevante; sin embargo, el camino recorrido para llegar a esa conclusión sí que es digno de atención. Muy oportunamente menciona la autora, entre otras, dos estelas que ayudan mucho a entender la que estamos estudiando. Una de ellas es la estela de Leareta: ἡ καλὸν τὸ μνημα [πα]τήρ ἔστησε θανός[η] / Λεαρέτη· οὐ γὰρ [ἔ]τι ζῶσαν ἔσοφόςμ[εθα], *Hermoso el memorial que su padre levantó para Leareta muerta: ya no la veremos viva*¹². La otra es la estela de Bite: ἀντὶ γυναικὸς ἐγὼ Παρίο λίθο ἐνθάδε κείμει / μνημόσυνον Βίττης, μητρὶ δακρυτὸν ἄχος, *En lugar de la mujer, yo, piedra de Paros, aquí yazgo / recuerdo de Bite, dolor lleno de lágrimas para su madre*. Este último texto es especialmente importante porque, como señala la autora del artículo, se emplea el mismo tipo de licencia que en el epitafio que estamos estudiando: predicar κείται del monumento, no del fallecido. En definitiva, se señala en este trabajo la importancia del memorial: “one can commemorate the dead whom one can no longer see or show by erecting a memorial over them”.

La pregunta ahora es, ¿no es cierto que esta lectura encaja mejor con la primera edición del epigrama y con la interpretación propuesta por Hasting hace poco más de un siglo? Si aceptamos la lectura de este autor, veremos que imagen y texto se refuerzan de un modo extraordinario y, de paso, desaparece cualquier sombra de duda sobre lo que el texto quiere decir. El asunto de este monumento funerario es la *mors inmaturo* de dos hermanos, Mneságora y Nicocares, y lo que el memorial tiene de extraordinario es que se trata de una pieza de muy buena calidad, uno de los más antiguos relieves funerarios áticos, que se impone ante la vista del espectador con impresionante fuerza. La inscripción, compuesta en hexámetros, justifica la huella homérica, nada excepcional por otra parte, incluso en los epitafios en dísticos elegíacos.

La pieza, de muy buena calidad, como decía, justifica el verso inicial: μνημα Μνησαγόρας καὶ Νικοχάρος τόδε κείται, en el que podemos mantener en la traducción la misma licencia del original, *Aquí yace el memorial de Mneságora y Nicocares*. Una vez presentada así la imagen, también se entiende el verso siguiente en su lectura originaria: αὐτῷ δ' οὐ παραδείξει ἀφείλετο δαίμονος αἴσα, *Representarlos no nos lo ha arrebatado la voluntad de un daimon*. Es decir, todo el conjunto, estela e inscripción resaltan el valor de la estela como monumento conmemorativo excepcional que los padres ha pagado y hecho colocar como recuerdo de dos

¹¹ Hörling 2006-2007.

¹² CEG 161 (= GVI 164), Thasos, ca. 500-490 a.C.

hermanos, niños, muertos antes de tiempo.

Entiendo que es difícil proponer una marcha atrás en la edición de este epitafio y volver a la versión de Kaibel. Pero quisiera, al menos, proponer que, incluso manteniendo la edición actual (algo perfectamente posible), no hay misterio alguno en la inscripción. No hay motivo para pensar en un cenotafio, no hay tampoco razón para devanarse los sesos pensando en qué tipo de muerte arrebató a los niños y en por qué no se explicita (nunca se mencionaba el motivo de la muerte en los epitafios de edad arcaica o clásica, salvo para la muerte en la guerra y, a veces, en el parto). La *mors inmatura*, la muerte de un hijo, es uno de los tipos más frecuentes como motivo de los epitafios y la conmemoración de esos seres queridos con un hermosa estela inscrita (como en épocas anteriores con *kouroi* y *korai* elevados sobre la tumba) es la manera en la que, quienes tenían posibilidades económicas para ello, intentaban mantener vivo el recuerdo. En la estela de Mneságora y Nicocares descubrimos, como muy recientemente ha señalado Jon Stephen Bruss, en grado muy elevado, el interés del epigramatista en la implicación emocional de quien contemplaba y leía el memorial¹³.

Dicho esto sobre esta importante estela, hay que señalar un detalle de gran interés en cuanto al lenguaje empleado. Estamos ante la primera aparición del término *daímon* en los epitafios métricos. Se aplica aquí a la muerte de unos niños y ese seguirá siendo su empleo en épocas posteriores. En clara contraposición con el adjetivo *eudaímon* que he estudiado en otro lugar y que solo se dice de los ancianos que han fallecido en una edad avanzada¹⁴.

2. EL EPIGRAMA 662 DEL LIBRO VII DE LA *ANTOLOGÍA PALATINA*¹⁵

El libro VII de la *Antología Palatina* reúne 748 epigramas funerarios, entre los cuales identificamos un conjunto de dieciocho que se centran en la muerte de niños cuya edad no pasa de los doce años¹⁶. A excepción de una composición atribuida a Luciano (*AP* 7. 308), estos epigramas fueron recogidos en las compilaciones organizadas por Meleagro de Gádara (siglo I a.C.) y Filipo de Tesalónica (siglo I d.C.) y fueron compuestos en dísticos elegíacos entre los siglos IV a.C. y II de nuestra era. Además de tres piezas anónimas, reconocemos entre sus autores nombres notables de la poesía helenística, como Calímaco de Cirene, Teócrito de Siracusa, Leónidas de Tarento, Posidipo de Pela y Antípatro de Sidón, si bien algunas de las atribuciones, como sucede muchas veces en la *Antología Palatina*, no son seguras. Igualmente problemática es la autenticidad de los poemas, es decir, no sabemos si son inscripciones funerarias o composicio-

¹³ Bruss 2010: 385-403.

¹⁴ González González 2015.

¹⁵ Traducción de Marta González González.

¹⁶ *AP* 7. 170, 303, 308, 365, 387, 389, 453, 467, 474, 481, 482, 483, 623, 628, 632, 638, 643, 662.

nes literarias que imitan las estructuras formales y los temas característicos del epitafio auténtico. De un modo general, la inscripción grabada sobre un monumento funerario tenía como objeto identificar y alabar al difunto, preservando su memoria. En el caso de un niño, el epitafio indicaba normalmente su nombre, su edad, los nombres de la madre y del padre o de un solo progenitor, pudiendo incluir a veces reflexiones sobre la condición humana, en particular sobre el sufrimiento angustioso de hombres y mujeres que se veían privados de sus hijos.

De forma notable, son esas informaciones las que Calímaco sintetizó en el epigrama 453:

Δωδεκέτη τὸν παῖδα πατὴρ ἀπέθηκε Φίλιππος
ἐνθάδε, τὴν πολλὴν ἐλπίδα, Νικοτέλην.

Filipo, el padre, aquí enterró a Nicoteles.

Un niño de doce años, su gran esperanza.

Ejemplo perfecto de brevedad, concisión y rigor, este epigrama exhibe también una característica formal que distingue otras composiciones de este *corpus*: la disposición precisa de las palabras, con vistas a obtener un efecto intensificador. Así, la edad del niño abre el primer verso, mientras que su nombre cierra el segundo, en paralelo con el de su padre. Entre estos datos básicos sobresalen, reforzadas por la disposición simétrica con τὸν παῖδα πατὴρ, las palabras τὴν πολλὴν ἐλπίδα, “su gran esperanza”. Ellas encierran la idea-clave del epigrama, el significado para un padre de la pérdida de un hijo varón que estaba a punto de abandonar la infancia¹⁷.

La presencia de la forma verbal ἀπέθηκε, “enterró”, y del adverbio ἐνθάδε, “aquí”, la concisión lapidaria del poema y la atribución a Calímaco, que se destacó en la elaboración de epigramas originales y de elevada calidad literaria¹⁸, no confirman la hipótesis de que se trata de una inscripción auténtica. Las restantes composiciones, en su mayoría formadas por dos o tres dísticos elegíacos (solo el epigrama 474, anónimo, tiene también dos versos), tampoco permiten formar una opinión sobre su autenticidad, pero ese aspecto deja de ser relevante cuando se pretende examinar la riqueza formal y los diversos temas que están en la base de su elaboración.

De hecho, en un análisis detallado de este *corpus* se identifican diferentes

¹⁷ Esta idea aparece en otros epigramas de la colección. Vide AP 7. 387. 1-2 ἀλλ' ἐπὶ παιδὸς/ ἐλπίσι κουφοτέρας ἔστενον εἰς ὀδύνας, “pero con la esperanza/ de mi hijo lamentaba un dolor más llevadero” (de Bianor, gramático de Bitinia, principios del siglo I d.C.); AP 7. 389. 4 τὴν πολλὴν παίδων ἐλπίδα κειραμένου, “destruyendo toda la esperanza que tenía en los hijos.” (de Apolónidas de Esmirna, principios del siglo I d.C.).

¹⁸ Hopkinson 1988: 244, 246 (“An epitaph, possibly fictitious, for a 12-year-old boy: another brilliant distich.”); Fain 2010: 122-123.

modelos de organización, entre los cuales sobresalen tres tipologías: epigramas que muestran un empleo amplio de la mitología referida al Hades (*AP* 7. 303, 308, 365, 389, 481, 483, 643; cf. 387, 482. 5); que exhiben una naturaleza más narrativa, exponiendo pormenorizadamente las circunstancias que llevaron a la muerte del niño (*AP* 7. 170, 303, 632, 662; cf. 623); o que se detienen en particular en la situación de sufrimiento y en el luto de los progenitores (*AP* 7. 308, 389, 467, 481, 482, 623, 638). En este último modelo, vale la pena señalar que el sujeto de la enunciación puede ser el poeta, la estela funeraria, el padre, la madre o el propio niño. Son variados los procesos retóricos y estilísticos utilizados con el fin de evitar la referencia explícita a la muerte o para poner de relieve los nombres de las personas, la fragilidad de los niños o el sentimiento de pérdida de los padres. En el ámbito de las ideas, es evidente el cuidado en combinar pensamientos más tradicionales – como la noción de que la existencia humana solo conoce sufrimientos – con sentencias y temas típicos de los epitafios de niños y jóvenes, como el lamento de que es *contra natura* que un padre o una madre den sepultura a un hijo (*AP* 7. 308, 389, 481).

El objetivo de este trabajo no es, sin embargo, proponer una lectura de todo el *corpus* que hemos definido. Como continuación del estudio realizado en el apartado anterior por Marta González González sobre el epitafio y el memorial de dos hermanos, Mneságora y Nicocares, consideramos más interesante centrar el análisis en el epigrama 662, cuya autoría se atribuye a Leónidas de Tarento o a Teócrito¹⁹, o sea, a un poeta famoso, nacido en la Magna Grecia, que desempeñó su carrera en la primera mitad del siglo III a.C.

Ἡ παῖς ὥχεται ἄωρος ἐν ἑβδόμῳ ἡδ' ἐνιαυτῷ
 εἰς Ἀΐδην πολλῆς ἡλικίης προτέρη,
 δειλαίη, ποθέουσα τὸν εἰκοσάμηνον ἀδελφὸν
 νήπιον ἀστόργου γευσάμενον θανάτου.
 αἰαῖ, λυγρὰ παθοῦσα Περιστέρη, ὡς ἐν ἑτοίμῳ
 ἀνθρώποις δαίμων θῆκε τὰ δεινότατα.

Esta niña, a los siete años, antes de tiempo, partió
 hacia el Hades muy por encima de su edad,
 la infeliz, añorando a su hermano de veinte meses,
 que siendo muy pequeño probó la muerte cruel.
 Ay, ay, Peristera, que sufres dolorosamente, cómo un *daimon*
 colocó a disposición de los hombres los males más terribles.

Aparentemente, se trata de un epitafio compuesto en honor de una niña de

¹⁹ En la edición de Beckby y en la de Waltz et alii, el epigrama figura bajo el nombre de Leónidas, en la de Gow and Page es atribuido a Teócrito.

siete años; en lo que se refiere a su organización formal, se aproxima a otras composiciones de modelo narrativo, que exponen, con algún detalle, las circunstancias de la muerte del niño. Así, los cuatro primeros versos se centran en su identidad y en las causas de la muerte, mientras los dos últimos invocan probablemente a la madre, según la opinión de la mayoría de estudiosos²⁰, para introducir en el epigrama una reflexión sobre las limitaciones y los sufrimientos del ser humano, reforzando el tono consolatorio de la composición.

Tal como en el epigrama de Calímaco, la edad de la niña figura en el primer verso, así como la insistencia en su muerte prematura a través del término ἄωρος, “inoportuno, fuera de tiempo”, un *topos* de la poesía funeraria de los menores²¹ al que Anne-Marie Vérilhac (1978, 1982) dedicó un estudio minucioso.

Con la edad de la niña se relacionan dos ideas a las que el poema parece dar gran énfasis – su madurez²² y la causa de su muerte –, pues perdió la vida por sentir profundamente la falta de su hermano fallecido con veinte meses. Por lo menos tres epigramas del libro VII señalan el fallecimiento de jóvenes doncellas (*parthenikai*) como consecuencia de la pérdida de un hermano²³, pero esta situación no deja de ser llamativa en una niña y se aleja considerablemente de otras causas de muerte referidas en los epigramas de este *corpus*, más comunes en la infancia, como el ahogamiento (*AP* 7. 170, 303), las caídas (*AP* 7. 632) y la guerra (*AP* 7. 623). Nótese además que la expresión “partió para el Hades” acentúa el carácter voluntario del suceso, aunque parezca menos violenta que la conocida fórmula “Hades arrebató/ llevó a la fuerza” que concibe la muerte de un niño como un rapto cometido por las divinidades de los muertos²⁴. En el

²⁰ Gow and Page 1965b: 530, Waltz et alii 1960: 135.

²¹ Cf. *AP* 7. 481. 1 τὰν μινύωρον, “la que tuvo poco tiempo de vida” (de Filetas, siglos IV-III a.C.); *AP* 7. 643. 3-4 πρόωρον... μοῖραν, “destino prematuro” (de Crinógoras de Mitilene, siglo I a.C.).

²² En la interpretación de πολλῆς ἡλικίης προτέρη, cuyo sentido no es enteramente claro, seguimos a Waltz et alii 1960: 135 e n. 2 (“devançant son âge par sa maturité”). Cf. Gow and Page 1965b: 530.

²³ Cf. *AP* 7. 517, atribuido a Calímaco (una *parthenike* se suicida en el día en que entierran a su hermano); *AP* 7. 184, atribuido a Parmenión de Macedonia, poeta del siglo I a.C. (una *parthenike* muere “por el duelo de un hermano”); *AP* 7. 611, atribuido a Eutolmio el Escolástico, ca. 400 d.C. (una *parthenike* sigue al hermano en la muerte). Sobre la muerte causada por el dolor de la pérdida, Humphreys 1983: 108 refiere el epitafio ático de Jenoclea, que no resistió el dolor por la muerte del hijo de ocho años: *IG* ii² 12335, ca. 360 a.C. Vide Hansen 1983: *CEG* 526, Tsagalis 2008: 228-230.

²⁴ Cf. *AP* 7. 303. 6 ἡλικος οὐκ Ἄϊδην πικρὸν ἀπηλάσασο, “no apartaste de él... el amargo Hades”; *AP* 7. 308. 2 νηλειῆς Ἄϊδης ἤρπασε, “Hades implacable me arrebató”; *AP* 7. 389. 3 οὐς Ἄϊδασο συνήριθμον ἤρπασεν ἡμᾶρ, “que Hades le arrebató en igual número de días”; *AP* 7. 481. 2 τὰν μικκὰν Ἄϊδασ ἄρπασε Θειοδόταν, “a la pequeña Teódota la arrebató Hades”; *AP* 7. 483. 1-2 Ἄϊδι ἀλλιτάνευτε καὶ ἄτροπε, τίπτε τοι οὕτω/ Κάλλαισχρον ζωᾶς νήπιον ὠρφάνιας, “Hades inexorable e incommovible, ¿por qué así/ privaste de la vida a Calescro, niño todavía?”; *AP* 7. 643. 3 ἤρπασας, ὦ ἄλλιστ’ Ἄϊδι, “arrebataste a la fuerza, oh Hades inexorable”.

último dístico, como ya señalamos, pensamos que el poeta invoca a la madre y el triste destino que le cupo al verse privada de dos hijos. En la expresión de esta idea, el poeta emplea el término δαίμων²⁵, que aparece también en el v. 2 de la inscripción discutida *supra* por Marta González González.

Observábamos al inicio de este trabajo que raramente es posible saber si los epigramas transmitidos por el libro VII de la *Antología Palatina* fueron alguna vez inscritos sobre un monumento funerario. El epigrama 662 se distingue por mencionar una causa de muerte singular para una niña, lo que puede arrojar dudas sobre su veracidad. Sin embargo, aparte de que el poeta tiene cuidado en señalar que esta era una niña “muy por encima de su edad” (v. 2), no hay ningún dato concreto que sustente o rechace la autenticidad de la composición. En este sentido, nos parece más productivo seguir otra vía de análisis. De hecho, tengan o no origen en acontecimientos reales, los epigramas funerarios evocan situaciones, valores, actitudes y pensamientos que se enraízan en la vida y cultura griegas y, por lo que respecta a sus posibles fuentes de inspiración, además del importante legado poético, hay que considerar también la influencia del arte y, en particular, de la escultura funeraria. Creemos que el epigrama 662 es un excelente ejemplo de estos dos aspectos.

Aunque pueda suscitar extrañeza y admiración, por la madurez que refleja, la muerte de una niña causada por la añoranza de un hermano pequeño encuentra fundamento plausible en un sentimiento de gran relevancia en la cultura griega: la afición entre hermanos. Son numerosos los testimonios literarios, mitológicos, históricos e iconográficos que atestiguan la importancia de esta relación familiar y no faltan, naturalmente, ejemplos de la situación inversa²⁶. Se trata de un tema fundamental en *Trabajos y Días*, de Hesíodo, en la historia de la familia de los Atridas (en especial en lo que se refiere a los hijos de Agamenón, Orestes y Electra), en la tragedia de Antígona, que sacrifica su vida para dar sepultura a un hermano traidor a la patria, así como también parece haber sido uno de los motivos del asesinato de Hiparco a manos de Harmodio y Aristogitón, que de un caso pasional evolucionó a una situación de desagravio de la deshonra de una hermana, según explica Tucídides (6.56.1-2, 6.57.3).

Estos ejemplos célebres se refieren a jóvenes o personas adultas e importa

²⁵ Relacionado con la forma verbal δαίωμαί, “dividir, distribuir”, el sustantivo puede designar una divinidad (o más propiamente el poder o designio de un dios, en vez del mismo dios; o un ser divino intermedio entre θεός y ἥρωας), pero también significar “destino, suerte” (cf. *Il.* 8. 166), entendido como la intervención divina en la vida de cada mortal. Creemos que es ese el sentido con el que aparece en el epigrama *AP* 7. 638. 5-6 νῦν δ’ οἱ μὲν ἐς ὑμέας ἡμείφθησαν/ δαίμονες, “Ahora, sin embargo, fueron cambiados vuestros destinos” o “Ahora, sin embargo, los dioses cambiaron vuestros destinos”.

²⁶ Como vimos ya (cf. *supra* n. 23), este sentimiento está bien atestiguado en el libro VII de la *Antología Palatina*. En la opinión de Fain 2010: 154, el epigrama 662 tuvo como modelo el epigrama 517, atribuido a Calímaco.

centrar la atención en los niños, en general mucho menos representados en los testimonios antiguos. Para el estudio de las relaciones entre hermanos pequeños en la Atenas clásica²⁷, las pinturas de vasos pueden constituir una fuente de información importante, en particular las escenas que muestran niños jugando en grupo, así como las imágenes de jóvenes cuidando de niños más pequeños. Más relevante para este trabajo es el valor documental de la escultura funeraria. Recuérdese que una de las pocas estelas completas de Época Arcaica, repartida hoy por tres museos (el Metropolitan Museum of Art de Nueva York, el Museo Nacional de Atenas y el Antikensammlung de Berlín), exhibe en su parte superior la esfinge guardiana y supuestamente preserva la imagen en relieve de un joven atleta acompañado de su hermana²⁸.

El *corpus* de escultura funeraria ática de Época Clásica reunido por Christoph W. Clairmont incluye, además de la estela de Mneságora y de Nicócares, otros ejemplos de monumentos que representan parejas de niños o jóvenes, posiblemente hermanos²⁹. Estas imágenes confirman que los escultores seguían en general esquemas iconográficos ya existentes, que adaptaban a las circunstancias, y muestran que la estela de Mneságora y Nicócares se distingue por su calidad, como observa Marta González González en su trabajo.

Por consiguiente, si el epigrama 662 evoca un sentimiento de gran relevancia en la cultura griega, debemos ponderar la hipótesis de que haya sido inspirado también por el conocimiento de las imágenes de hermanos en la escultura funeraria. Como es sabido, la aproximación entre la palabra del poema y la representación visual se encuentra en la génesis de muchos epigramas de la *Antología Palatina*, en especial de aquellos que constituyen descripciones o comentarios de obras de arte. Dentro del *corpus* de composiciones relativas a la muerte de niños hay algunos casos en los que la naturaleza narrativa y visual del poema, además de que pueda basarse en el conocimiento del comportamiento infantil y de las actitudes características de los menores, evoca de igual modo las representaciones de las estelas funerarias o de otros monumentos artísticos. Nos referimos a las imágenes de bebés o niños muy pequeños durmiendo en el regazo o sobre las rodillas de la madre o la abuela (*AP* 7. 170. 5-7, 387. 6), de niños que levantan los brazos hacia los adultos (*AP* 7. 632. 4) o que en medio del caos provocado por la guerra buscan el pecho de su progenitora. Esta última observación se refiere al epigrama 623, atribuido a Emiliano de Nicea, autor del siglo I de nuestra era, que dice así:

²⁷ Vide e.g. Cox 1988, Golden 1990: 115-136.

²⁸ Nueva York, The Metropolitan Museum of Art 11.185a-c,f,g, estela ática en mármol de Paros, ca. 540-530 a.C. A semejanza del monumento discutido por Marta González González, tanto la inscripción como la estela suscitan gran discusión entre los especialistas. Vide Richter 1961: n° 37, figs. 96-109, 190, 204; Clairmont 1970: 13-15, fig. 1; Oakley 2003: 179-180, fig. 19; <http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/11.185ac,f,g> [acceso 30/09/2015].

²⁹ Clairmont 1993: n° 0.720, 0.789, 0.836, 0.857, 0.910, 1.725. Vide también Hirsch-Dyckel 1983: 37-39, figs. 52 y 53.

Ἐλκε, τάλαν, παρὰ μητρὸς ὄν οὐκέτι μαστὸν ἀμέλξεις,
ἔλκυσσον ὑστάτιον νᾶμα καταφθιμένης·
ἦδη γὰρ ξιφέεσσι λιπόπνοος· ἀλλὰ τὰ μητρὸς
φίλτρα καὶ εἰν Ἄϊδη παιδοκομεῖν ἔμαθεν.

Tira, infeliz, del seno materno que ya nunca más podrás chupar;
tira, hasta la última gota, de la que ya está muerta,
pues bajo los golpes de la espada dejó de respirar. Pero el amor
de una madre hasta en el Hades sabe cuidar de su niño.

Aunque el poeta emplee estructuras formales y temáticas típicas del epigrama funerario, como la interpelación directa al niño, el elogio del amor materno y la referencia a Hades, donde la madre continuará cuidando del hijo, nada en concreto indica que la situación retratada corresponda a la muerte de un niño y a la identificación de su monumento funerario. En verdad, es evidente la semejanza entre la imagen sugerida por el poema y un pasaje de la *Historia Natural* de Plinio el Viejo (35. 98-100). Según el autor romano, entre las obras del pintor Arístides de Tebas, contemporáneo de Apeles, se encontraba un cuadro que Alejandro Magno llevó a Pela y que representaba, de acuerdo con su descripción, “la conquista de una ciudad, con un niño gateando hacia el pecho de la madre, que estaba muriendo debido a una herida; estamos movidos a pensar que la madre está consciente y tiene miedo de que el niño, a medida que la leche falte, no vaya a mamar sangre.”³⁰ Por consiguiente, el epigrama de Emiliano de Nicea ilustra una situación extrema en la que parece no haber dudas de que su génesis se relaciona directamente con una obra pictórica.

En conclusión, dada la elevada tasa de mortalidad infantil que persistió en todos los períodos de la historia griega, el examen de los múltiples aspectos relacionados con esta realidad es fundamental para una aproximación más rigurosa a la situación de la infancia en la Grecia antigua. El cumplimiento de este objetivo implica considerar como relevantes no solo las inscripciones verdaderas, sino también las composiciones literarias que, aunque ficticias, evocan hechos verosímiles y reproducen las características formales y los temas de los epitafios auténticos. Como hemos querido mostrar, un examen más completo de estos textos debe también incluir el estudio de la cultura material, especialmente las estelas funerarias, que serían una influencia importante para algunos poetas.

³⁰ Pl. *Nat.* 35. 98-99: *Huius opera oppido capto ad matris morientis ex uolnere mammam adrepens infans, intellegiturque sentire mater et timere, ne emortuo lacte sanguinem lambat. Quam tabulam Alexander Magnus transtulerat Pellam in patriam.* Vide Reinach 1985: 272-273, Waltz et alii 1960: 117.

BIBLIOGRAFÍA

- Beckby, H. (1965-1968), *Anthologia Graeca*. 4 vols. München.
- Brown, Ch. G. (2005), “The Stele of Mnesagora and Nikochares (CEG 84)”, *ZPE* 152: 1-5.
- Bruss, S. (2010), “Ecfraasis in fits and starts? Down to 300 BC.” in M. Baumbach, A. Petrovic & I. Petrovic (eds.), *Archaic and Classical Greek Epigram*. Cambridge, 385-403.
- Cameron, A. (2003), *The Greek Anthology: from Meleager to Planudes*. Oxford.
- Clairmont, Ch. W. (1970), *Gravestone and Epigram. Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*. Mainz.
- Clairmont, Ch. W. (1993), *Classical Attic Tombstones*. Kilchberg.
- Cox, C. A. (1988), “Sibling Relationships in Classical Athens: Brother-Sister Ties”, *Journal of Family History* 13.4: 377-395.
- Fain, G. L. (2010), *Ancient Greek Epigrams. Major Poets in Verse Translation*. Berkeley-Los Angeles-London.
- Garland, R. (1985, 2001), *The Greek Way of Death*. New York.
- Golden, M. (1990), *Childhood in Classical Athens*. Baltimore and London.
- González González, M. (1999), “*Antología Palatina*. Selección del libro VII”, in C. Rodríguez Alonso y M. González González, *Poemas de amor y muerte en la Antología Palatina*. Madrid, 133-198.
- González González, M. (2015), “*Eudaimones*. Dichosos ancianos del Ática”, in A. Iriarte, L. N. Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga*. Coimbra, 167-188.
- Gow, A. S. F. and Page, D. L. (1965a), *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams*. Vol. I: Introduction, text, and indexes of sources and epigrammatists. Cambridge.
- Gow, A. S. F. and Page, D. L. (1965b), *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams*. Vol. II: Commentary and indexes. Cambridge.
- Hansen, P. A. (1983), *Carmina Epigraphica Graeca saeculorum VII-V a. Chr. n.* Berlin.
- Hastings, H. R. (1912), *On the relation between inscriptions and sculptured representations on Attic tombstones*. Thesis (Ph. D.). Madison.
- Hirsch-Dyczek, O. (1983), *Les représentations des enfants sur les stèles funéraires attiques*. Warszawa-Kraków.
- Hoffmann, E. (1893), *Sylloge Epigrammatum Graecorum*. Diss. Halle.
- Hokinson, N. (1988), *A Hellenistic Anthology*. Cambridge.

- Hörling, E. (2006-2007), "How Did the Siblings Mnesagora and Nicochares Die?", *Eranos* 104: 41-48.
- Humphreys, S. C. (1983), "Family tombs and tomb-cult in classical Athens: tradition or traditionalism?", in *The Family, Women and Death. Comparative Studies*. London-Boston, 79-130 (= *JHS* 100, 1980, 96-126).
- Kaibel, G. (1878), *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*. Berlin.
- Kurtz, D. C. and Boardman, J. (1971), *Greek Burial Customs*. London.
- Oakley, J. H. (2003), "Death and the Child", in J. Neils & J. H. Oakley (eds.), *Coming of Age in Ancient Greece*. New Haven and London, 162-194.
- Paton, W. R. (1917), *The Greek Anthology II*. Cambridge, Mass.
- Raepsaet, G. et Decocq, Cl. (1987), "Deux regards sur l'enfance athénienne à l'époque classique: images funéraires et choés", *LEC* 55.1: 3-15.
- Reinach, A. (1985), *Textes grecs et latins relatifs à l'histoire de la peinture ancienne. Recueil Milliet*. Introduction et notes par Agnès Rouveret. Paris.
- Richter, G. M. A. (1961, 1988), *Archaic Gravestones of Attica*. Bristol.
- Robert, L. & Robert, J. (1950), *Bulletin épigraphique de REG* 63: 153.
- Robertson, D. S. (1947), "An Attic gravestone", *JHS* 67: 134.
- Tsagalis, Ch. C. (2008), *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*. Berlin-New York.
- Van Leeuwen, J. (1894), "Epigramma corrigitur", *Mnemosyne* 22: 396.
- Vérilhac, A.-M. (1978), ΠΑΙΔΕΣ ΑΩΠΟΙ. *Poésie Funéraire*. Tome Premier: Textes. Atenas.
- Vérilhac, A.-M. (1982), ΠΑΙΔΕΣ ΑΩΠΟΙ. *Poésie Funéraire*. Tome Second: Commentaire. Atenas.
- Waltz, P. et alii (1938), *Anthologie grecque*. Tome IV (Livre VII, Épigr. 1-363). Texte établi par P. Waltz, traduit par A. M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot et E. des Places. Paris.
- Waltz, P. et alii (1960), *Anthologie grecque*. Tome V (Livre VII, Épigr. 364-748). Texte établi par P. Waltz, traduit par P. Waltz, E. des Places, M. Dumitrescu, H. Le Maître et G. Soury. Paris.

SOFONISBA, UNA REINA DE NUMIDIA ENTRE LA HISTORIA, LA LITERATURA Y EL ARTE

(Sofonisba, a Queen of Numidia between History, Literature and Art)

ENRIQUE GOZALBES CRAVIOTO (enrique.gozalbes@uclm.es)
Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN - La fascinante historia de la reina Sofonisba de Numidia, en el contexto de la fase final de la Segunda Guerra Púnica, ha sido desde el siglo XV una fuente de inspiración para la literatura, la música y la pintura. En el presente trabajo realizamos un análisis acerca de la historia del personaje, a partir de los documentos de la antigüedad clásica, y establecemos el desarrollo de su presencia en la literatura y en el arte de los siglos XV al XVIII.

PALABRAS CLAVE - Norte de África; Cartago; Segunda Guerra Púnica; Renacimiento; Barroco

ABSTRACT - The fascinating story of the Queen of Numidia Sofonisba, in the context of the final phase of the Second Punic War, has been a source of inspiration for literature, music and painting since the fifteenth century. In this paper we present an analysis of the character's history, from documents of classical antiquity. Meanwhile, we study the development of its presence in literature and art from the fifteenth to the eighteenth centuries.

KEYWORDS - North Africa; Carthage; Second Punic War; Renaissance; Baroque

1. INTRODUCCIÓN

La reina Sofonisba de Numidia desarrolló su vida y personalidad en el marco de la Segunda Guerra Púnica. Se trata de un personaje que aparece documentado de una forma excepcional, tomando muy a su pesar un protagonismo en el desarrollo de los acontecimientos de esta guerra cuando la misma en su fase final pasó al África. La propia lectura de las fuentes muestra no ya un personaje y su contexto, sino también una evolución de su imagen puesto que poseía un enorme potencial narrativo. Pero este mismo hecho explica el que a partir de los inicios del siglo XVI, con la vuelta a la literatura clásica en Europa, Sofonisba ocupara una posición importante a su vez en la literatura, el teatro y también en la música. Por esta razón, más allá de su propia realidad, la reina de Numidia ha sido un personaje histórico que permite un análisis desde la interdisciplinariedad.

En el Norte de África existieron tres grandes grupos de pueblos, que marcaron los países del Magreb en la antigüedad¹. En el área tunecina el principal de los grupos fue el de los *Afri*, que no lograron unificar el país y que se difundieron como tales con el establecimiento de la provincia romana de África. En la zona de Argelia desde muy pronto los habitantes fueron nominados como *Numidae*, y con el tiempo lograron el confederarse en dos grandes reinos que eran los existentes en la parte final de la Segunda Guerra Púnica: al Este los númidas *massyles*, cuya capital era la ciudad de *Cirta*, y al Oeste los númidas *masaesydes*, cuya capital era la ciudad de *Siga*. Finalmente, en el área de Marruecos el principal pueblo con diferencia era el de los *mauri* (moros), que dieron nombre al conjunto del territorio. Aunque la existencia del reino de los moros aparece documentado en la Segunda Guerra Púnica, no parece que el mismo poseyera una ciudad que ejerciera como capital².

2. LA MUJER EN EL ÁFRICA ANTIGUA

Las fuentes documentales de la antigüedad prácticamente no recogen datos con respecto a la mujer en las poblaciones norteafricanas. Como en todos los grupos étnicos, las confederaciones de la Numidia y de Mauretania, la mujer jugó un papel fundamental silenciado por los autores greco-latinos. Las fuentes geográficas describen de una forma muy genérica los territorios, la identidad de las distintas poblaciones, e incluso ofrecen algunas características acerca de las mismas. Pero es cierto que en estos autores, en especial en las obras de Estrabon, Mela o Plinio, se silencia a las mujeres incluso cuando se habla de sus habitantes, de sus características y de sus costumbres. Sin duda este hecho no responde tan sólo a un hipotético papel subordinado, tan generalizado en poblaciones patriarcales, sino a la visión e intereses informativos que tenían tanto los escritores como los potenciales lectores. En lo que se refiere a las esposas de los soberanos apenas aparece referencia alguna³.

La institución del matrimonio aparece extendida de forma generalizada en el mundo mediterráneo de la antigüedad, y esa normalidad es la que motivó el que los autores clásicos no citaran datos destacables al respecto. Como excepción, la afirmación de Plinio de que las poblaciones de los garamantes carecían de la institución del matrimonio, por lo que vivían sin la existencia de unas reglas fijas en

¹ Decret y Fantar 1981.

² Camps 1980.

³ Una excepción en Estrabon XVII, 3, 5 cuando afirmaba que, a raíz de una expedición contra los "etíopes occidentales" al Sur de su reino, el rey Bogus de la Mauretania envió a su mujer dos cañas de un grosor extraordinario y similares a las de la India. A nuestro juicio este rey corresponde a Bogud II que reinó a mediados del siglo I a. C. la prueba es que más adelante, en XVII, 3, 7 informaba de que los reyes Bogus y Bochus habían reinado en el país, lo que identifica al primero con Bogud.

relación con las mujeres y la familia⁴. A nuestro juicio esta afirmación responde mucho más a una visión de épocas muy pretéritas y no tanto a su tiempo. Los númidas y los moros tuvieron su propia organización social y política, tal y como aparece en los episodios de la Segunda Guerra Púnica, siguiendo el modelo de la monarquía helenística.

Este hecho suponía indudablemente la existencia entre ellos de los modelos de familia típica de las poblaciones mediterráneas: una pareja estable, en el caso excepcional de los ricos con una esposa principal, si bien entre los nobles la poligamia era una práctica bien extendida. Debemos recordar el relato de Salustio, en su *Bellum Iugurthinum*, y de como los hermanastros pretendían desplazar (y despreciaban) a Ygurtha por ser hijo de Micipsa con una esposa secundaria. Así pues, en la familia real númida se producía la existencia de muchas mujeres del soberano, aunque sólo una de ellas ocupaba una posición predominante probablemente como la madre oficial del heredero principal⁵, lo cual no siempre tenía por qué ser garantía de éxito final. De igual forma, debe recordarse el episodio de la reclamación del trono por parte de Masinissa, frente a otro hijo menor de edad del rey Gaia. Una inestabilidad en el orden sucesorio que muestra la problemática del tipo de familia real.

El rey Masinissa, de la Numidia massyle, no solo tuvo muchas mujeres, sino un gran número de hijos a lo largo de su longeva vida⁶. En una etapa avanzada de su vida el soberano númida recibió una embajada de su admirado rey de Egipto, Ptolomeo VIII Evergetes, en un episodio datado entre el 160 y el 155. En sus memorias el rey Lágida menciona algunos datos sobre el banquete de honor. Destaca sobre todo una anécdota; como a la Corte de la ciudad de *Cirta* acudieron comerciantes griegos para comprar monos, les preguntó la motiva-

⁴ Plinio, NH. V, 45 trata sobre esta cuestión pero en el contexto de la mención de pueblos fabulosos o con costumbres extraordinarias. Los garamantes, ya citados por Herodoto IV, 183, eran los habitantes del Sur tunecino, en torno a la región de los Chotts, según se deduce de la descripción geográfica de Plinio, NH. V, 26. Contra ellos realizó una exitosa campaña en el 19 a. C. Cornelio Balbo, que llegó a entrar en Garama, su propia capital según señalaba Plinio, NH. V, 36.

⁵ Afirmaba Salustio, Bell. Iug. LXXX, 6-7 que los númidas u los moros de acuerdo con sus posibilidades económicas poseían una gran cantidad de mujeres, llegando incluso a la cifra de 10 e incluso más sobre todo en el caso de los reyes. Se trata por tanto de la visión de la existencia de un auténtico harén regio. Señalaba como opinión puramente subjetiva que debido a ese alto número de mujeres ninguna era suficientemente apreciada (nulla pro socia obtinet).

⁶ Livio, Perioc. libr. L, al informar de la muerte del rey Masinisa con 90 años, afirmaba que había tenido el último hijo cuando tenía 86 años. Pero el hecho de que dejara su reino a tres hijos, Micipsa que era el mayor, Gulussa y Mastanabal, indica claramente que los mismos debían ser los reconocidos con derecho debido a la identidad materna. También en el mismo libro informa de la existencia de otro hijo, Asdrúbal, que servía como militar a favor de Cartago, pero que en el mismo espacio del Senado fue eliminado por los que sospechaban que podía ser un traidor.

ción de ese interés. Como le contestaron que tenían buena venta puesto que se requerían como una diversión, como mascotas, entonces les preguntó acerca de qué es lo que pasaba en su país con las mujeres, si es que no les daban hijos para esa diversión⁷. Se trata de uno de los escasísimos testimonios acerca de la vida familiar en el África antigua, y en este caso la costumbre del padre de jugar y divertirse con los hijos.

La familia real númerida llevaba a cabo una política matrimonial, sin duda puesta ya en marcha por la primera generación de reyes conocidos, es decir por Masinissa, Sifax y Baga, este último al frente de los moros⁸. Cuando falleció Masinissa tenía 10 hijos varones vivos, que le sobrevivieron, y había tenido muchas hijas, que destinaba a matrimonios con familias nobles. Esta política continuó a lo largo del tiempo, aunque sólo aparece reflejada cuando interesaba a los romanos: en el propio relato de Salustio está presente como elemento sustantivo el que el rey Bocho de Mauretania, probablemente miembro él mismo de la familia real númerida, dio una de sus hijas en matrimonio a Yugurtha para facilitar el establecimiento del pacto político-militar⁹. Estas prácticas de la alianza firmada a partir de un matrimonio ya existía en la primera generación conocida de reyes: en este caso tenemos documentada precisamente la alianza de Cartago, la potencia hegemónica, con la Numidia de los masaesydes a partir de un matrimonio concertado, el que llevó a la joven cartaginesa Sofonisba a convertirse en reina de la Numidia.

3. SOFONISBA EN LAS FUENTES HISTÓRICAS

Necesariamente debemos partir de un apartado básico centrado en el análisis crítico de las fuentes literarias. El fundamento inicial de las informaciones se encuentra en los relatos acerca de la Segunda Guerra Púnica, en las aportaciones de Polibio (siglo II a. C.) y de Livio (finales del siglo I a. C.). Esta parte de la

⁷ La anécdota es recogida de las memorias del rey Lágida por parte de Ateneo, *Deipn.* XII, 16, 518-519. En esos momentos Masinissa ya tenía una edad bastante elevada para lo normal en la época.

⁸ Según los datos de Salustio en el *Bell. Iug.* los númeridas, en realidad los ascendientes de Yugurtha dado que en *Bell. Iug.* CX, 8 el río Muluya había sido el límite entre su reino de Mauretania y la Numidia de Micipsa. En este caso se referiría al propio Masinissa que se había apoderado de los territorios al Oeste del Muluya y que Bocho I de Mauretania se consideraba con derecho a poseer. De ahí la constante reclamación de las tierras al Este del río Mulucha que, finalmente, lograría recibir por el apoyo de Roma. Resulta difícil saber el por qué de la reclamación de un superior derecho, y el que Yugurtha incluso en los tratos diplomáticos lo aceptara, aunque lo demoró hasta el momento de la victoria final. Sin embargo el hecho entraría en lo verosímil si Bocho I fuera en realidad descendiente del rey Sifax, sin duda por la política matrimonial de Baga su ascendiente de la época de la Segunda Guerra Púnica. No está de más tampoco señalar, como continuidad de esa política matrimonial, el que para sellar el compromiso de colaboración, Bocho I casó a su hija con Yugurtha

⁹ Salustio, *Bell. Iug.* LXXX, 6.

obra del primero, magnífica y principal fuente acerca de los compases finales de la guerra, se encuentra perdida por lo que no podemos hacer al respecto de su aportación unos mayores comentarios. No obstante, es indudable que el hecho principal que es bien conocido, es decir el matrimonio del rey Sifax de Numidia con la hija de Asdrúbal Giscón, y que sirvió de elemento para ratificar el tratado de paz¹⁰, debió encontrarse recogido en su obra, y con probabilidad también relatada la historia de una forma más adusta que en fuentes posteriores el hecho de su influencia en los acontecimientos. Pero simplemente lo podemos suponer a partir del estilo de su narración; en cualquier caso, en la reconstrucción de sus libros perdidos, en un fragmento, se alude a las simple especulación de que Escipión pensaba que el rey Sifax probablemente estaba ya arrepentido de su boda con Sofonisba por cuanto dudaba del acierto de su toma de partida por los cartagineses¹¹.

La fuente básica de conocimientos sobre Sofonisba es la obra de Livio, que escribió de los hechos unos doscientos años después de haber sucedido. En su visión nacionalista de la historia de Roma, con la guerra como protagonista esencial del engrandecimiento de la misma, no podía menos que aparecer Sofonisba como elemento principal. Y lo hará en la descripción de la segunda parte de la guerra, cuando ya se planteaba por parte de Roma el salto de la misma al África. En ese contexto comenzaron a aparecer en el relato los reyes africanos, con sus distintas posiciones en relación con el conflicto y con sus propios intereses. Entonces se muestra la figura del principal general cartaginés que actuaba en el territorio norteafricano, un personaje noble y fundamental en el desarrollo de los acontecimientos: *Asdrubal Gisconis filius, maximus clarissimusque eo bello secundum Barcinos dux*¹². Pero su destino y su actuación político-militar se encontraban frente al general romano Escipión; cuando éste desde Cartagena pasó a Siga (ciudad que se hallaba en la zona de la desembocadura del Tafna) a tratar de negociar con Sifax, dió la casualidad de que al puerto norteafricano también llegó la nave que llevaba a Asdrúbal. Livio destacará la gran satisfacción del rey numida al tener en torno a su mesa al tiempo, en una entrevista del más alto nivel, a los principales representantes de las dos grandes potencias en disputa¹³.

Pero Asdrúbal Giscón apostó mucho más en sus tratos con los reyes africanos. Si previamente Escipión, ya en la misma Hispania, había logrado que Masinissa, todavía príncipe combatiente a favor de los cartagineses, pactara el futuro cambio de mando, Asdrúbal Giscón logró pergeñar la necesidad perentoria de ganarse la voluntad del otro gran rey de los númidas, de Sifax. Por

¹⁰ Livio XXIX, 23.

¹¹ Polibio XIV, 1, 4 (fragmento).

¹² Livio XXVIII, 12.

¹³ Livio XXVIII, 18. También la entrevista es rememorada por Silio Italico, Pun. XVI, 185 y ss., con los supuestos discursos pronunciados por los tres contertulios.

esta razón en el compromiso, que condujo a todo un pacto o tratado formal y escrito, Asdrúbal dio a su hija Sofonisba en matrimonio a Sifax, con el fin de establecer unos lazos políticos y personales más estrechos, pues según valoraba Livio, más aún que otros bárbaros, los africanos eran apasionados en el amor; con este fin, el dirigente cartaginés hizo venir a Sofonisba de Cartago¹⁴. De esta forma Sofonisba, hija de Giscón, se convirtió en la reina de Numidia, y con ello lograba emparentar en interés mutuo la casa real de la Numidia con la mayor de las noblezas cartaginesas. Sin duda este hecho relevante contenía también una realidad que destacó muy bien Diodoro de Sicilia: Sofonisba tenía una gran preparación pues había recibido una esmerada educación¹⁵. Así pues, no se trataba en absoluto ni de un personaje vulgar o simplemente relevante, sino por el contrario excepcional.

Livio continúa su relato y retoma el personaje de Sofonisba mucho más adelante, a consecuencia de la derrota sufrida por Sifax en la guerra. Debe tenerse en cuenta que en su narración la gran guerra púnico-romana se había entreverado con la pugna entre los dos reyes númidas para conseguir la hegemonía norteafricana. Por esta razón la visión de los aciertos y de los errores, al fin de cuentas tampoco Sifax es visto de una forma marcadamente negativa, debía desembocar en un episodio que tomaría tintes galantes. Así cuando Masinissa, después de la captura del personaje de Sifax que era su gran rival, se encaminó a la Corte real de *Cirta*, logrando la entrega de la plaza, cuando entró en el palacio real pudo ver allí a la reina Sofonisba. El númida, que de acuerdo con los testimonios aparentaba que era bastante aficionado a las mujeres, quedó prendado de la esposa de su rival, y en un hecho incomprensible a los ojos de los romanos decidió el desposarla¹⁶.

Este hecho permitirá a Livio introducir el *beau geste* de Escipión, ya presente hacia las mujeres por ejemplo en la toma de Cartagena, y la obligación de protección de la prisionera real. Pero esta anulación de la iniciativa de Masinissa sería muy mal recibida por éste, si bien era consciente de la imposibilidad de oponerse a los mandatos del romano. Por esta razón, Masinissa habría indicado a Sofonisba que uno de sus esclavos disponía de un veneno del que debería hacer uso, señalando con un tan cruel como evidente cinismo que estaba obligada a tomar una noble resolución, que debería ser coherente con el noble padre que tenía, así como con los dos reyes de Numidia de los que había sido esposa. Sofonisba se habría encaminado a la muerte, supuestamente pronunciando las siguientes palabras en las que no puede menos que encontrarse el reproche larvado¹⁷: *acepto este presente de bodas, y lo acepto con reconocimiento si es acaso todo aquello que mi*

¹⁴ Livio XXIX, 23.

¹⁵ Diodoro XXVII, 7.

¹⁶ Livio XXX, 11.

¹⁷ Livio XXX, 15.

esposo puede hacer por su mujer. Decid pues que la muerte me ha sido más dulce puesto que el día de mis nupcias coincide con el día de mis funerales.

El testimonio de Livio es la fuente básica de Plutarco, quien en su biografía de Escipión no podía menos que recoger los datos que eran favorables al personaje romano, como modelo de virtudes. Pero curiosamente este resumen es el que elimina los tintes literarios y más fuertemente rocambolescos que iría tomando la historia. Así Masinissa, cuando entró en el palacio real, habría seducido a la reina de Numidia a la que desposó. Pero Escipión habría considerado este hecho como un ultraje inaceptable, pues era realmente Roma la que estaba desarrollando la guerra, y a ella pertenecían todos los bienes y prisioneros capturados. Además este hecho en su visión fuertemente moral respecto a las mujeres habría sido para él insoportable. Ante la prohibición expresa de mantener esta relación, Masinissa con mucho sentimiento había enviado el veneno a Sofonisba¹⁸.

Después del testimonio de Livio, la aparición de Sofonisba en los relatos marca realmente la visión literaria de la parte final de la Segunda Guerra Púnica. El citado Diodoro de Sicilia, en el siglo I a. C., ya muestra un personaje que deja su función meramente pasiva y se transmuta en toda una agente política a favor de Cartago. Así la reina de Numidia pasa a ser una fiel y persistente amante de su ciudad de origen, al servicio de la cual habría puesto todas sus capacidades y sus encantos. En este sentido, una vez contraído su matrimonio habría presionado directamente a su esposo Sifax para que abandonara el partido de Roma. A partir de su amor a la patria de origen, la reina habría conseguido sus propósitos. Y también la parte final del relato la novela encierra ya todo el relato histórico sin duda alterado: una vez prisionero, Sifax habría denunciado la acción de su esposa, mientras Escipión habría recriminado a Masinissa su unión con ella, lo que llevaría a éste a forzar su envenenamiento. El drama a cuatro partes ahora ya alcanzaba una explicación marcadamente política, en la medida en la que Sofonisba se había convertido en un estorbo para todos.

En el mismo sentido se dirige la mirada del poeta Silio Itálico, que escribió a finales del siglo I, y cuya narración supone el traslado a la épica en relación con la Segunda Guerra Púnica: “Sifax había quebrantado la ley divina, así como la palabra dada, cambiando de parecer por un amor infame, de tal forma que se había apropiado su lecho nupcial al precio de su propio reino. La joven era de una excepcional belleza, así como de un noble linaje puesto que su padre era Asdrúbal. En cuanto la recibió en su lecho conyugal, como si lo abrasase poderosamente por vez primera la antorcha y la llama del himeneo, a título de yerno entregó todos sus bienes a los cartagineses y transfirió sus ejércitos como dote, disolviendo así su tratado de amistad con el Lacio”¹⁹. Se trata de forzar el contraste literario que dirige a la perdición del rey Sifax a partir de la presencia de una mujer fatal

¹⁸ Plutarco, Scipio, 29.

¹⁹ Silio Itálico, Pun. XVII, 69-72.

que lo condujo a entregar todo un reino a cambio de esa imparable pasión.

Volviendo a los historiadores propiamente dichos, en el caso de Dion Casio encontramos una versión muy cercana a los autores anteriores, de tal forma que de una forma muy resumida se limitaba a recoger los datos básicos sobre el personaje: “Masinissa se enamoró perdidamente de Sofonisba, que tenía una atractiva hermosura, y que se encontraba en su mejor momento por la armonía del cuerpo y por estar en la flor de la edad, y además estaba muy cultivada por una firme educación en las letras y en la música. Además poseía la finura propia de la vida urbana, una gracia seductora y en su conjunto era tan atractiva que con solo verla o incluso escucharla, cualquiera quedaba cautivado por ella”²⁰.

El historiador Apiano, en el siglo II, constituye otra fuente que ofrece datos, a partir de testimonios no conocidos. Pero ya el relato de Apiano se recarga de literatura, a partir de una visión personal de los hechos. En su libro sobre Iberia atribuía a Sofonisba el hecho de que el rey Sifax permaneciera en todo momento fiel a Cartago. Entonces ya considera una de las versiones, según la cual previamente el matrimonio con Sofonisba le había sido prometido a Masinissa. Por el contrario, y totalmente al margen de Asdrúbal que ni se había enterado en principio, el Senado de Cartago le concedió a Sifax el matrimonio con Sofonisba, sabiendo que se había enamorado perdidamente de él. Si durante algún tiempo los cartagineses habían logrado mantener en secreto este matrimonio de Estado, cuando Masinissa recibió noticias del mismo habría decidido efectuar su cambio de bando a favor de Roma²¹. Así pues, al contrario de la versión de Diodoro, no fue Sifax quien cambió de bando sino Masinissa y lo habría hecho por este despecho amoroso (y político).

Apiano atribuye el desarrollo de alianzas a la situación de Sofonisba. En el libro sobre África, profundizaba más en su interpretación; Masinissa se había educado en Cartago, donde recibió por parte de Asdrúbal Giscón la promesa de matrimonio de su hija, pese a ser de pueblos diferentes. Una vez firmado el compromiso Masinissa partió a la guerra, pero Sifax animado a su vez por el amor a la chica habría pactado con Escipión y decidido combatir a Cartago. Pero los cartagineses reaccionaron, y sin que ni Masinissa ni Asdrúbal se enteraran, decidieron concertar el matrimonio de Sofonisba con Sifax. Este hecho habría causado la desesperación de Masinissa, lo que le habría conducido a su vez a pactar secretamente con Escipión²².

Mucho más adelante Sofonisba reaparece en la narración de Apiano. Una vez vencido Sifax, desde la ciudad regia de *Cirta* se efectuaron intentos de cambio al bando vencedor; los de la ciudad remitieron una embajada ofreciendo a Masinissa el palacio real, y sobre todo incluso Sofonisba habría mandado unos

²⁰ Dion Cassio, H. R., XVII, 51-52.

²¹ Apiano, Iber. 37.

²² Apiano, Lyb. 10.

mensajeros señalando que se había visto forzada al matrimonio con Sifax. Ante ello Masinissa aceptó sus excusas y la desposó, pero la dejó en el palacio real. A su vez Escipión preguntó a Sifax por las causas de su cambio de bando, y éste le atribuyó la totalidad de la culpa a Sofonisba: *ella tiene un apasionado amor a Cartago y tiene la capacidad de convencer a cualquiera de lo que pretenda. Fue ella quien consiguió cambiar mi amistad por vosotros por el amor a su país*. Después de ello, Sifax terminaría este alegato poniendo en guardia a Escipión (como si lo necesitara) de Sofonisba, y de la posibilidad de que lograra cambiar la posición de Masinissa²³.

Ante ello Escipión ordenó a Masinissa que le entregara a la reina de Numidia. Pese a las protestas, al no poder evitarlo, conminó a Sofonisba a tomar el veneno al indicarle que de lo contrario iba a pasar a ser esclava de los romanos: *Masinissa enseñó el cadáver de Sofonisba a los romanos y después le organizó unas regias exequias*. Según esta versión, Escipión se habría alegrado de la muerte, por considerar que se trataba de una mujer indigna²⁴. Como puede comprobarse, en ese caso Escipión aparece desprovisto de la nobleza galante de la protección femenina, sino que por el contrario aparece prácticamente como instigador de un asesinato. Resulta tentador relacionar la visión de los hechos con la propia evolución y triste final que tuvo la más famosa de las reinas de la antigüedad, Cleopatra de Egipto.



Figura 1. Sofonisba bebiendo el veneno, de Giovanni Caroto (1615). Museo di Castelvecchio.

²³ Apiano, Lyb. 27.

²⁴ Apiano, Lyb. 28.

Finalmente, en el historiador bizantino Zonaras ya la historia se convierte de forma directa en literatura. La misma se concreta en el episodio final producido después de la entrada de los númidas de Masinissa en el palacio real de *Cirta*, una vez que se había producido la derrota y captura de Sifax. Entonces es cuando se retrotrae para explicar el pasado, del cambio de bando anterior de Sifax debido al matrimonio con Sofonisba, el fuerte enfrentamiento producido entre los dos reyes númidas a causa de la joven cartaginesa, lo cual daría ocasión para el desquite: después de entrar en palacio, Masinissa perdonó a Sofonisba y contrajo matrimonio con ella. Pero los hechos tomaron entonces un cariz totalmente inesperado, ya que Escipión, que trata amistosamente al prisionero Sifax, recibe de éste la confesión de que la culpable de todo lo acontecido en las alianzas había sido Sofonisba. Sifax habría argumentado que ésta le había sometido a prácticas de brujería que habrían sido las que motivaron su decantación por el bando de Cartago, advirtiéndole de que ahora aprovecharía su unión con Masinissa para hacer lo mismo con éste. La reacción de Escipión no se habría dejado esperar, habría convocado a Masinissa, y le acusó de un matrimonio ilegítimo con una cautiva, ordenando que procediera de inmediato a la entrega de la misma. El rey númida acudió entonces a la tienda de Sofonisba, a la que relataría la situación, ofreciéndole el veneno que ésta sin lamento ni lloros consumió²⁵.

En suma, el personaje de la reina Sofonisba de Numidia se encuentra envuelto en la propia pasión literaria que despertó en la misma antigüedad. En la indudable realidad histórica se trató de una joven de noble familia cartaginesa, educada con altos fines, y que jugó ese papel por decisión de su padre Asdrúbal Giscón. Esta pieza para el tablero diplomático fue utilizada por Giscón en el establecimiento de la alianza político-militar con Sifax, rey de la Numidia de los massaesytes. Pero una vez derrotado éste, y capturado el palacio real de *Cirta* por parte de Masinissa, rey de la Numidia de los massydes, se produjo un episodio en el que se mezcla la historia y la literatura. Con toda probabilidad el rey númida decidió incorporarla a su “harén”, pero Escipión actuó al considerar inaceptable que Masinissa se apropiara de una prisionera real, que a su vez podía jugar un papel importante para Roma en el futuro. Sofonisba molestaba y sobraba y fue conducida al suicidio. Por el contrario, la versión de un Sifax que reaccionaría denunciando a Sofonisba parece muy discutible y nada coherente en realidad con el desarrollo anterior de los hechos.

4. SOFONISBA EN LA LITERATURA

La vuelta del personaje de Sofonisba se iba a producir a partir de la lectura de las fuentes clásicas por parte de Giovanni Boccaccio. Un escritor ya muy mayor escribió su *De claris mulieribus* en 1361, incluyendo a Sofonisba como modelo de virtud, sobre todo de fortaleza de ánimo, en una extensísima nómina de féminas

²⁵ Zonaras IX, 11-13.

importantes de la antigüedad. Su fuente básica es Livio. A Bocaccio en España le seguirá Diego de Valera con su *Defensa de las virtuosas mujeres*. Pero ese elogio de Sofonisba en España tuvo una presencia intermitente, como en el siglo XVI la tragedia *La muerte de Sofonisba*, romance escrito por Juan de la Cueva, o las obras literarias de Gaspar de Aguilar (1614), y en el siglo XVIII las de José Joaquín Mazuelo, y sobre todo de Antonio Saviñón, cuya adaptación de la obra de Alfieri introdujo numerosos cambios. Y también en Francia la admiración se expresará en el quinto relato de *Les femmes Illustres ou les harangues héroïques* (1642) de Madeleine de Scudéry.



Figura 2. La escena del envenenamiento de Sofonisba ante Masinissa, grabado de un manuscrito de Petrarca.

Dejando de lado el caso más o menos anecdótico de España, lo cierto es que después de Bocaccio será Petrarca quien en Italia retomaría el personaje de Sofonisba, en el contexto de su admiración por Escipión y sus virtudes y por la República romana. El canto V de su poema está dedicado a prácticamente traducir el relato al respecto de Livio, para relacionarlo con el *triumfo d'amore*. Esta historia de amor incluye en boca de Sofonisba todo un discurso contra Escipión y los romanos. Petrarca es importante porque su relectura de Livio condujo a que el tema de la reina de Numidia pasara a convertirse en un clásico, a partir de la fase final de las *sacra rappresentazione*, en especial a comienzos del siglo XVI en la obra de Galeoto del Carretto, que interpreta a los personajes del drama en las condiciones morales y políticas de la Italia de su época. El final de la obra marca

el envenenamiento de Sofonisba, que para morir se retira del espectador, y es el coro el que describe el final de la tragedia.

La tragedia de Sofonisba se convierte en clásico, a partir de la obra *Sophonisba* de G. G. Trissino, impresa en 1524. Sifax aparece como el norteafricano resistente a Roma, y su Sofonisba es mucho más sensible, ante todo una mujer con toda su sensibilidad. Su aportación tendrá secuelas, sería traducida al francés por parte de Mellin de Saint-Gelays, publicada en 1554, y por Claude Mermet en 1583. También a Trissino le seguirá en 1596 Antoine de Montchrestien, quien en su *Sophonisbe* muestra una mayor originalidad, a partir sobre todo de seguir a Livio y Petrarca, si bien el final el personaje hasta entonces sumiso se rebela y es quien implora la muerte a Masinissa. Pero será Nicolás de Montreux, en 1601, quien se emancipará más de Trissino, y utilizará sobre todo los relatos de Plutarco y de Apiano, mostrando en su caso mayores simpatías hacia el rey Sifax.

Jean de Mairet, con su *Sophonisbe* en 1635, rehace totalmente la obra de Trissino, de tal forma que es ahora algo enteramente nuevo. Concede más protagonismo a Sifax, y en el desarrollo de los hechos y de las pasiones intenta ofrecer soluciones más convincentes. Introduce el curioso hecho de la muerte de Sifax en combate, con lo que favorece la lógica del desarrollo de los hechos. Su versión libre hace que desde el punto de vista de la recreación histórica sea mucho peor, pero sin embargo es con diferencia la mejor obra literaria. Un estilo que ocasionará la réplica de la *Sophonisbe* (1663) de Pierre Corneille, que por la fama de su autor se convertiría en la más conocida. Vuelve a seguir las fuentes clásicas, el reproche a Mairet, pero sin embargo al final cambia el relato y consigue su mayor éxito gracias a ello: Sofonisba es la heroína patriótica, totalmente insensible, y aparece en escena otra víctima como protagonista del drama, la reina Eryxe, esposa postergada de Masinissa.

La reinterpretación de Corneille ocasionó la airada réplica de Voltaire, en su *Sophonisbe*. Épitre dédicatoire a M. le duc de La Vallière. Su visión política, con una Sofonisba unida a Sifax por su lucha contra Roma, deriva en una tragedia basada en el amor: su visión del relato es todo un drama patriótico representado por la reina, en la que predominan los planteamientos políticos sin escuchar su corazón. Pero sin duda la compulsión de su relato refleja claramente que en realidad ni Voltaire, ni Corneille, lograron superar la obra previa de Mairet.

Paralelamente en Italia la tragedia de Sofonisba se había convertido en todo un clásico. La tragicomedia de Saverio Pansuti (1681) conduce a un sacrificio final poco conseguido en el final de la intriga novelesca; también confuso e incoherente es la tragicomedia de Domenico Bonmattei (1714), que introduce un cuarto personaje femenino, llamado Rodalinda, para finalizar en la doble unión de unos personados Sifax y Sofonisba, de un lado, y Masinissa y Rodalinda del otro. Frente a estas construcciones literarias es indudable que la *Sophonisba* (1784)

de Vittorio Alfieri tiene cierta ventaja. En la escena culminante junta a los tres personajes africanos, cuya confrontación busca un combate singular que Sifax y Sofonisba rechazan. Alfieri ve una Sofonisba unida a Sifax, y ante la imposibilidad de ello optaría por tomar el veneno.

Frente a los anteriores, la obra de Alessandro Pepoli en 1790 se trata de un escrito de combate. Ante la imposibilidad de elaborar novedades busca una mayor originalidad. El protagonismo de los hechos no es el drama, ni el amor, sino el patriotismo africano. Y en el final personal, ante el cadáver ensangrentado de Sifax, la reina decide suicidarse con un puñal que su nuevo esposo le había dado como regalo de bodas. Esta visión de los hechos motivará igualmente la Sofonisba de Giuseppe Biamonti, que también se inspira en Alfieri, pero Sofonisba es toda una heroína del patriotismo con sus peroratas.

5. EN LA MÚSICA

Las obras musicales y las operas, que siguen el drama paralelo del teatro, fueron particularmente numerosos en el siglo XVIII: la temática de Sofonisba, sus amores, juegos políticos y desgracias, constituyeron un sólido y continuo motivo de atracción, en unos relatos que escaparon ya naturalmente de toda visión estrictamente histórica para buscar la belleza y los sentimientos.

En el año 1708 en Venecia Francesco Silvani estrenó su *Sofonisba. Drama per musica*, y también Antonio Caldara su opera sobre el personaje. Les siguió mucha más fortuna musical: en 1714 la tragicomedia musical *La Sofonisba* de Domenico Bonmattei Piolo, y en Francia en 1716 la *Sophonisbe* de Lagrange Chancel. Después se sucedieron los musicales, tragedias como género menor, hasta que en un orden mayor en 1748 en Viena se estrenó la opera *Sofonisba* de Maria Teresa Agnesi. A ella le siguieron con posterioridad otras numerosas operas, entre las que se referencian las Antonio Zanetti (1746), de Ciccolo Jommelli (Venecia, 1748), de Antonio Boroni (Venecia, 1764), de Tommaso Treata (1762), Ferdinand Paër, Christoph W. Gluck, Vincenzo Federici (1805) o Marcos Portugal (Lisboa, 1803) entre otros muchos.

6. EN LA PINTURA

También entre los siglos XVI al XVIII las representaciones pictóricas fueron generosas con el tema de Sofonisba, por lo que recogeremos las que consideramos principales o más significativas. Con anterioridad encontramos el grabado de la escena del suicidio de la reina de Numidia en las ediciones de la obra de Petrarca, y sobre todo en la serena imagen de Sofonisba tomando el veneno en una copa en la representación de Mantegna (1490). El personaje en el primer plano, con la rodilla izquierda adelantada y doblada, así como la representación típica del manto, y que son los que dan sentido de profundidad.



Figura 3. Sofonisba tomando el veneno, obra de Mantegna. National Gallery.

En este siglo XVI el grabado de George Penz muestra en actitud manierista a la reina bebiendo el veneno en vaso, mientras un Masinissa vestido al modo de la propia época observa con un raro ademán. En un fresco extenso, al conocido estilo de la decoración teatral de un paisaje construido con columnas, en 1550 Giovanni Antonio Fasolo introduce una sucesión de tres escenas, en la última de las cuales un Masinissa a caballo llega con sus soldados antes la reina que parece acudir a recibirle.

En el siglo XVII el grabado de Lazzaro Baldi muestra en primer plano a un decidido Masinissa, vestido a lo romano antiguo, con casco con cimera, recoger de un sirviente niño de la bandeja lo que se supone debe ser el veneno, mientras con la mano señala hacia atrás a una figura femenina detrás de una balaustrada. En 1623 Simon Vouet pinta a Sofonisba en el momento en el que recibe al mensajero con el veneno, donde ya aparece el personaje posterior en forma de mujer de edad con la cabeza tapada. La imagen de Sofonisba bebiendo el veneno, pintada en 1615 por Giovanni Caroto, muestra al personaje sereno, en pose, con una diadema real, luciendo un pecho al descubierto. Servirá de inspiración directa a Giampetrino, quien en 1676 vuelve a pintar a Sofonisba en el mismo momento, y exactamente en la misma actitud, aunque en este caso con la curiosidad de mostrarse desnuda. Esta tendencia se repetirá, en lo que parece una excusa para mostrar el desnudo, en la Sofonisba bebiendo

el veneno (1630) de Giovanni Francseco el Guercino.

Pero será la “Sofonisba” de Rembrandt, lienzo conservado en el Museo del Prado, probablemente la principal obra pictórica. Con el tenebrismo característico, con el fondo oscuro, en el que aparece una mujer mayor, aparece en el primer plano de espaldas una niña sirvienta que ofrece una copa a una rolliza Sofonisba, lujosamente ataviada, que descansa su mano en una mesa redonda de camilla, cubierta con una no menos lujosa falda, y en la que hay nada menos que un libro

abierto. Más allá de la iluminación típica al personaje, que se realza frente a la oscuridad, no existe el más mínimo interés por escapar en la imagen a la representación de su propia época.



Figura 4. Sofonisba, obra de Rembrandt. Museo del Prado (1636).

Con toda probabilidad la imagen de Rembrandt también influye en la pintura titulada “La muerte de Sofonisba” (hacia 1655) de Nicola Renieri. En primer plano una Sofonisba bastante rolliza, con un papel en la mano que significa sin duda la orden de Masinissa, soltando el vaso en forma de concha que sin duda contenía el veneno, y una mirada de *pathos* dedicada a la altura. Es asistida por una sirvienta con un paño y también en este caso en un segundo plano por otra mujer de edad, con un turbante que marca una cultura diferente, un arranque de orientalismo.

Pero las imágenes artísticas se multiplican: la muy mediocre de Isaac Moillon muestra una blanquecina Sofonisba, como todos los personajes con una pierna adelantada con la rodilla doblada; de mayor calidad naturalmente es la de Tiépolo, “La muerte de Sofonisba”, conservada en el Museo Thyssen-Bornemisza de Madrid, sobre fondo arquitectónico una escena difícil de adivinar, con un (se supone) Masinissa en escorzo y un trío de mujeres, la primera de las cuáles (sin duda Sofonisba) aparenta iniciar el desnudo, una imagen que por sus colores suaves y composición parece reflejar un influjo en pinturas de la primera época de Goya. “La muerte de Sofonisba” de Anatole Devosge representa un tremendo Masinissa, en semi-espalda y ampliamente cubierto de capas de ropa, y una Sofonisba reclinada, con túnica blanca para atraer la mirada, que en pinceladas muy sueltas aparece tomando la copa de veneno.

La imagen representada por Vincenzo Guarana marca dos zonas, una con Masinissa lleno de curvas y sufriente, otra con una Sofonisba en hábito blanco auxiliada por dos sirvientas. En Mattia Preti el guerrero Masinissa es un personaje calvo, con armadura de su época, que extiende la copa a toda una noble señora, lujosamente vestida. En J. B. Pittoni el drama, visto desde abajo, viene marcado en el centro por una opulenta señora vestida de blanco que acaba de beber el veneno y se desploma, dejando caer el recipiente de metal así como la bandeja, junto a su sirvienta, y a un lado quien se adivina como Masinissa pues aparece con su casco de jefe guerrero. Hacia 1770 otros dos pintores italianos desarrollan el tema, Giovanni Battista Cipriani con la muerte de Sofonisba, así como Andrea Casali con Sofonisba bebiendo el veneno.



Figura 5. Sofonisba y Masinissa de Vincenzo Guarana (1777). Accademia di Parma.

Finalmente, en esta selección en la muerte de Sofonisba de J. C. N. Perrin, obra ya de 1783, vemos claramente la presencia del academicismo del Neoclásico francés, con un estilo historicista similar al que veremos en David. En un interior con columnas estriadas, y un lujoso suelo de mármol, aparece sentada nuevamente con hábito blanco la protagonista. Detrás de ella las damas que le servían, delante un joven (sin duda el esclavo) que le servía la copa de veneno, y a un lado un grupo en el que sin duda Masinissa debe representar el que lleva casco, envuelto en capa roja; la presencia de un brasero a un lado, en primer plano, contribuye a aumentar la sensación de relieve.



Figura 6. La muerte de Sofonisba de J. C. N. Perrin (1783), Musée des Augustins de Toulouse

BIBLIOGRAFÍA

- Axelradt, A. (1956), *Le thème de Sophonisbe dans les principales tragédies de la littérature occidentale*. Lille.
- Camps, G. (1992), *L'Afrique du Nord au féminin. Héroïnes du Maghreb et du Sahara*. Paris.
- Decret, F. y Fantar, M. (1981), *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité*. Paris.
- Delmas, C. (2000), "Les Sophonisbes et le renouveau de la tragédie en France", *XVII siècle* 208: 443-464.
- Díaz-Corralejo, V. (2001), "La traducción castellana de De Mulieribus Claris", *Cuadernos de Filología Italiana*, 241-261.
- González Rolán, T. (2014), "La cartaginesa Sofonisba (c. 218-203 a. C.), un ejemplo de patriotismo, fortaleza de animo y dignidad personal", *Asparakia* 25: 145-162.
- Ricci, C. (1904), *Sophonisbe dans la tragédie classique italienne et française*, Paris.

Thouret, C. (2009), “Les épreuves de la fidélité. La trahison dans les Sophonisbe sur les scènes italienne, française et anglaise aux XVI et XVII siècles”, *Seizième Siècle* 5: 93-114.

Varios Autores (2008), *Sophonisbe*, Saint-Etienne.

III. RETÓRICA E POLÍTICA

(Página deixada propositadamente em branco)

ELEMENTOS RETÓRICOS AO SERVIÇO DO DISCURSO POLÍTICO: O *CONTRA CTESIFONTE DE ÉSQUINES*

(Rhetorical elements in Aeschines' *Against Ctesiphon* political speech)

ELISABETE CAÇÃO (elisabetecacao@gmail.com)¹

Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

RESUMO - Com este trabalho, pretendemos analisar alguns excertos do discurso político *Contra Ctesifonte* de Ésquines. Abordaremos os três grandes pontos da acusação contra Ctesifonte, os primeiros dois motivos suportados legalmente por *psephismata*, mas focar-nos-emos, especialmente, no terceiro motivo da acusação: a proposta de Ctesifonte em honrar Demóstenes com uma coroa de ouro por prestação de bons serviços à cidade justifica a revisão de grande parte da vida política de Demóstenes. O terceiro motivo prende-se, essencialmente, com a justeza da actuação política de Demóstenes, sobretudo durante o período 346 – 330 a. C., em matéria de ‘relações políticas internacionais’, desde a construção da Paz de Filócrates, passando pela Batalha de Queroneia, até à união posterior com Tebas, e outras *poleis*, perante Filipe II da Macedónia. Grande parte deste discurso mais não é, então, do que um emotivo apelo aos cidadãos de Atenas, evidenciando os pontos mais negativos de Demóstenes, de acordo com a perspectiva de Ésquines, recorrendo, por um lado, a estratégias retóricas com a intenção de o denegrir, e por outro, com a intenção de Ésquines recuperar a sua presença política. A invectiva política é, assim, o elemento de base e um elemento formador para o retrato político de Demóstenes.

PALAVRAS-CHAVE - Ésquines; Demóstenes; *Contra Ctesifonte*; retórica; invectiva; política

ABSTRACT - With this paper we aim to analyse some excerpts of the political speech of Aeschines' *Against Ctesiphon*. We will discuss the three main points of the accusation against Ctesiphon, the first two arguments legally supported by *psephismata*, and we will focus on the third argument: Ctesiphon's proposal of honoring Demosthenes with a golden crown for good conduct towards the city justifies the revision of Demosthenes' political career. This third argument is mainly about the adequate political action of Demosthenes, between the years 346-330 BC, concerning 'international political relations', from the building of Philocrates' Peace, to the Battle of

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto de doutoramento SFRH/BD/111097/2015 e do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT - Fundação para a Ciência e Tecnologia..

Chaeroneia, to the union with Thebes, and other poleis, against Philip II of Macedon. We will try to prove that this speech is an emotional appeal, describing Demosthenes' negative political proposals in those years according to Aeschines, supported by rhetorical strategies with the intention of vilifying Demosthenes and of Aeschines gaining back political presence. Political blasphemy is thus the common base and the forming element for characterising of Demosthenes.

KEYWORDS - Aeschines; Demosthenes; *Against Ctesiphon*; rhetoric; blasphemy; politics

Quando, em 330 a.C., Ésquines decide acusar Ctesifonte, através do processo de *graphe paranomon*, pela proposta de atribuir a Demóstenes uma coroa de ouro pelos serviços prestados à cidade de Atenas, talvez não imaginasse que Demóstenes contra-argumentaria com o que viria a ser a sua obra-prima, o discurso *Sobre a Coroa*, e não imaginasse que seria votado ao exílio por não ter obtido a quinta parte dos votos necessária à sua permanência na cidade.

Ésquines apresenta três argumentos para a condenação: na estrutura legal ateniense, recorre ao uso de dois *psephismata*, isto é, uma forma de decretos-lei, e utiliza também um argumento de natureza política², profundamente retoricizante, que se revela o terceiro e maior argumento, que, em termos quantitativos, ocupa quase metade de todo o discurso. Ora, neste discurso não só os aspectos legais são os necessários para garantir a acusação de Ctesifonte, e por sua vez, denegrir a imagem de Demóstenes, rival de Ésquines, mas também é necessário apresentar e passar em revista toda a sua carreira política, que é em si na totalidade o objectivo do terceiro argumento do discurso, com a pretensão de que se Ésquines apresentasse a 'verdadeira' faceta política do rival, aquele que durante anos não foi útil à cidade de Atenas, os Atenienses observariam que as escolhas políticas de Demóstenes tinham sido repreensíveis para o governo da cidade.

Os dois primeiros argumentos de natureza jurídica são: 1) a proibição de atribuição de uma coroa aos responsáveis por um cargo público (*hyp euthynos*) que ainda não tivessem apresentado um relatório de contas (*euthynos*) para posterior aprovação de um auditor (*logistes*) – no caso de Demóstenes, o cargo desempenhado era o de supervisor de construção de muralhas, *teichopoios*, e de administrador do Fundo Teórico³; 2) o local de atribuição da coroa laudatória deveria estar de acordo com a instituição proclamante, isto é, se atribuída pelo Conselho, então entregue no *Bouleuterion*, se pelo povo, então na Assembleia e não em outro qualquer lugar⁴, como previa a proposta de Ctesifonte de atribuir

² Sobre o uso de argumentos artificiais, vide Gwatkin 1957: 129-41.

³ Aeschin. 3.17, 3.25. Vide Cawkwell 1963.

⁴ Aeschin. 3.32: ἐὰν μὲν τινα στεφανοῖ ἡ βουλή, ἐν τῷ βουλευτηρίῳ ἀνακηρύττεσθαι, ἐὰν δὲ ὁ δῆμος, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἄλλοθι δὲ μηδαμοῦ.

a coroa no teatro de Dioniso. Ainda que estes argumentos tenham sustentação legal, é possível encontrar brechas na argumentação de Ésquines, como explora o próprio Demóstenes na *Oração da Coroa* e como explica Edward Harris em *Aeschines and Athenian Politics*⁵. As duas teorias correntes sobre a interpretação da validade e força dos argumentos de Ésquines são as de Gwatkin, a mais antiga, que confirmam a potencialidade dos argumentos, e a de Edward Harris, a mais recente, que actua numa atitude hiper-crítica, desconstruindo a evidência dos mesmos argumentos⁶. Legalidades ou ilegalidades à parte, falibilidades ou não na argumentação, o curioso é que estes dois pontos são apenas uma parte menor do discurso *Contra Ctesifonte*. A verdadeira intenção de Ésquines não é tanto acusar Ctesifonte, mas sobretudo criticar, censurar e acusar a actuação de Demóstenes, nas mais diversas situações políticas e relações internacionais dos últimos anos, isto é, do período entre 355, data do surgimento político de Filipe II da Macedónia, e 330, data em que Ésquines decide apresentar formalmente, nos tribunais, esta acusação.

Acerca da estrutura legal de apresentação de uma *graphe paranomon*, diz-nos Yunis⁷ que a exposição de elementos políticos no discurso de acusação era ‘não só relevante mas essencial’ para conseguir uma votação favorável à sua causa. E ainda que os Atenienses reconhecessem a diferença entre o que era argumentação legal e argumentos de natureza política, esta necessidade de elementos extralegais mostra a importância da actuação da vida política dos cidadãos, já que o seu escrutínio era fundamental para a boa realização da democracia, e, por essa via, o orador tentaria persuadir a numerosa e heterogénea audiência que o escutava e que iria decidir sobre o seu caso.

O terceiro ponto argumentativo de Ésquines, neste discurso, é então condenar a vida política de Demóstenes, buscando na proposta de Ctesifonte o efeito para a condenação. Ctesifonte propunha que se anunciasse publicamente, no teatro de Dioniso, diante dos Gregos, a honra de Demóstenes com uma coroa de ouro, pelo seu serviço público, no que diz respeito ao conselho e actuação para com os cidadãos atenienses⁸. Ésquines considera que a vida política de Demóstenes não é merecedora de tamanha honra e examiná-la-á segundo quatro períodos que o próprio balizou: o primeiro período dá conta de eventos desde 355 até 346 à celebração da Paz de Filócrates; o segundo período, de 346 a 340, cobre

⁵ Harris 1995: 143-145.

⁶ José Maria Lucas de Dios 2002: 437 ‘tal vez Harris actue de forma hiper-crítica, adjudicando un valor preciso a passajes con una no pequeña imprecisión buscada o no: si los argumentos fueran tan evidentes como él nos señala, Demóstenes debería haber orientado su defensa por los mismos derroteros.’

⁷ Yunis 1988: 369-70.

⁸ Aeschi. 3.49: καὶ τὸν κήρυκα ἀναγορεύειν ἐν τῷ θεάτρῳ πρὸς τοὺς Ἑλληνας ὅτι στεφανοῖ αὐτὸν ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων ἀρετῆς ἕνεκα καὶ ἀνδραγαθίας, καὶ τὸ μέγιστον· ὅτι διατελεῖ καὶ λέγων καὶ πράττων τὰ ἄριστα τῷ δήμῳ.

o momento da degradação da paz até ao ataque de Filipe a Tebas e o início de nova guerra; o terceiro período, de apenas dois anos, entre 340 e 338, descreve os acontecimentos até à Batalha de Queroneia; e o último período, de 338 a 330, descreve os acontecimentos até à apresentação do discurso em tribunal. Não é intenção deste trabalho analisar os quatro períodos descritos por Ésquines, mas socorrer-nos-emos de exemplos do discurso para suportar a nossa própria argumentação.

Como tem vindo a ser observado por diversos especialistas, o discurso *Contra Ctesifonte* de Ésquines está de tal forma construído que parece um manual de retórica pronto para ser estudado e imitado. O exórdio é objecto de louvor das leis⁹ e da democracia e espaço de denúncia do caos na via legal ateniense¹⁰, e nele Ésquines acaba por confirmar que o motivo da acusação contra Ctesifonte, naquele momento, foi o ódio por aqueles que apresentam escritos com propostas ilegais¹¹. No entanto, este exórdio é uma verdadeira *captatio benevolentiae* dos cidadãos atenienses que assistiam nesse dia ao discurso, pois Ésquines incute-lhes, como é de resto costume em todos os discursos, a responsabilidade de tomarem eles próprios a decisão de voto em relação à acusação contra Ctesifonte. No entanto, ao mesmo tempo, explora, nesses mesmos cidadãos, a responsabilidade de todas as conquistas da carreira política de Demóstenes denunciadas até aí na terceira parte do discurso, pois foram estes cidadãos que votaram estas políticas. Obviamente que não é de forma agressiva, mas (dis)simuladamente bem construída ao longo de todo o texto, com o uso de muitos pronomes pessoais na primeira pessoa do plural, mas sobretudo na segunda, pois o objectivo era ganhar a acusação e não voltar os juízes contra si. Para isso, para que nesse momento cada cidadão, cada indivíduo se tornasse uma única entidade colectiva¹², Ésquines recorre a uma construção verbal simples, quotidiana e real, desenvolvendo-a gradativamente até culminar no clímax, isto é, discorre sobre a situação presente usando verbos como ver, ouvir, saber, passando inclusivamente pela anamnese de leis estabelecidas por Sólon e que não estão a ser cumpridas, para, no fim, pedir aos Atenienses que odeiem aqueles que propõem algo ilegal.

Os próximos dois momentos de argumentação legal de Ésquines são construídos igualmente sob pressupostos retóricos, nomeadamente na análise da forma como Ésquines expõe o seu argumento para logo antecipar e refutar os argumentos previsivelmente expostos por Demóstenes, isto é, a *argumentatio* e

⁹ Aeschin. 3.2.

¹⁰ Aeschin. 3.3-4.

¹¹ Aeschin. 3.7: ὑμᾶς μισεῖν τοὺς τὰ παράνομα γράφοντας.

¹² Desbordes 1996: 47 “L'exorde du discours est ainsi l'object d'une attention pontilleuse, car on a bien vu l'importance de ce moment qui doit transformer une collection d'individus en une entité unique, le public, où pourra se développer un phénomène contagieux d'attention et d'intérêt.”

a *refutatio* da construção do seu próprio discurso. É curioso notar que a parte da argumentação de Ésquines, nos dois casos, ocupa pouco mais do que três parágrafos, e é o processo de refutação que completa a argumentação. No primeiro caso, isto é, na condenação da proposta ilegal de atribuição de coroa a Demóstenes antes da auditoria do seu cargo público, a argumentação demora 23 parágrafos [9-31], 19 dos quais dedicados à *refutatio*. No segundo caso, a argumentação demora 17 parágrafos [32-48], portanto 13 dedicados à *refutatio*. O terceiro argumento [49-167] é um caso especial porque as provas apresentadas não são de base fundamentalmente legal, na nossa moderna forma de entender o conceito de ‘prova’, mas são-no de base patética, isto é, exploram o sentimento captado na audiência, porque visam a explorar as falsas declarações em documentos públicos e a noção de que o louvor de Ctesifonte a Demóstenes é uma falsa declaração. Em muitas passagens, Ésquines explora este argumento com a consciência de que está a apelar ao lado emotivo dos cidadãos atenienses, com o propósito de reforçar o seu próprio argumento e refutar o argumento do oponente, usando para isso a invectiva política, que por meio de insultos, estereótipos e outras formas diminuídas de se lhe endereçar, como é o caso do uso frequente de *houtos* para nomear Demóstenes, prejudica e denigre a imagem deste último¹³.

Fazendo um levantamento simples da quantidade de leis, decretos e outros documentos, como oráculos, lidos durante cada parte da argumentação do discurso de Ésquines, a proporção é de um decreto para cada quatro parágrafos nas primeiras duas partes do discurso que adoptam uma perspectiva mais legal, e de um para 15 na parte em que Ésquines passa em revista os acontecimentos políticos durante a carreira de Demóstenes. Na verdade, a terceira parte, ainda que juridicamente menos mensurável do que as duas primeiras, não deixa, como vimos, de apresentar leis e outros decretos em que se pode verificar que a acusação é suportada legalmente. No entanto, Ésquines não nos reproduz concretamente o decreto que usa para condenar a falsa declaração de Ctesifonte, e por isso é mais difícil aceitar que quase metade de um discurso tão importante fosse baseado em apenas memórias, quando os primeiros eventos descritos relatam acontecimentos de 346, isto é, 16 anos antes da pronúncia do discurso.

Retomando a análise do valor da invectiva política, são de vária ordem os tipos de injúrias que Ésquines lança contra Demóstenes e vice-versa. Eles recorrem a um léxico socialmente ofensivo e suportam as injúrias com exemplos da educação dos oradores, da sua ocupação profissional, da política defendida, dos defeitos morais e físicos e das questões de sexualidade, recorrendo, inclusiva-

¹³ Ilie 2009: 49. ‘In arguing, a speaker often appeals to definitions that reinforce the power of his/her arguments and/or to definitions that help to refute the opponent’s arguments. Particularly persuasive are those definitions that are meant to stir up prejudices and stereotypes and thus undermine the justifiability of the opponent’s arguments and explicit/implicit definitions.’

mente, a insultos de temática animal. O defeito moral que Ésquines mais vezes aponta a Demóstenes é o da cobardia¹⁴, ou por ter emudecido diante de Filipe II da Macedónia, durante a primeira embaixada, aquando das negociações da Paz de Filócrates, ou por fugir do combate e limitar-se a fazer discursos na assembleia, ou por ser moralmente censurável por se ter congratulado pela morte de Filipe, quando ainda não tinha passado uma semana da morte da sua única filha. Ésquines não poupa as reprovações e classifica-o, em várias passagens, de instrutor da verdade, ou como diríamos os ‘demagogos’ de antes e de agora, traidor, mentiroso e inimigo da pátria¹⁵.

A percepção de que o artifício retórico é capaz de transformar a massa de ouvintes numa entidade colectiva é objecto de preocupação de Ésquines, e, no fundo, estratégia retórica que contribui para o processo de decisão do auditório. A imputação da decisão no outro põe o orador numa posição complexa: deve o orador falar para agradar, de acordo com a opinião comum da maioria dos cidadãos ou, ainda que tenha menos popularidade, deve propor as medidas que considera razoáveis individualmente¹⁶? No nosso caso, tanto Ésquines como Demóstenes fazem uso das mais variadas estratégias para ganhar a sua causa, e nenhum dos dois é isento de um certo snobismo.

Para terminar, acreditamos que este discurso de Ésquines não teve o resultado esperado pelo autor, isto é, a condenação de Ctesifonte e, por consequência, a de Demóstenes, não tanto pela falibilidade dos seus argumentos, mas porque, no período de dois anos que antecedeu o discurso, Demóstenes gozava de maior crédito, tanto político quanto social e, até mesmo, económico¹⁷ no corpo de cidadãos. A verdade é que Demóstenes, no seu discurso *Sobre a Coroa*, conclui que não é o discurso do orador nem o tom da sua voz que têm valor, mas todas as coisas que o indivíduo odeia e ama como os demais da sua pátria¹⁸. Por fim, resta dizer que Ésquines não conseguiu assegurar a quinta parte dos votos e foi multado ao pagamento de 1000 dracmas.

¹⁴ Aeschin. 3. 77, 81, 163, 175, 176, 244.

¹⁵ Aeschi. 3.72.

¹⁶ Josiah Ober 1989: 165-167.

¹⁷ Dem. 18.119.

¹⁸ Dem. 18.280 ἔστι δ' οὐχ ὁ λόγος τοῦ ῥήτορος, Αἰσχίνη, τίμιον, οὐδ' ὁ τόνος τῆς φωνῆς, ἀλλὰ τὸ ταῦτὰ προαιρεῖσθαι τοῖς πολλοῖς καὶ τὸ τοὺς αὐτοὺς μισεῖν καὶ φιλεῖν οὓσπερ ἂν ἡ πατρίς.

BIBLIOGRAFIA

- Adams, C. D. (rep. 1989), *Aeschines. Speeches*. Loeb Classical Library.
- Cawkwell, G. L. (1963), “Eubulus”, *JHS* 83: 47-67.
- Desbordes, F. (1996), *La Rhétorique Antique. L'art de persuader*. Paris.
- Gwatkin Jr., W. (1957), “The Legal Arguments in Aeschines' Against Ctesiphon and Demosthenes' On the Crown”, *Hesperia* 26.2: 129-141.
- Harris, E. (1995), *Aeschines and Athenians Politics*, Oxford University Press
- Hobden, F. (2007), “Imagining Past and Present: A Rhetorical Strategy in Aeschines 3, *Against Ctesiphon*”, *The Classical Quarterly*, 57.2: 490-501
- Ilie, C. (2009), “Strategies of Refutation by Definition: a pragma-rhetorical approach to refutations in a public speech”, *Pondering on problems of argumentation*. Berlin.
- Lucas de Dios, J. M. (2002), *Esquines. Discursos. Testimonios y cartas*. Madrid.
- Martin Velasco, M. J. (1997), “Sintaxis y Argumentación en el *Contra Ctesifonte* de Esquines”, *Epos* 13: 13-29.
- Martin, V., Budé, G. (rep. 2002), *Eschine. Discours. Tome II. Contre Ctésiphon, Lettres*. Paris, Belles Lettres.
- Ober, J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the power of the people*. Princeton.
- Worthington, I. (2010), *A Companion to Greek Rhetoric*. Wiley-Blackwell
- Yunis, H. (1988), “Law, Politics and the graphe paranomon in fourth-century Athens”, *GRBS* 29: 361-382.

(Página deixada propositadamente em branco)

**RETÓRICA E HISTORIOGRAFIA: A ARENGA MILITAR FEMININA
NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA**
(Rhetoric and historiography: female military harangue in Classical Antiquity)

LUÍS M. FERREIRA HENRIQUES (luduvicus.m@gmail.com)

Instituto Politécnico de Portalegre

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra¹

RESUMO - Desde a Grécia Antiga até ao Renascimento, a historiografia foi influenciada pela retórica, de tal maneira que a obra histórica, além de ser um repositório de factos do passado, passou a ser entendida como uma composição literária e erudita. A fim de *docere, movere e delectare* os seus leitores, os historiadores valeram-se de certos mecanismos retóricos, como descrições impressionantes de batalhas e da inserção de discursos na narrativa dos feitos, por exemplo. De entre esses discursos, foi a arenga militar aquela que se assumiu como o mais característico da historiografia, ajudando na construção dos caracteres dos grandes estrategas militares da Antiguidade, como Alexandre ou César, multiplicando-se numa tipologia discursiva adaptada aos diferentes momentos de pronúncia: antes, durante ou após uma batalha.

Contudo, os investigadores têm dedicado, sobretudo, a atenção ao estudo dos discursos proferidos pelos grandes chefes militares. A verdade é que a historiografia antiga facultava-nos numerosos exemplos de mulheres que também alcançaram renome no desempenho de funções militares, tradicionalmente atribuídas aos homens. Neste artigo, de forma que pensamos inédita, propomo-nos fazer uma análise comparativa de duas versões da arenga de Boudica antes da Batalha de Watling Street, transmitidas por Tácito e Dião Cássio. Focar-nos-emos na análise da tipologia discursiva, *topoi* retóricos e no discurso de género.

PALAVRAS-CHAVE - retórica; historiografia; arenga militar; género; Antiguidade

ABSTRACT - From ancient Greece to the Renaissance, historiography was influenced by rhetoric, so that the historical work as well as being a repository of facts from the past, came to be understood as a literary and erudite composition. In order to *docere, movere et delectare* your readers, historians availed themselves of certain rhetorical mechanisms, as impressive descriptions of battles and inserting speeches in the narrative of the facts, for example. Among these speeches was the military harangue one who took over as the most characteristic of historiography, helping to build the characters of the great military strategists of antiquity, like Alexander or Caesar, multiplying a

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT - Fundação para a Ciência e Tecnologia.

discursive typology adapted to different times of the pronunciation: before, during or after a battle.

However, researchers have dedicated, above all, attention to the study of speeches delivered by the great military leaders. The truth is that ancient history provides us with numerous examples of women who also achieved renown in the performance of military duties traditionally assigned to men. In this article, so we think unprecedented, we propose to make a comparative analysis of two harangue versions of Boudica before Watling Street Battle, transmitted by Tacitus and Dio Cassius. We will focus on the analysis of the discursive typology, rhetorical *topoi* and gender discourse.

KEYWORDS - rhetoric; historiography; military harangue; gender; Antiquity

1. RETÓRICA E HISTORIOGRAFIA: A ARENGA MILITAR

Desde a Antiga Grécia que a historiografia e a retórica encetaram uma aproximação que se estendeu, comprovadamente, até ao Renascimento². Com efeito, a historiografia desse lapso temporal, a fim de cumprir a tríade de objetivos de *docere, mouere e delectare* os leitores e ouvintes, valeu-se de várias estratégias retóricas, como descrições patéticas de batalhas e, claro, de discursos intercalados na narrativa dos feitos, designadamente arengas militares.

A dimensão retórica da história, no que à inserção de discursos diz respeito, deve muito a Tucídides, que, no século V a. C., pela primeira vez colocou feitos (*erga*) e palavras (*logoi*) ao mesmo nível. Trata-se de um capítulo metodológico (1.22) em que Tucídides analisou o papel que os discursos desempenham na sua obra histórica, declarando, por um lado, que eles obedecem à dupla necessidade de se aproximarem o mais possível àquilo que realmente os oradores pronunciaram, e, por outro, o de expressarem aquilo que, segundo o próprio historiador, era exigido em cada um dos atos ilocutórios.

A historiografia latina acabou por consolidar a presença de discursos intercalados na história. Cícero dedica mesmo alguma atenção a esta questão, revelando no *Orator* (66) que a história é constituída por narração, pela descrição de batalhas e pela intercalação de discursos e arengas (*contiones et hortationes*). Até ao Renascimento, vários foram os autores que, de forma mais ou menos expansiva e aprofundadamente, refletiram sobre a presença de discursos intercalados na narrativa histórica. Um dos pioneiros foi Diodoro Sículo que, no livro XX da *Biblioteca histórica*, analisa as consequências negativas da prática retórica que concorre para que a arte da história se converta numa espécie de apêndice da oratória.

Também no tratado *Quomodo historia conscribenda sit*, Luciano de Samósata apresenta várias advertências sobre a inserção de discursos na narrativa histórica. Com efeito, o pressuposto de que a história (9) se reparte entre o útil e o agradável

² Cf. Iglesias Zoido 2008: 19-31.

vel é falso, já que a sua finalidade é o útil, enquanto a sua fonte é a verdade. Quer dizer, o agradável, que se encontra nas descrições e nos discursos, deve ser apenas entendido como uma adição, tal “so is beauty to an athlete”. Por isso, satiriza os historiadores (15 e 19) que, procurando ser mais tucididianos que o próprio Tucídides, inserem arengas e descrições na narrativa por motivos estilísticos. Na verdade, segundo o próprio, existem dois requisitos (58) que devem regular esta prática: o primeiro é que o discurso se deve adequar tanto ao caráter do orador como da ocasião. O segundo é a clareza que, tal como explica num outro passo (44), significa não deixar nada obscuro, evitando expressões abstrusas ou extemporâneas³.

Apesar destas advertências e aceso debate, o facto é que, de entre os vários discursos, foi a arenga militar que se assumiu como o mais característico da historiografia antiga. Ora, o primeiro modelo de arengas é o modelo homérico. Na *Iliada*, encontramos breves discursos diretos (*oratio recta*) pronunciados na sequência de batalhas, preenchidos por tópicos gerais de incentivo ao combate. Deve-se porém a Tucídides a criação de um modelo de arenga historiográfica que se converterá em fonte de inspiração para as gerações seguintes de historiadores, gregos, romanos e até renascentistas. Este arquétipo de arenga historiográfica amplifica não só as breves exortações presentes do modelo de Homero, como aquelas que poderiam ser, de facto, proferidas pelo general no campo de batalha. Na base desta inovação discursiva, está, como já mencionámos, a forma como Tucídides avaliou a função dos discursos na história, colocando-os ao mesmo nível da narração dos feitos históricos, tal como afirma o historiador no capítulo metodológico (1.22) da sua obra. O historiador procura, pois, não só aproximar o mais possível o discurso àquilo que fora pronunciado pelo general, como ambiciona estabelecer uma relação com a narrativa dos feitos, adiantando uma tática militar que de seguida será executada, exibir a erudição de um general, como também as efetivas causas que determinaram uma vitória ou uma derrota, entre outras finalidades. A fim de cumprir este programa, Tucídides acabou por criar uma tipologia constituída por 6 tipos de arengas, adaptada a distintos contextos narrativos e cristalizada pela historiografia e épica sequentes⁴.

Em definitivo, entende-se por arenga militar um discurso de temática guerreira, proferido por um general, antes, durante ou após um combate ou campanha militar. A sua finalidade é impressiva, uma vez que procura motivar as tropas para a guerra ou dissuadi-las desse propósito. A sua inserção na obra histórica antiga só se pode compreender pela aproximação que a historiografia fez à retórica, de tal maneira que aquela se converteu não apenas num repositório da memória histórica, mas também numa composição elevada e erudita em que intervêm destacados elementos de intertextualidade e de imitação.

³ Cf. Victoria Pineda 2008: 199-226.

⁴ Sobre os antecedentes do modelo de arengas criado por Tucídides e a sua adaptação pela historiografia sequente até ao Renascimento, veja-se Iglesias Zoido 2008: 231-258.

2. A GUNE ANDREIA

O debate sobre a coragem feminina remonta a tempos bem remotos. É certo que, no mundo antigo, a ideia dominante era a de que a subalternidade feminina era uma evidência face ao poder decisório do homem, de tal maneira que Aristóteles⁵ defende que os homens possuíam uma coragem superior (*arkhike andreia*), enquanto as mulheres eram um tipo inferior (*hupereretike*). Para além desta referência, encontramos, ainda na literatura grega, outras semelhantes que confirmam a visão inferior e doméstica da mulher: por exemplo, Iscómaco no *Económico* de Xenofonte (7. 22-24) enumera as tarefas bem distintas e complementares de ambos os géneros, declarando que os deuses deram ao homem a resistência física necessária para suportar o frio e o calor, as longas marchas e as expedições militares, enquanto, à mulher, foi concedida uma natureza adaptada ao recolhimento do gineceu, às funções domésticas e à educação dos filhos:

[22] E uma vez que tanto o interior e as tarefas ao ar livre exigem trabalho e atenção, Deus, desde o primeiro dia, adaptou a natureza da mulher, penso eu, para o interior e a do homem para as tarefas ao ar livre e cuidados.

[23] Porque ele fez o corpo e a mente do homem mais capazes de suportar frio e calor, viagens e campanhas, assacou-lhe as tarefas ao ar livre. Para a mulher, já que ele fez o seu corpo menos capaz de resistência, eu entendo que Deus lhes atribuiu as tarefas internas.⁶

Porém, se o nosso exame se tornar mais fino, podemos encontrar aqui e ali, exemplos de que nem todas as figuras femininas se terão limitado a um papel de submissão. Plutarco (*Moralia*, 185d) apresenta um sintomático comentário sobre Temístocles: como general dos Atenenses (os mais poderosos dos helenos), grande era a sua autoridade, mas maior ainda era a que a sua esposa exercia sobre ele, que só o filho de ambos poderia afrontar:

[5] Do seu filho, que dominava a sua mãe, e através dela sobre si mesmo, disse ele, zombeteiramente, que o menino era o mais poderoso de todos os helenos: enquanto os helenos foram comandados pelos atenienses, os atenienses por ele mesmo, ele próprio pela mãe do menino, e a mãe pelo seu filho.⁷

Se o rigor da análise prosseguir, vamos descortinando que a literatura histórica grega acolhe, a espaços, casos de mulheres que não só individualmente tiveram ascendência sobre os respectivos maridos, como também, através da

⁵ Cf. McInerney 2003: 321.

⁶ Tradução nossa.

⁷ Tradução nossa.

retórica, dominaram largas assembleias de homens, assim como há exemplos de mulheres que comandaram exércitos em gigantescas batalhas. Vejamos alguns exemplos.

As Amazonas assumem-se, possivelmente, como o mais conhecido arquétipo de mulheres guerreiras. Ainda que os dados concretos sobre a sua existência não sejam de todo indiscutíveis, o certo é que elas alcançam várias referências em diferentes géneros literários, tanto gregos como romanos. Ainda que derrotadas nos confrontos com os gregos, seus principais opositores, a eles eram comparadas em coragem e em destreza militar. Conta-se que para tornarem mais fácil o manejo das armas, estas mulheres, que habitavam um estado exclusivamente feminino⁸, removiam um seio (normalmente o direito) queimando-o ou cortando-o. A equiparação da bravura destas mulheres à dos homens está bem patente nas palavras de Príamo a Helena, quando este rememora o dia em que viajou até à Frígia *cheia de vinhas* e chegaram as Amazonas, *iguais dos homens*⁹. O mesmo epíteto volta a ser repetido na *Iliada*, quando Glauco conta a Diomedes a sua linhagem, declarando que procede do coríntio Belerofonte, herói que matou tanto a *terrífica* Quimera, como *abateu as Amazonas, iguais dos homens*¹⁰.

Por outro lado, em Heródoto encontramos duas rainhas, Tómiris e Artemísia, insignes estrategas militares. À partida, as diferenças entre elas residem no carácter lendário e bárbaro da primeira, histórico e helenizado da segunda¹¹. Estas rainhas viúvas ocupam na narrativa de Heródoto um lugar axial na prossecução dos acontecimentos, pois os seus avisos assumem uma dimensão trágica no futuro trágico de Ciro como no de Xerxes¹². A primeira monarca a surgir em cena é Tómiris, rainha dos masságetas. É às suas mãos que tomba o poderoso Imperador de Medos e Persas, o conquistador de Babilónia, num episódio pleno de patetismo, em que a rainha, depois de ter chacinado o exército do seu opositor, sacia o cadáver de Ciro com sangue, ele que era um homem sófrego de sacrifícios humanos, de tal maneira que o seu epíteto era de *Ciro, ávido de sangue* (1. 212). De facto, em toda esta narrativa, Tómiris eleva-se pela sua segurança, oposta à fraqueza do seu opositor. A indómita tenção imperialista de Ciro não lhe permitiu descortinar a subtilidade verbal de uma mulher¹³.

Por sua vez, célebre se tornou a influência de Artemísia junto de Xerxes (8. 67-69; 102-103). Sobrepôs-se, em habilidades, aos outros chefes militares, nomeadamente pela coragem e pela audácia viril (7. 99), pelo acerto do seu conse-

⁸ As Amazonas surgem na historiografia antiga como tendo existido algures na Ásia Menor, a sul do Mar Negro, ou mais a este, perto do Cáucaso.

⁹ Hom., *Il.*, 3. 189.

¹⁰ Hom., *Il.*, 6. 186.

¹¹ Cf. Montañes Gómez 2014: 127.

¹² Cf. Amaral 1994:19.

¹³ Cf. Amaral 1994:28.

lho que a conduz aos campos de batalha. Além da virilidade revelada na guerra (8. 87-88), é igualmente valorizada pelo papel retórico que exerce junto de Xerxes (8. 67-69; 102-103). Avisado era o seu pensamento de estratégia militar, ao propor apenas uma batalha terrestre face à inferioridade das forças navais persas relativamente às dos atenienses. A sua decisão virá a ser preterida, acabando por se consubstanciar o desastre de Salamina que ela prognosticara, batalha, aliás, em que comandou cinco navios.

Muitas outras heroínas nos foram legadas pela historiografia antiga, como Zenóbia, rainha de Palmira, Hipsicrateia, mulher de Mitrídates e rainha do Ponto, Camila dos Volscos ou Boudica, rainha dos Icenos, constituindo um respeitoso catálogo da mulher viril, da *gune andreia*, já que as suas qualidades nos parecem mais próprias dos homens devido ao seu desempenho guerreiro, sendo, certamente, uma forma de os historiadores sublimarem as respetivas atuações.¹⁴ Não surpreende, pois, que neste antiquíssimo debate sobre género, tanto Sócrates¹⁵ como Musónio Rufo¹⁶ estendam o conceito de virilidade, *andreia*, também à mulher, ou, pelo menos, a algumas delas.

Interessa-nos aqui aquelas mulheres da Antiguidade que assumiram papéis guerreiros, tradicionalmente executados por homens, nomeadamente na condução de exércitos em batalhas. Ora, para comandar tropas em grande número, é exigido que o general possua uma série de qualidades, tal como é sublinhado pela tratadística militar clássica. Tratados como o *Strategikos*, escrito por Onassandro no século I a.C., tem, precisamente, como temática central a descrição das qualidades que um perfeito general devia reunir de acordo com a tradição grega¹⁷. Entre as qualidades enunciadas, Onassandro destaca a eloquência exigível ao general e a sua capacidade para falar em público. Desta virtude, ocupa-se o tratadista no capítulo inicial, entre os parágrafos 13 e 16. Neles disserta sobre as virtuosidades da pronúncia da arenga militar, declara que esta deve ser proclamada nos momentos prévios ao combate, quando o general ordena o seu exército para o recontro. Nessa ocasião precisa, a arenga contribuirá para que as tropas se alheiem dos perigos iminentes e transfiram os seus pensamentos para os aspetos positivos, como os benefícios morais proporcionados por uma vitória.

Outro momento adequado para a pronúncia da arenga deve ter lugar sempre que o exército tenha sofrido um revés. A arenga, nestas circunstâncias difíceis, tem a finalidade de recobrar o ânimo dos soldados, tendo um efeito mais poderoso que a medicina do corpo, porquanto esta apenas assiste as feridas do corpo, enquanto a arenga recupera o ânimo e o moral das tropas, tarefa muito mais complexa visto que atua sobre a mente. Encerra esta parte com uma notável

¹⁴ Cf. Amaral 1994:38.

¹⁵ Cf. Arist. *Pol.* 1260. 21.

¹⁶ Cf. Muson., *Diatribes* 4.

¹⁷ Cf. Paniagua Aguilar 2007: 5.

sentença que acaba por resumir o pensamento geral do autor sobre a arenga: da mesma forma que uma *polis* não envia para o campo de batalha o seu exército órfão de general, tão pouco elege um general que não seja capaz de elaborar e proclamar uma arenga¹⁸.

É, assim que, na historiografia romana, encontramos os dois primeiros *exempla* de discursos militares femininos, ou mais rigorosamente, duas versões da mesma arenga, segundo dois autores distintos: Dião Cássio (*H.R.* 62.2.5)¹⁹ e Tácito (*Ann.* 14. 35. 1-2), proferida antes da Batalha de Watling Street, no ano 61. Com esta batalha, os romanos procuravam debelar a rebelião dos icenos liderados por Boudica, como retaliação contra as atrocidades cometidas pelos romanos na Britânia. Foi, pois, nos momentos prévios desta decisiva batalha, com dezenas de milhar de soldados de cada lado, que Boudica arengou às tropas.

Vamos pois fazer um breve estudo comparativo das duas arengas, destacando o papel que a retórica jogou na sua organização, bem como a presença do discurso de género.

3. TIPOLOGIA DISCURSIVA E CARACTERIZAÇÃO DA ORADORA

A primeira nota é de que tanto Tácito como Dião Cássio revelam um apreço pela retórica, bem visível no dramatismo com que descrevem batalhas, bem como na inserção de discursos (*verba*) na narrativa dos feitos (*res*). Escrevendo cerca de 100 anos depois de Tácito, Dião Cássio terá feito o aproveitamento das obras dos pretéritos historiadores. No que à arenga de Boudica diz respeito, Dião não se limitou apenas a reescrever o discurso inserido por Tácito, mas reelaborou-o e amplificou-o, já que o seu é muito mais extenso.

O peso da retórica sobressai, logo, uma vez que a arenga de Boudica está integrada, em ambos os autores, numa parêntese de discursos contrapostos: dois oradores, diante de auditórios distintos, pronunciam discursos em que os argumentos empregados chegam a contrapor-se ponto por ponto. O carácter literário deste tipo de antilogia vem determinado pelos antecedentes homéricos, como sucede com a parêntese de discursos paralelos proferida por Aquiles e Heitor diante das respetivas hostes, antes da batalha. Na circunstância, após a arenga de Boudica diante das suas tropas, nas duas obras, segue-se o discurso de Suetónio Paulino às legiões romanas. Alguns dos *topoi* empregados pelo líder romano relevam o seu carácter literário, já que por momentos, parece que estamos na barra de um tribunal, pois aparenta responder aos argumentos proferidos por Boudica aos seus combatentes.

Já o termo *engarge/setting* designa aquelas palavras ou frases com que os his-

¹⁸ Cf. Paniagua Aguilar 2007: 7.

¹⁹ Acedemos ao texto de Dião Cássio através da tradução proporcionada pela Loeb Classical Library, 9 volumes, Greek texts and facing English translation: Harvard University Press, 1914 thru 1927. Translation by Earnest Cary.

toriadores introduzem e dão por concluídas as intervenções oratórias, tanto em discurso direto (*oratio recta*) como em discurso indireto (*oratio obliqua*). Trata-se de fórmulas de transição entre a narrativa dos feitos e os discursos. Os *engarces* iniciais transmitem ao leitor informações importantes quer sobre o ânimo das tropas, como os objetivos do discursos, sendo igualmente importantes para a caracterização do orador e determinantes para alertar que se está diante de um tipo concreto de exortação.

Enquanto Tácito é omissivo em informações sobre Boudica, Cássio, no *engarce* inicial, portanto, antes da pronúncia do discurso, é pródigo na sua caracterização. Psicologicamente, diz-nos, que ela tinha uma inteligência superior ao que é comum nas mulheres, possuindo ainda uma voz rude. A descrição física concorre para a sua apresentação como guerreira condutora de tropas, não faltando o manuseamento duma lança, para inspirar o medo a quem a olhava. Antes de no-la apresentar, o autor/narrador notifica-nos que, para ser vista e ouvida pela coligação de povos bretões que liderava, ascendera previamente a uma tribuna. Ora, esta informação é de capital importância, já que ficamos a saber que Boudica se preparava para proferir uma arenga de TIPO 2, ou seja, arenga proferida diante de uma assembleia de tropas. Esta é uma arenga extensa e está em linha com o que costuma suceder com as alocuções deste tipo, pois são as que reúnem o maior número de *topoi* retóricos, bem como as que demonstram maior elaboração argumentativa

Um século antes, Tácito, porém, colocara na boca de Boudica um tipo de arenga distinto deste, filiado na épica homérica, particularmente na longa *epipoleis* pronunciada por Agamémnon (canto 4) aos Dânaos, também uma coalizão de povos. *Epipoleis* (TIPO 4) é uma arenga proferida pelo orador em movimento, enquanto passa revista às tropas. Ora, o *engarce* inicial fornece-nos logo informação de que (*Boudicca curru filias prae se vehens, ut quamque nationem accesserat...testabatur*), ou seja, movimentando-se num carro, arengava especificamente a cada povo de que se ia acercando, uma vez que o seu numeroso exército era uma reunião de diferentes tribos. Do ponto de vista tipológico, trata-se, portanto, de uma *epipoleis* prévia à batalha, pois há aqui uma inequívoca presença da fórmula deste tipo de alocução que congrega um verbo de movimento (*curru...accesserat*), reforçado pela menção de que a deslocação era feita num carro, bem como por um verbo de tipo declarativo (*testor*). Uma nota ainda para o facto de Boudica transportar no carro as suas duas filhas (*filias prae se vehens*). Apesar de o exército ser composto por diferentes povos, a verdade é que temos um discurso simples e universal e não com decomposição de auditório.

3.1. Linhas argumentativas e *topoi* retóricos ou *capitula finalia*

Tanto a arenga proposta por Tácito como a de Dião Cássio revelam uma ple-

na assimilação do modelo tucididiano do ponto de vista argumentativo²⁰. Com efeito, ambas as aloções desenvolvem e combinam duas linhas argumentativas: uma de tipo explicativo-instrutivo (*didache*) que tem por finalidade oferecer um quadro claro e convincente da situação diante da qual se vão apresentar as tropas e a estratégia que há de ser empregada para vencer o inimigo, recordando comportamentos que possam ser úteis para o presente. Para a consecução deste plano, nesta linha argumentativa, que é não só a que encabeça os discursos como é a mais extensa, nela o orador recorre a uma série de *topoi* retóricos ou *capitula finalia*.

3.1.1. *Didache*

A. Justiça da luta (*bellum iustum*)

Defender a justiça da luta tem como contrapartida que os deuses se posicionem do lado da hoste exortada, assumindo-se este como o *topos* mais glosado pela historiografia romana. Um dos lugares-comuns dependente deste tópico e que se insere num quadro de motivação instrutiva, decorre da apresentação, por parte do orador, de uma série de agravos infligidos pelos inimigos, demonstrando, portanto, que a luta que se preparam para iniciar é justa. Na *Historia Romana*, Boudica, em sucessivas interrogações, vai recordando ao auditório, as ofensas levadas a cabo pelos romanos, na Britânia. Desde que os romanos chegaram à ilha, conduziram estes povos à servidão, sobrecarregando-os com todo o tipo de impostos, de tal maneira que nem já a morte os livra de semelhante condição. Com efeito, todos os homens, menos os romanos, demonstram alguma consideração até pelas bestas que capturam.

Tácito coloca, igualmente, na boca de Boudica, para galvanizar a turba, o desfiar dos ultrajes levados a cabo pelos romanos contra os povos daquela ilha. Há neste discurso, uma diferença relativamente ao que encontramos na obra de Cássio: enquanto neste autor, Boudica se concentra no esmagamento da população provocada pela carga fiscal e na conseqüente perda de liberdade, em Tácito, a oradora encarece, como se diz agora, os crimes de sangue cometidos pelos invasores, que não respeitam nem a velhice nem a inocência das jovens, já que as próprias filhas de Boudica tinham sido objeto de estupro (*eo provectas Romanorum cupidines, ut non corpora, ne senectam quidem aut virginitatem impollutam relinquunt*). Face a estas injúrias, os deuses oferecer-lhes-ão uma justa vingança (*adesse tamen deos iustae vindictae*).

B. A vitória é possível e está ao alcance da mão (*possibile et facile*)

Vinculado e dependente da planificação e da estratégia da batalha encontra-

²⁰ Sobre os antecedentes do modelo de arengas de Tucídides e a organização das suas linhas argumentativas, veja-se Iglesias Zoido 2008: 231-258.

-se o tópico de que a vitória é possível e está ao alcance. Muitas foram as vezes em que os generais tiveram de incutir nos seus soldados a noção de que, apesar de um cenário desfavorável, era possível vencer um inimigo. Este *topos* retórico passa pelo encarecimento de dois argumentos: recordar vitórias recentes sobre o mesmo inimigo, apresentando de seguida algum tipo de superioridade militar ou estratégica e minimizando a do inimigo. Em Tácito, Boudica é sucinta na utilização deste *topos*, recorda vitórias recentes, (*cecidiisse legionem, quae proelium ausa sit*), e para gerar confiança nos seus, declara-lhes que os romanos não suportarão nem o estrépito, nem o clamor de tantos milhares de homens, e menos ainda o seu ímpeto e o dos seus golpes (*ne strepitum quidem clamorem tot milium, nedum impetus et manus perlaturos*). Ora, Dião Cássio pegou nestes dados e amplificou-os. Recordando-lhes os insucessos de Júlio César e de Cálígula, Boudica declara-lhes que os romanos não são superiores nem em número nem em valor. Com efeito, a aparente superioridade do material bélico romano, constituído por elmos, couraças, grevas e paliçadas são, afinal, a prova do seu medo, pois não combatem, como eles, frente a frente. Por outro lado, enfatiza, os bretões conhecem melhor os terrenos, os rios, os pântanos, o teatro de guerra, ao passo que os romanos, com as suas pesadas armaduras, nem sequer conseguirão fugir. A natureza é aliada dos bretões, e a sua rudeza permite-lhes enfrentar a fome já que (*qualquer erva ou raiz nos serve de pão, a seiva de qualquer planta de azeite, qualquer água como vinho e qualquer árvore como casa*)²¹, enquanto os romanos (*não podem suportar como nós a fome, a sede, o frio, o calor. Precisam de sombra e de abrigo, necessitam de pão amassado, vinho e azeite*).

Num jogo psicológico, esta mulher guerreira transfigura as consagradas vantagens romanas em debilidades, convertendo, em contrapartida, as suas fraquezas em aparente superioridade sobre o inimigo.

3.1.2. *Parakeleusis*

A linha exortativa (*parakeleusis*) presente na parte final das arengas assume esta designação por nela o orador galvanizar emotivamente os soldados para a iminência da batalha, recorrendo, por tal, a vocativos, conjuntivos exortativos, sentenças e *topoi* retóricos.

A. Os argumentos éticos (*honestum et dignum*)

Na *Íliada*, este é o tópico mais recorrente nas arengas, pois para o herói homérico o mais importante é a manutenção do seu estatuto e da sua fama, da sua condição de nobre²², assumindo-se este *topos* como mais importante da componente exortativa das arengas. De facto, este é o momento apropriado para o

²¹ As citações da obra de Dião Cássio são traduções nossas efetuadas a partir da edição em inglês da Loeb Classical Library.

²² Carmona Centeno 2008: 113.

orador apelar para a valentia, para o valoroso, para a honra dos soldados, enfim, para *mouere* os soldados para o embate militar.

Boudica, na obra de Dião Cássio, recorre a uma imagem zoográfica para exaltar o valor dos seus e menosprezar a potência romana: (*Demonstremos-lhes que são lebres e raposas a querer governar cães e lobos*).

B. A conveniência e a necessidade da luta (*utile et necessarium*)

Destacar as vantagens que decorrem da vitória numa batalha é outro tópico fundamental na retórica militar. Ao finalizar a sua alocução, a heroína, na obra de Tácito, recorre a este tópico na sua expressão mais parenética: *vencer ou morrer* (*vivendum aut moriendum*) o *ultimum ac maximum telum*, assim definido por Tito Lívio, uma vez que é capaz de levar os soldados a realizar vitórias impossíveis, sempre que se mentalizem de que só na vitória reside a salvação. Dirigindo-se aos bretões, Boudica insta-os, dizendo que naquele combate é necessário vencer ou morrer (*vincendum illa acie vel cadendum esse*).

Terminado o discurso desta mulher guerreira e antes de se iniciar a batalha, os dois historiadores, por sua vez, facultam-nos o discurso de Paulino à hoste romana.

4. DISCURSO DE GÉNERO

Nas duas versões do mesmo discurso são bem visíveis as passagens que assinalam a feminilidade discursiva da oradora. Tácito assume-se comedido neste ponto, tendo em conta que a alocução também não é expansiva. Se no *exordium*, a rainha procura captar a vontade dos ouvintes para aquela causa, declarando que eles já tinham o hábito de combater sob as ordens de uma mulher (*solitum quidem Britannis feminarum ductu bellare*), na *peroratio*, encerra o discurso com uma provocação aos homens, dizendo-lhes que ela, como mulher, estava pronta para a batalha e eles, homens, desejavam viver ou ser escravos? (*id mulieri destinatum: viverent viri et servirent*).

Já afirmámos que Dião Cássio faz uma amplificação da arenga constante na obra de Tácito, de maneira que o discurso de género é também mais marcado. Após o discurso exortativo, Boudica dirige uma prece a Andrasta, deusa celta, invocando a sua ajuda contra a ocupação romana. Sobressai nesta súplica, o facto de Boudica vincar que se trata de uma *oratio* dirigida de uma mulher para mulher, estando, pois, reunidas as condições para que a deusa compreenda melhor os rogos que lhe são endereçados. A fim de atrair a benevolência da deusa, estabelece logo uma dicotomia entre o seu reinado que luta pela liberdade do seu povo e o de outras rainhas da Antiguidade baseados na ambição pessoal, como Nitócris, exemplos esses popularizados justamente pelos romanos. A esta galeria de mulheres urdidoras de intrigas, acrescentou os nomes das romanas Messalina ou Agripina e Nero. Sim, Nero, posto que homem, diz, (*de facto é uma mulher*

como comprova o seu canto, o tängido da sua lira e o embelezamento da sua pessoa).

O surpreendente na sua oração é o facto de descrever os bretões, homens e mulheres, como os verdadeiros homens, já que as mulheres igualam a força dos homens, ao passo que os romanos, que ambicionam submetê-los, tanto pelas suas excentricidades, como pelas suas perversidades, são cobertos com um manto de feminilidade (*homens insolentes, injustos, insaciáveis, ímpios; se é que verdadeiramente podemos chamar homens a essas gentes que se banham em águas quentes, comem guloseimas artificiais, bebem vinho puro, ungem-se com mirra, dormem em fofos leitos tendo rapazes por companheiros, (...) e são escravos de um tocador de lira*). A suma diatribe de Boudica contra Nero sucede no termo da oração, no momento em que joga com o feminino de Nero, assumindo declaradamente que este é uma mulher, a cujo poder não se quer submeter: (*Que não reine mais sobre vós, homens, esta Nerónia, esta Domícia, que a moça cante e exerça o poder sobre os romanos, pois certamente desejam ser escravos de uma mulher assim, depois de se terem submetido a ela durante tanto tempo!*)

5. CONCLUSÕES

Que funções desempenham as arengas nas obras historiográficas? Por que motivo se converteram no discurso mais característico da historiografia, desde a Antiguidade ao Renascimento? Não cumpre aqui responder, cabalmente, as estas questões, mas tão-só procurar explicações para a inserção destas duas arengas femininas na historiografia antiga, as únicas identificadas pelos estudiosos. Podemos adiantar duas ordens de razões.

As arengas são um poderoso meio de construção de careteres (etopeia), por isso foram usadas profusamente na hora de descrever os grandes estrategas militares. No discurso ficam impressas as capacidades de comando, a astúcia e a inteligência de um general que aliadas ao desempenho em ação, completam o caráter de uma personagem. A atração de Tácito e de Dião Cássio por esta rainha bárbara, Boudica, enquadra-se nesse fascínio lendário que o seu poder militar exerceu sobre os bretões e romanos. Ao atribuir-lhe uma arenga militar, os historiógrafos estão a colocá-la ao nível dos grandes líderes militares da Antiguidade. Não podemos deixar de ver aí um elogio dos historiadores romanos ao valor militar romano, já que as legiões conseguiram debelar a rebelião liderada por tão ilustre general.

Por outro lado, na Antiguidade, a obra histórica era entendida como um *opus oratorium*, ou seja, deveria ter um objetivo de deleite, como um outro, didático e moralizante que ensinasse e doutrinasse o público. Ora, no discurso de Boudica presente na obra de Tácito, são visíveis críticas ao comportamento que os romanos detinham no relacionamento com os povos conquistados, nomeadamente na imposição de impostos impossíveis de solver que conduziam a um verdadeiro e permanente estado de servidão.

Já na outra arenga, Boudica satiriza a degradação de costumes a que a sociedade romana ia cedendo, além de causticar a conduta do Imperador Nero. Ao fazê-lo através de Boudica, uma personagem e como sucede em casos similares, os historiadores podem ir mais além nas suas críticas/acusações do que se o fizessem diretamente na narrativa dos feitos.

BIBLIOGRAFIA

Activa

- Aristotele (1959), *Politics*, Harvard University Press, (<https://archive.org/stream/politicsrackh00arisuoft#page/n5/mode/2up> 22/04/2015)
- Cassius, D. (1978), *Roman History*, Loeb Classical Library, 9 vols., (http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/home.html 01/05/2015)
- Cicero, M. T. (1911), *M. Tulli Ciceronis Rhetorica*, Tomus II. A. S. Wilkins. Oxonii. e Typographeo Clarendoniano. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. (<http://www.perseus.tufts.edu> 18/04/2015)
- Froissart, J. (1848), *Chronicles of England, France and Spain and the Surrounding Countries*, translated from the French Editions with Variations and Additions from Many Celebrated MSS, by Thomas Johnes, Esq; London; William Smith, Vol. 1, Chap. 137. (<http://www.elfinspell.com/FroissartCh135Style.html> 05/04/2015)
- Heródoto (2007), *Histórias*, Liv. I, trad. e notas de J. R. Ferreira e M. de F. Silva, Lisboa, Edições 70.
- Heródoto (2002), *Histórias*, Liv. VIII, trad. e notas de J. R. Ferreira e C. L. Soares, Lisboa, Edições 70.
- Homero (2010), *Iliáda*, 4ª ed., trad. de Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia.
- Livius, T. (1892), *Ab urbe condita libri*, Recognovit Wilhelm Weissenborn, Leipzig. (<http://www.perseus.tufts.edu/> 25/04/2015)
- Lucian (1905), *The Way to Write History/Quomodo Historia Conscribenda Sit*, Oxford, Clarendon Press. (<https://lucianofsamosata.info/TheWayToWriteHistory.html> 02/06/2016)
- Musonius (1905), *Diatribes*, 2, 4 and 5, Hense.
- Tacitus, C. (1906), *Annales ab excessu divi Augusti*, ed. Charles Dennis Fisher, Oxford, Clarendon Press. (<http://www.perseus.tufts.edu> 15/04/2015)
- Xenophon (1921), *Xenophontis opera omnia*, 2nd. ed, Oxford, Clarendon Press. (<http://www.perseus.tufts.edu> 5/04/12)

Passiva

- Amaral, A. L. (1994), “Duas rainhas em Heródoto: Tómiris e Artemisia”, *Humanitas* 46: 17-42.
- Carmona Centeno, D. (2008), *La epipólesis en la historiografía grecolatina*, Tesis doctoral en Filología Griega, Cáceres.
- Carmona Centeno, D. *et al.* (2008), “*Corpus* de arengas en la Historiografía Grecolatina”, in Iglesias Zoido (ed), *Retórica e Historiografía: el discurso militar desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*, Madrid, 537-564.
- Iglesias Zoido, J. C. (2008), “Retórica e Historiografía: La Arenga Militar”, in Iglesias Zoido (ed), *Retórica e Historiografía: el discurso militar desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*, Madrid, 19-60.
- Iglesias Zoido, J. C. (2008a), “La arenga militar en la Historiografía griega: el modelo de Tucídides y sus antecedentes literarios y retóricos”, in Iglesias Zoido (ed), *Retórica e Historiografía: el discurso militar desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*, Madrid, 231-258.
- McInerney, J. (2003), “Plutarch’s Manly Women”, in Rosen and Ineke Sluiter (eds.), *Andreia, Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, 319-344.
- Montañes Gómez, R. (2014), “«Dones paral-leles» a Heròdot: Tòmiris I Artemisia”, *Asparkía* 25: 127-144.
- Paniagua Aguilar, D. (2007), “La arenga militar desde la perspectiva de la tradición polemológica grecolatina”, *Talia Dixit* 2: 1-25.
- Pineda, V. (2008), “La Arenga en los Tratados Historiográficos de la Alta Edad Moderna”, in Iglesias Zoido (ed), *Retórica e Historiografía: el discurso militar desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*, Madrid, 199-228.

A PERENIDADE DO BINÓMIO POLÍTICA-RETÓRICA NO ANÓNIMO SEGUERIANO (OU A ARTE DO DISCURSO POLÍTICO)

(The persistence of the political-rhetorical binomial in Anonymous Segueriano [or *The Art of Political Speech*])

JOAQUIM PINHEIRO (joaquim.pinheiro@staff.uma.pt)¹
Universidade da Madeira
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

RESUMO - O texto conhecido por Anónimo Segueriano, assim designado pelo facto de ter sido descoberto por Séguier de St. Brisson, em 1838, na Biblioteca Real de Paris, ajudamos a compreender melhor a evolução da retórica clássica. Editado pela primeira vez em 1840 e preservado num único manuscrito (Par. gr. 1874), também conhecido pelo título *Arte do discurso político*, levanta muitas dúvidas quanto à sua autoria, mas também a concepção e a transmissão são motivo de discussão entre os estudiosos (Graeven 1891, Dilts & Kennedy 1997, Vottero 2004 e Patillon 2005). Não são estas questões que analisaremos, mas o conteúdo retórico do tratado, em especial a sequência das quatro partes do discurso político (exórdio, narração, argumentação e peroração), com o indispensável enquadramento da temática na tradição retórica clássica (Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Hermógenes, entre outros). Sobretudo para explorar a relação entre orador e auditório, um dos aspectos fundamentais da retórica política, abordaremos, em particular, as características que o tratado expõe sobre o exórdio ou próemio (§§4-39), bem como as fontes que utiliza.

PALAVRAS-CHAVE - Anónimo Segueriano; retórica; discurso político; exórdio

ABSTRACT - The treatise known as Anonymous Seguerianus, found by Séguier de St. Brisson in 1838 in the Bibliothèque Royale de Paris, is a starting point to an improved understanding of how classical rhetoric evolved. Edited for the first time in 1840 in a single manuscript and also known by the title *The Art of Political Speech*, the text raises many doubts related to its authorship. Nevertheless, the conception and transmission of the text are problematic to scholars (Graeven 1891, Dilts & Kennedy 1997, Vottero 2004 e Patillon 2005). Leaving aside these questions, it is our goal to analyse the rhetorical material explored in the treatise, and especially the sequence constituted by the four sections of political speech, setting it in the context of classical rhetoric (Aristotle, Cicero, Quintilian, Hermogenes, among others). In order to explore the relationship between orator and audience, one of the main features of political oratory, we will explore with special interest what the treatise proposes as characteristics of the *exordium* or *proimion*, as well as the sources it uses.

KEYWORDS - Anonymous Seguerianus; rhetoric; political speech; exordium

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Por ser este volume dedicado à História da Antiguidade Clássica, numa vertente dialógica, de forma a ser realçado como o *logos* clássico continua actuante no nosso tempo, pareceu-nos que a escolha da relação entre política e retórica viria a propósito. G. Steiner, no seu livro *A ideia de Europa*, apresenta, como um dos axiomas para se entender a Europa, a herança clássica, em particular a grega, identificando três elementos essenciais: a música, a matemática e o pensamento especulativo (onde se inclui a poesia, enquanto “música do pensamento”). Embora não se refira concretamente à política e à retórica, o binómio base do nosso trabalho, parece-nos que são, sem dúvida, duas características essenciais da pervivência clássica. Na verdade, a retórica funciona como uma arte que incute disciplina ao pensamento, exigindo uma cadência adequada, e, por isso, essencial para a actividade política. Da mesma maneira que qualquer estudo sobre as raízes do pensamento político ocidental remonta a Platão, Aristóteles ou Cícero, entre muitos outros autores, também os estudos de retórica, comunicação ou argumentação incluem, de uma maneira geral, um capítulo sobre a arte retórica na Antiguidade Clássica. Não se entenda política e retórica como duas áreas com limites claramente traçados, pois partilham conhecimentos e cooperam para fins que podem, de facto, ser distintos.

Se entendermos, como Aristóteles o fez, que a retórica é uma *dynamis*, isto é, uma arte, técnica ou perícia para dotar o *logos* de maior capacidade persuasiva e argumentativa, aumentando, dessa forma, o seu poder se estiver devidamente contextualizado e adaptado à situação, então percebemos o valor da retórica para a política, enquanto actividade que, por natureza, debate ideias e opções. Em comum, a política e a retórica têm, entre outros aspectos, o facto de conviverem directamente com a eficácia das suas acções ou, por outras palavras, haver uma realidade teórica, inscrita nos manuais, que pode não ser facilmente traduzida para a realidade. A história, de facto, legou-nos vários exemplos de bons oradores que não se distinguiram na acção política e o inverso também se verificou. Porém, como Maquiavel e outros defenderam, quem se prepara para o poder está, em geral, mais apto a exercê-lo, assim também o político que souber usar o *logos* correctamente terá maior capacidade de suscitar a benevolência dos ouvintes ou cidadãos. De igual modo, embora num contexto judicial, o advogado que explicar e demonstrar as melhores provas poderá ganhar mais facilmente o voto dos jurados.

Ora, não optámos por analisar o referido binómio a partir de um autor como Isócrates ou Quintiliano, mas recorremos a um tratado conhecido por Anónimo Segeriano (doravante, AS)², assim designado pelo facto de ter sido descoberto

² Para apoio ao nosso trabalho, foram de grande utilidade as três edições publicadas nos últimos anos: Dilts & Kennedy 1997, Vottero 2004 e Patillon 2005; também o estudo de Kennedy 1994, de Heath 2005 e os trabalhos reunidos por Gunderson 2009 nos permitiram um melhor enquadramento das matérias em análise.

por Séguier de St. Brisson, em 1838, na Biblioteca Real de Paris. Editado pela primeira vez em 1840 e preservado num único manuscrito (Par. gr. 1874), com o título *Arte do discurso político*, este texto tem levantado muitas dúvidas quanto à sua autoria, mas também a concepção e a transmissão são motivo de discussão entre os estudiosos. Não são tanto as questões relacionadas com a transmissão ou a autoria da obra que pretendemos analisar, mas o seu conteúdo retórico, em especial a *dispositio* do discurso político, com o necessário enquadramento na tradição retórica clássica (Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Hermógenes, entre outros). Em particular, interessa-nos analisar com o pormenor a descrição do exórdio (§§ 4-39, *prooimion*), a primeira parte do discurso.

A *ars rhetorica* do AS é um tratado de retórica da época tardo-imperial, provavelmente do século III. O texto que nos chegou está incompleto, mas acredita-se que os autores de comentários ao tratado *A invenção retórica*, atribuído a Hermógenes (séculos III a VI), terão tido acesso a essa versão mais desenvolvida. Provavelmente escrita por um professor de retórica que seguiu a tradição e recuperou os testemunhos de vários autores antigos, como Platão, Aristóteles, Crisipo, ou de outros mais próximos no tempo, como Harpocrácion, Alexandre (filho de Numénio) e Néocles. Saliente-se que no caso de Néocles só nos chegou a referência do AS para sabermos que terá sido autor de um tratado de retórica.

Sendo um tratado sobre a arte do discurso, o autor do AS teve, de facto, em conta a teoria aristotélica, em particular o terceiro aspecto relacionado com a organização ou *taxis* do discurso³:

Ἐπειδὴ τρία ἐστὶν ἃ δεῖ πραγματευθῆναι περὶ τὸν λόγον, ἐν μὲν ἐκ τίνων αἱ πίστεις ἔσονται, δεύτερον δὲ περὶ τὴν λέξιν, τρίτον δὲ πῶς χρὴ τάξει τὰ μέρη τοῦ λόγου.

São três os aspectos concernentes ao discurso que têm de ser tratados. O primeiro, de onde provêm as provas; o segundo é relativo à expressão enunciativa; o terceiro, à forma como convém forçosamente organizar as partes do discurso.

Como seria de esperar num tratado de retórica, logo no *incipit* do AS se define com precisão o tema:

Ὁ πολιτικὸς [ἢ τοι δικανικὸς] λόγος εἰς τέσσαρα μέρη διαιρεῖται τὰ προκείμενα· χρῆζομεν γὰρ ἐν αὐτῷ προοιμίῳ μὲν πρὸς τὸ προσεχεστέρους ποιῆσαι τοὺς ἀκροατάς, διηγῆσεως δὲ πρὸς τὸ διδάξαι τὸ πρᾶγμα, τῶν δὲπίστεων πρὸς τὸ κατασκευάσαι ἢ ἀνασκευάσαι τὸ προκείμενον· τοὺς δὲ ἐπιλόγους ἐπάγομεν πρὸς τὸ ἐπιρρῶσαι τὸν ἀκούοντα εἰς τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ψῆφον.

³ *Retórica* 1403b (neste e em outros passos, seguimos tradução portuguesa de Alexandre Júnior, Farmhouse Alberto & Nascimento Pena 1998).

O discurso político [ou judicial] divide os assuntos em quatro partes. Com efeito, nesse discurso necessitamos de exórdios para captar a atenção dos ouvintes, da narração para explanar o assunto, das provas para confirmar ou refutar a proposta. Juntemos ainda os epílogos para encorajar o ouvinte a votar em nós.

Na edição de Dils & Kennedy 1997, a alternativa ἤτοι δικανικὸς surge entre parêntesis rectos, como conjectura, mas na de Patillon 2005 aparece no texto como fazendo parte do original⁴. Por causa de ἐν αὐτῷ, na frase a seguir, parece-nos que a primeira hipótese é a mais correcta, mas o facto de não termos consultado os códices que transmitem este tratado impede-nos de dar uma opinião mais aprofundada. Ainda assim, a alternativa revela a relação, na teorização antiga, entre o discurso político e o judicial, a que se deve juntar os géneros deliberativo e também o epidíctico. Porém, é a composição do discurso judicial que serve de modelo para o discurso político, tal como havia feito Apolodoro de Pérgamo, retor várias vezes citado ao longo do AS.

Na *Retórica* 1414a, Aristóteles refere que são duas as partes fundamentais do discurso: enunciar (εἰπεῖν) e demonstrar (ἀποδείξει). Quanto à *taxis* ou *dispositio* do discurso, Aristóteles identifica duas que são necessárias (ἀναγκαῖα): a πρόθεσις ('exposição', em latim *propositio*) e a πίστις ('prova', em latim *argumentatio*). Mas depois acrescenta que podem ser, no máximo, quatro: o προοίμιον, a πρόθεσις, a πίστις e o ἐπίλογος, em latim a *exordium*, *propositio*, *argumentatio* e *peroratio* ou *conclusio*⁵. Esta é, na verdade, a divisão clássica, desde Isócrates, segundo Dionísio de Halicarnasso⁶, e que é seguida, como vimos, neste tratado, à semelhança do que sucede também em Cícero (sequência *dicamus*, *exponamus*, *probemus*, *concludamus* ou *peroremus*)⁷. No entanto, o próprio Cícero, no tratado *A Invenção Retórica* I.14.19 afirma claramente que as partes do discurso são seis: *exordium*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio*, *reprehensio* e *conclusio*. Assinale-se que também no tratado *Retórica a Herénio* III.4 se divide a *inuentio* em 6 partes: *exordium*, *narratio*, *divisio*, *confirmatio*, *confutatio* e *conclusio*. Na verdade, a divisão das μέρη τοῦ λόγου ou *partes orationis* não era um tema consensual entre os retores. Platão⁸, por exemplo, identifica cinco partes do discurso, o que está

⁴ Sobre a possibilidade de ἤτοι δικανικὸς ser ou não uma interpolação, vide Heath 2005: 3-4; no mesmo estudo, defende-se a lição de διηγῆσεως (sg.), da edição de Dils & Kennedy 1997, em vez de διηγῆσεων (pl.), da edição de Patillon 2005, pois também em §40 se usa o singular e o facto de προοίμιον, πίστεων e ἐπιλόγουσ estarem no plural não é, para o autor, razão suficiente para aceitar a lição de διηγῆσεων.

⁵ Lausberg 1993: 43.

⁶ *Lísias* 16-17.

⁷ *Orador* 307; cf. 80.

⁸ *Fedro* 266d-267d.

de acordo com a tradição sofisticada. Saliente-se, ainda, que na retórica grega as partes do discurso estão relacionadas com a *taxis*, enquanto na retórica latina são um elemento da *inuentio*.

Quanto ao exórdio, é, em síntese, definido como uma forma de preparar o ouvinte, daí que por vezes se expresse esta ideia de início pelo vocábulo *prokatarktikos*. Quintiliano (IV.1.5) repete a ideia de que o exórdio deve ser eficaz na *captatio benevolentiae*, mas que isso também se aplica ao restante discurso, embora no início seja especialmente importante.

Dediquemo-nos, agora, a analisar a forma como o AS define o exórdio, a primeira parte do discurso. Como seria de esperar num tratado desta natureza, a exposição das matérias está muito bem organizada, sendo fácil definir a macroestrutura do discurso:

§ 2: Plano;

§ 3: Exórdio distinto do epílogo;

§ 4: A origem do nome;

§ 5: Definição;

§ 6: *Pathos*; diferença em relação ao *ethos*;

§§ 7-8: A origem das matérias do exórdio;

§§ 9-18: Propósito e meios do exórdio;

§§ 19-20: Diferenças entre o exórdio e o epílogo;

§§ 21-39: O uso (ou não) dos exórdios.

§ 2: Plano

Πρῶτον μὲν οὖν περὶ προοιμίων λεκτέον καὶ ἐξῆς περὶ τῶν λοιπῶν.

Devemos pois, em primeiro lugar, falar sobre os exórdios e depois sobre as restantes.

Afirma a intenção de tratar, segundo a ordem, do papel que o exórdio desempenha no discurso, tema que já havia sido tratado na *Retórica* de Aristóteles, mas também por Cícero, Quintiliano e Hermógenes. Nestes tratados, a sequência de apresentação é quase sempre a mesma: identificam-se as partes do discurso e, depois, passa-se a descrever cada uma dessas partes.

§ 3: Exórdio distinto do epílogo

Ἔνιοι μὲν τῶν τεχνολογῶν ἐκ τῶν αὐτῶν ὀρμᾶσθαι τὸ προοίμιον καὶ τὸν ἐπίλογόν φασιν, Ἀλέξανδρος δὲ οὐκ ἀληθῆς φησι τοῦτο· ἐνίστε γὰρ ἐτέρας μὲν ὕλας ἔχει τὸ προοίμιον καὶ ἐτέρας ὁ ἐπίλογος.

Alguns dos tecnólogos dizem que o exórdio e o epílogo se preparam a partir

dos mesmos assuntos, mas Alexandre diz que isso não é verdade. Algumas vezes, de facto, o proémio tem umas matérias e o epílogo outras.

Apoiando-se em Alexandre, um retor do século II, discorda dos tecnógrafos que defendem a ideia de que o exórdio e o epílogo tratam dos mesmos assuntos, pois, por vezes, não é isso que acontece. Esta breve explicação estará relacionada com a última parte, em que se volta a relacionar exórdio e epílogo, colocando-se a hipótese de não haver exórdio num discurso. Na verdade, como referem alguns tratados de retórica, existe alguma semelhança entre o exórdio e o epílogo: por um dar início e o outro concluir o discurso têm de ser coerentes e até confluentes, podendo mesmo haver alguma repetição, uma vez que no final se pode recapitular o tema central⁹. Além disso, são partes do discurso que não devem ser extensas, nem argumentativas. Como adiante se verá, a partilha de objectivos entre exórdio e epílogo levou alguns retores a defender que o exórdio pode ser dispensável.

§ 4: A origem do nome

Ἰστέον, ὅτι κυρίως προοίμια ἔλεγον οἱ παλαιοὶ τὰ τῶν κιθαρωδῶν· οἴμας γὰρ ἐκάλουν οὗτοι τὰς ῥῥάδας. τὸ οὖν ἀνάκρουμα τὸ πρὸ τῆς ῥῥδῆς τῆς κιθάρας προοίμιον ἐκάλουν· ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸν ῥητορικὸν μετενήνεκται λόγον τὸ ὄνομα.

Deve saber-se que os antigos chamavam *prooimia* aos que tocavam cítara. Estes designavam os seus temas por *cantos* (*oiomai*). Por conseguinte, chamavam *prooimion* ao prelúdio acompanhado do som da cítara; o nome foi transferido disto para o discurso retórico.

Para Aristóteles, “O Proémio [προοίμιον] é o início do discurso, que corresponde na poesia ao prólogo [πρόλογος] e na música de aulo ao prelúdio [προαύλιον]” (*Retórica* 1414b). Segundo o AS, por influência de uma longa tradição, o nome, προ+οίμιον (<οἴμη), foi atribuído pelos antigos a quem tocava cítara e daí, do contexto musical e poético, passou para o discurso retórico para designar a parte inicial do discurso.

§ 5: Definição

Ὅρίζονται δὲ αὐτὸ οὕτως· προοίμιόν ἐστι λόγος κινητικὸς ἢ θεραπευτικὸς τῶν τοῦ ἀκροατοῦ παθῶν· παρασκευάσαι γὰρ ἀκροατὴν ἀδύνατον μὴ κινήσαντα ἢ θεραπεύσαντα τὰ ἐν αὐτῷ πάθη.

Eles definem isto da seguinte maneira: o *prooimion* é o discurso que agita ou

⁹ Sobre a recapitulação no epílogo, vide os §§ 210-221 do AS.

apazigua as paixões dos ouvintes; na verdade, não é possível preparar o ouvinte sem agitar ou apaziguar as suas paixões.

Por conseguinte, o exórdio, como *logos* preparatório, pode ter um efeito terapêutico, no sentido de acalmar os *pathe* do ouvinte ou, pelo contrário, incitar ainda mais o lado irracional. E, desta forma, introduz-se um tema muito relevante na retórica: o *pathos* do ouvinte. Ao longo do AS, são várias as referências ao *pathos*: a definição e a diferença entre *pathos* e *ethos*, como a seguir veremos; ausência de *pathos* nos ouvintes (§ 22); o papel do *pathos* para produzir a verosimilhança (πιθανότης) na narração (§ 94); na argumentação, a relação entre as provas e o *pathos* (§§ 147-8); a exortação, no epílogo, por meio dos *pathe* (§ 208); ainda na parte dedicada ao epílogo, o AS define o *pathos*, identifica as várias formas de ele se manifestar, bem como a sua presença no *logos* e no ouvinte (§§ 222-228).

§ 6: Pathos; diferença em relação ao ethos

ἔστι δὲ πάθος πρόσκαιρος κατάστασις ψυχῆς, σφοδροτέραν ὀρμὴν ἢ ἀφορμὴν κινουῦσα, οἷον ἔλεον, ὀργήν, φόβον, μῖσος, ἐπιθυμίαν. διαφέρει δὲ τοῦ ἥθους, ὅτι τὸ μὲν δυσκίνητον, τὸ δὲ εὐκίνητον· ἥθος γάρ ἐστι διάθεσις ψυχῆς ἐνεσκιρρωμένη καὶ δυσεξάλειπτος, οἷον τῶν πατέρων πρὸς τοὺς παῖδας.

A paixão é um estado temporário da alma, que suscita, com muita violência, um impulso ou repulsa, como a piedade, a cólera, o medo, o ódio, o desejo. Difere do carácter, na medida em que um dificilmente se deixa comover e o outro com facilidade. De facto, o carácter é uma disposição da alma, endurecida e que dificilmente se altera, como a disposição dos pais para com os filhos.

A forma como aqui se define o *pathos*, enquanto estado da *psyche*, passageiro, está de acordo com a definição de Néocles, por oposição à de Alexandre que considera o *pathos* “um impulso que escapa ao poder da razão” (ὄρμη ἀπεστραμμένη τὸν αἰροῦντα λόγον, § 222). Se aqui se identificam cinco formas de paixão (a compaixão ou piedade, a ira, o medo, o ódio e o desejo), no § 224 são indicadas quatro: λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή. Estas quatro são as mesmas que Diógenes Laércio (7.110 ss.), seguindo a teoria estóica, refere ao citar o livro *Sobre as paixões* de Hécaton e também de Zenão, com o mesmo título. Além disso, se Aristóteles havia defendido que o *pathos* tem um efeito psicossomático, no AS situa-se o efeito do *pathos* apenas no domínio psíquico. Por oposição à volatilidade do *pathos*, o *ethos* tem uma disposição mais estável, dando-se como exemplo a atitude, oriunda da *physis*, dos pais para com os filhos.

§§ 7-8: A origem das matérias do exórdio

Λαμβάνεται δὲ τὰ προίμια ἐκ τεσσάρων τούτων· ἐκ τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τοῦ ἀντιδίκου, ἐκ τῶν δικαζόντων, ἐκ τῶν πραγμάτων. ἐκ τοῦ αὐτοῦ, ὡς Δημοσθένης ἐν τῷ κατὰ Κόνωνος ὑβρισθεῖς. ἂν δὲ ὑπὲρ ἐτέρου λέγῃς, καὶ τοῦτο ἐπισημαίνεσθαι δεῖ, ὥσπερ πεποίηκε Λυσίας λέγων· ἐπιτήδειός μοι ἔστιν Ἄρχιππος οὐτοσί, ᾧ δικασταί. ἐκ τοῦ ἀντιδίκου, ὡς ἐν τῷ κατὰ Μειδίου· τὴν μὲν ἀσέλγειαν. ἐκ τῶν ἐκείνῳ συναγορευόντων, ὡς Δημοσθένης· εἰ μὲν ὅτῳ πλεῖστοι συνείποιεν, ᾧ βουλή. ἐκ δὲ τῶν πραγμάτων, ὡς Λυκούργος ἐν τῷ κατὰ Αὐτολύκου· πολλῶν δὲ καὶ μεγάλων ἀγώνων εἰσεληλυθότων οὐδέποτε περὶ μειζόνων ἤκατε δικάσοντες. ἐκ δὲ τῶν ἀκροατῶν ἢ τῶν δικαστῶν, ὡς Ἰσοκράτης· εἰδότες ὑμᾶς, ᾧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι.

Os exórdios ocupam-se das seguintes quatro partes: do próprio orador, do opositor, dos juizes, dos factos; do próprio orador, como fez Demóstenes no *Contra Cónon*¹⁰: “Tendo sido ultrajado...”. Se, porém, falares por outro, é necessário realçar isto, como fez Lísias ao dizer: “Este Arquipo é meu amigo, senhores juizes”¹¹; do opositor, como em *Contra Mídias*: “em verdade, a licenciosidade”¹². Daquelles que o defendem, como Demóstenes disse: “Se, de facto, fosse em função do número dos que o defendem, caros membros do conselho”¹³; dos factos, como Licurgo em *Contra Autólico*: “Embora tenhais participado em muitos e importantes casos, jamais estivestes presentes num tão importante [ou difícil] como este”¹⁴; dos ouvintes ou dos juizes, como Isócrates disse: “Vós sabeis, homens atenienses”¹⁵.

Quanto às matérias do exórdio, o texto recorre, claramente, ao que outros conhecidos oradores, como Demóstenes, Lísias, Licurgo e Isócrates haviam dito. Este uso leva alguns estudiosos a acreditar que a teoria desenvolvida ao longo deste tratado resulta, na maioria das vezes, da leitura de textos e não da observação ou audição de casos concretos. Podem, segundo o AS, as formas de expressão do exórdio derivar de quatro elementos: a partir de si próprio, do oponente, dos juizes e dos factos. Exactamente igual ao que Aristóteles definira

¹⁰ Discurso de Demóstenes sobre o processo que envolve Cónon e os seus filhos, relativo ao facto de terem assaltado um jovem virtuoso (1.1).

¹¹ Frag. XVII Gernet-Bizos (= 76 Thalheim). Patillon 2005: 66 (n.8) refere que provavelmente seria o início do *Contra Tísis*.

¹² Corresponde ao início do discurso *Contra Mídias*.

¹³ Início do tratado *A Coroa da trierarquia*.

¹⁴ Cf. Schol. Demosth. 54. 1.

¹⁵ Início do discurso intitulado *Plateense*, que terá sido pronunciado por um cidadão de Plateias, após a segunda destruição da cidade, perante a Assembleia, a pedir ajuda para a luta contra os Tebanos.

para o exórdio judicial (*Retórica* 1415a: ἔκ τε τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκροατοῦ καὶ τοῦ πράγματος καὶ τοῦ ἐναντίου), embora com alguma alteração lexical e por uma ordem diferente. Não deixa de ser curioso que o texto do AS siga na explicação uma ordem diferente da enunciada (orador > opositor > juízes > factos), que também não é igual à ordem aristotélica, e, além disso, se reforce a ligação deste exórdio ao género judicial com a definição específica do destinatário como ‘juízes’ e não pela designação genérica de ‘ouvintes’. Prova-se que estamos perante uma definição com tradição na retórica clássica, quando, na *Retórica a Herénio* I.4, são também quatro as maneiras que o retor define para conseguir a benevolência dos ouvintes: falar *ab nostra, ab aduersariorum nostrorum, ab auditorum persona, et ab rebus ipsis*. Parece-nos, contudo, que a fonte do AS está mais próxima da tradição aristotélica pelo facto de explicar cada um dos elementos por meio da citação de outros oradores, o que confere autoridade ao autor do tratado, enquanto na *Retórica a Herénio* se opta por uma explicação sem esse recurso.

§§ 9-18: Propósito e meios do exórdio¹⁶

Como está referido no *incipit*, o propósito (*telos*) do exórdio é captar a atenção do ouvinte para a matéria do discurso. Em pormenor, o AS identifica, nesta parte, os três propósitos do exórdio junto do ouvinte: captar a atenção (προσοχή), merecer a receptividade (εὐμάθεια) e suscitar a benevolência (εὐνοία). Este triplo propósito do exórdio está também enunciado na *Retórica a Herénio* I.7, bem como no tratado *A Invenção Retórica* I. 15, de Cícero. Não deixa de ser verdade que estes três objectivos se devem manter ao longo de todo o discurso, mas cabe ao exórdio essa função primordial, de modo a que os ouvintes não desistam das outras partes do discurso. Para que se consiga atingir esse propósito, é muito importante que o objecto do discurso seja bem definido e o orador possua a autoridade exigida. Além disso, uma correcta disposição das matérias suscita necessariamente uma maior receptividade, até porque isso evita repetições e facilita o entendimento dos ouvintes. Na explicação de cada um destes três objectivos, o AS segue uma ordem diversa:

1. εὐμάθεια (§§ 10-13) – a receptividade de um discurso consegue-se mediante um anúncio ou exposição preliminar (προέκθεσις), a recordação ou renovação de algo (ἀνανέωσις) e a distribuição das matérias (μερισμός); na argumentação, o AS recorre a Ésquines e Demóstenes para reforçar o valor destes três elementos;

2. προσοχή (§§ 14-15) – segundo o AS, a qualidade do orador é fundamental para se obter a atenção do ouvinte; assim, deve inspirar confiança e ter reputação digna de imitação; a atenção terá maior efeito se o *logos* for uma novidade, breve, conciso e sem divagação, mas directo ao essencial;

¹⁶ Dada a extensão do texto, nesta e nas seguintes partes estruturais não apresentaremos a tradução e o original grego.

3. εὖνοια (§§ 16-18) – para que o ouvinte sinta benevolência ao ouvir o discurso é essencial, de novo, que o orador tenha as qualidades de um homem de bem (χρηστός) e que seja moderado.

Deste modo, estabelece-se, claramente, uma relação entre retórica e ética, retomando o AS uma temática habitual na tradição, como são os casos de Aristóteles e Quintiliano, e que nem sempre teve o mesmo entendimento por parte dos teóricos antigos. Se para uns a ética do orador é fundamental, para outros o *logos* é o elemento central.

§§ 19-20: Diferenças entre o exórdio e o epílogo¹⁷

No contexto de um discurso judicial, tanto o exórdio como o epílogo prepararam o auditório para algo: o exórdio, como temos realçado, tenta reter a atenção e a benevolência, enquanto o epílogo é a fase final de preparação do voto, ou seja, tentar condicionar o sentido de voto¹⁸. De igual modo, isto se aplica ao discurso político feito, por exemplo, numa assembleia.

O AS distingue o exórdio do epílogo pela expressão e também pelo conteúdo. Se o exórdio se deve caracterizar pela moderação e sobriedade (μέτριον), o epílogo, pelo contrário, é dominado por frases exclamativas ou palavras com sentido metafórico, ou seja, tem maior carga emotiva (σχῆμα συγκεκινημένον); quanto ao conteúdo, a matéria do exórdio não é adequada a constar no epílogo, como também não faz sentido a do epílogo estar no exórdio, até porque estas duas partes têm objectivos diferentes no conjunto do discurso. No fundo, como regra geral, deve evitar-se a repetição e ter em atenção que exórdio e epílogo são partes estruturais distintas.

§§ 21-39: O uso (ou não) dos exórdios¹⁹

A última parte, por sinal a mais extensa, começa por debater se o exórdio é ou não necessário num discurso. Pelo facto de o exórdio poder fazer uso do *pathos* para cativar o público, afastando-se muitas vezes daquilo que é útil e necessário, pode o discurso dispensar o exórdio. No entanto, o AS refere que os seguidores de Apolodoro, retor do século I a. C., defendem o contrário: como um discurso é composto por partes, se uma das partes falta, não pode o discurso considerar-se completo (“nem inteiro, nem são”, οὔτε ὀλόκληρον εἶναι οὔτε ὑγιῆ). Platão, no *Fedro* 264c, por sua vez, compara o discurso a um corpo, para enfatizar a ideia de que tal como um corpo não existe sem a cabeça e os pés, ou seja, sem as suas extremidades, também o discurso não pode ser privado do exórdio e do epílogo. Outra teoria que o tratado coloca, sem identificar os autores, é a de ser necessário

¹⁷ O AS volta a este tema na parte do epílogo (§§ 237-238).

¹⁸ Hermógenes de Tarso também realçou a complementaridade destas duas partes do discurso, no tratado *Estados de causa*.

¹⁹ Cf. Quintiliano IV.1.

omitir o epílogo se não houver exórdio. Justifica-se esta correlação com o facto de as duas, o exórdio e o epílogo, serem parte do patético, atendendo ao papel do *pathos*, em linha com aquilo que Hermógenes de Tarso defendia. Além disso, como alguns sustentam, se um discurso não tiver epílogo fica incompleto e, sem fundamento, este tratado refere que nenhum discurso composto pelos antigos ficou sem exórdio. Porém, argumenta o tratado em análise que Dionísio de Halicarnasso²⁰ afirmara que Lísias havia começado um discurso pela narração e não pelo exórdio.

Para refutar estas teorias, o AS socorre-se de Alexandre, retor que terá escrito três obras, a saber *Arte retórica*, *Figuras do pensamento e das expressões* e *Sobre matérias para o orador*, além de um comentário aos discursos de Demóstenes. Em primeiro lugar, é fundamental ter uma concepção correcta da *physis* da retórica, pois ela não é uma *episteme*. Embora a retórica seja uma arte com regras, não é, de todo, uma ciência com regras infalíveis. E quanto às regras da retórica, elas são suficientemente flexíveis para se adaptarem a diferentes circunstâncias, de acordo com a utilidade (cf. § 31). Assim deve suceder com a omissão ou não do exórdio. Outro aspecto a ter em conta é a diferença entre o discurso oral e o escrito. Sendo a *taxis* mais facilmente respeitada na escrita, sucede que muitas vezes no discurso oral o exórdio é omitido. Como referimos, este tratado salienta, correctamente, a ligação entre o papel do exórdio e o ouvinte. Logo, se o orador perceber que o exórdio não é a melhor forma de suscitar o interesse do destinatário do discurso, pode aceitar-se que seja eliminado. De igual modo, pode considerar-se benéfico ter mais do que um exórdio no discurso, se o orador assim o entender.

Enquanto outros tratados de retórica que foram escritos na mesma época, como os da autoria de Rufo, Apsines ou Longino, procuram renovar a doutrina do *logos*, neste tratado temos, essencialmente, uma recuperação da longa tradição retórica. O AS apresenta um curso completo de retórica, bastante técnico e organizado de acordo com as quatro partes do discurso (exórdio, narração, provas e epílogo), procurando exemplificar as teorias e argumentá-las com o apoio de oradores antigos ou recorrendo a autores clássicos, como Homero, Tucídides, Menandro ou Demóstenes, o que confere maior autoridade ao próprio tratado. No caso do exórdio, a descrição do AS permite-nos conhecer o valor ou não que a tradição foi atribuindo a esta parte do *logos*, sem deixar de enriquecer a sua análise com noções mais complexas como as de *pathos* e *ethos*. Ao contrário da *Retórica a Herénio* I.5, o AS não identifica dois tipos de exórdio, o directo e um outro que se baseia na insinuação²¹, sendo ambos definidos em função das características dos ouvintes.

Parece-nos, contudo, que uma das principais ideias a reter é a do entendi-

²⁰ Cf. *Lísias* II.17.

²¹ Cf. Cícero, *A Invenção Retórica* I.15.

mento da retórica como uma arte ou técnica com flexibilidade, dentro dos limites das suas regras. Esta opção do autor pode ser vista como uma crítica à retórica excessivamente artificial e técnica da época, muitas vezes mais preocupada com a forma do que com o conteúdo. Desse modo, o político, como orador, deve saber avaliar o contexto espacial e temporal do discurso, bem como as características do auditório, de forma a conseguir obter o maior efeito a partir do *logos*. No caso concreto do exórdio, pode essa parte do discurso representar um momento crucial para predispor os ouvintes, antes da narração das matérias.

Como não podia deixar de ser, o AS enfatiza a relação entre orador e ouvinte, tão importante na comunicação e, em particular, no discurso político, incluindo as noções de *ethos* e *pathos*. Embora não se distinga pela inovação teórica, o AS, como provável manual para estudantes, é um interessante tratado de retórica, tanto pela sua estrutura, como por ser uma importante fonte, ainda que indirecta, para conhecermos a tradição da retórica antiga ao nível das partes do discurso, atendendo ao elevado número de autores antigos que são citados, facto que terá contribuído, em larga medida, para o seu sucesso e pervivência.

BIBLIOGRAFIA

- Alexandre Júnior, M., Farmhouse Alberto, P. & Nascimento Pena, A. (trad.) (1998), *Aristóteles, Retórica*. Lisboa.
- Dilts, M. R. & Kennedy, G. A. (ed.) (1997), *Two Greek Rhetorical Treatises from the Roman Empire: introduction, text, and translation of the Arts of Rhetoric, attributed to Anonymous Seguerianus and to Apsines of Gadara*. Leiden.
- Graeven, J. (ed.) (1891), *Cornuti Artis Rhetoricae Epitome*. Berlin [reimpressão Zürich, 1973].
- Gunderson, E. (ed.) (2009), *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. Cambridge.
- Heath, M. (2005), “Notes on the Anonymus Seguerianus”, *Leeds International Classical Studies*: 1-30.
- Kennedy, G. A. (1994), *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton.
- Lausberg, H. (1993), *Elementos de Retórica Clássica*. trad. R. M. Rosado Fernandes. Lisboa.
- Patillon, M. (ed.) (2005), *Anonyme de Séguier. Art du discours politique*. Paris.
- Steiner, G. (2005), *A Ideia de Europa*. Lisboa.
- Vottero, D. (ed.) (2004), *Anonimo Segueriano: Arte del discorso politico*. Alessandria.

IV. FILOSOFIA E RELIGIÃO

(Página deixada propositadamente em branco)

**LA TERRA NELLE FORMULE DI GIURAMENTO,
MALEDIZIONE E INVOCAZIONE DELLA GRECIA ARCAICA:
UN'INTERPRETAZIONE ANTROPOLOGICA**

(The Earth in the ritual phrases of oath, curse and invocation in
archaic Greece: an anthropological interpretation)

SABRINA COLABELLA (sabrina.colabella11@gmail.com)
Independent Researcher

SINTESI - Gli studi che si sono occupati delle formule di giuramento, maledizione e invocazione, si sono soffermati principalmente sulla struttura generale; il presente studio vuole esaminare in modo specifico – per l'età arcaica, ma usando anche testi di età successiva- la centralità e la funzionalità dell'invocazione e del contatto fisico con Gaia, considerata non solo come entità primaria onnipresente, ma come solida, necessaria base e sostegno della realtà sensibile, custode tanto del mondo infero quanto della definizione e della realizzazione stessa della Giustizia in tutte le sue forme.

PAROLE CHIAVE - Gaia/Terra; giuramento; maledizione; invocazione; Grecia Arcaica

ABSTRACT - The scholarship about specific ritual phrases of Oath, Curse and Invocation, has focused on their general structure. The aim of this paper is to examine specifically – in Archaic Age, but even in later texts – the centrality and the functionality of both the invocation and the physical contact with Gaea, considered as a primary and omnipresent entity, a tough and necessary basis and support of the perceivable reality, and in the end custodian of the lower world and of the definition and fulfillment of Justice in all its forms.

KEYWORDS - Gaia/Earth; oath; curse; invocation; Archaic Greece

Fino ad oggi, diversi studi si sono occupati di formule di giuramento, di maledizione e di invocazione, esaminandone la struttura in termini generali: dalla relativa terminologia alle parole pronunciate, ai gesti compiuti nel rito¹.

In tali circostanze, soprattutto in età arcaica, nelle formule che accompagnano il rito vengono invocate divinità associate alle dimensioni cosmiche (come

¹ Ad esempio Hirzel 1902; Benveniste 1948; Plescia 1970; Graf 2005; le raccolte di studi curate da Sommerstein e altri indicate in bibliografia come *S&B* 2013, *S&T* 2014, basate sulla ricerca *The Oath in Archaic and Classical Greece* condotta tra il 2004 e il 2007 presso l'università di Nottingham, che ha condotto all'elaborazione di un database di circa 4000 occorrenze di giuramenti e maledizioni in testi greci di ogni tipo, dall'introduzione dell'alfabeto al 322 a. C. Link: http://www.nottingham.ac.uk/greatdatabase/brzoaths/public_html/database.php. (consultato in data 4 marzo 2018) Rimando a questi testi per ulteriore bibliografia.

la Terra e il Cielo), e al mondo infero (come le Erinni, Hades, Persefone). A proposito delle divinità cosmiche, alle quali sono dedicati sacrifici specifici, è stato detto che vengono invocate per la loro capacità di conoscere tutto ciò che gli uomini compiono sulla superficie della terra; su questa base, esse possono garantire il controllo su qualunque azione ed avvenimento, l'effettivo ascolto della richiesta, e di conseguenza il premio o la punizione relativa alla condotta tenuta; il compito di portare ad effetto premi o punizioni è demandato alle entità infero, invocate con nomi propri o circonlocuzioni ed epiteti².

In questa sede intendo soffermarmi in particolare sulla funzione della terra in tali formule e riti, ed esaminare testi che sembrano indicare aspetti del rituale di giuramento, maledizione e invocazione diretti in particolare alla terra.

Per cominciare, cito solo brevemente alcuni esempi classici tratti dall'epica omerica, e già analizzati in studi precedenti.

Nel terzo canto dell'*Iliade*³ (*Il.* 3. 88-94), Paride Alessandro propone di porre fine della guerra tramite un duello tra lui e Menelao, i due contendenti più direttamente coinvolti nelle cause del conflitto; Ettore, dopo aver accolto la proposta di Paride, se ne fa portavoce davanti ad entrambi gli eserciti, riferendo i termini dell'accordo: chi dei due vincerà, terrà per sé i beni ed Elena; tale accordo deve essere sancito da patti leali (ὄρκια πιστὰ τάμωμεν *Il.* 3. 94)⁴. Menelao accetta, e detta subito disposizioni riguardo al sacrificio di giuramento che dovrà sancire l'accordo e precedere il duello: chiede dunque ai Troiani di portare, da parte loro, due agnelli, uno bianco e una nera, da offrire alla Terra e al Sole (Γῆ τε καὶ Ἡελίῳ *Il.* 3. 104)⁵; i Greci si occuperanno di portarne un terzo per Zeus (*Il.* 3. 103-104); quando tutti i principali protagonisti dell'accordo si trovano riuniti nella pianura, gli araldi portano gli agnelli e il necessario per il rito; poi mescolano il vino nel cratere e versano acqua sulle mani dei re. Agamennone, con il proprio coltello, taglia alcuni peli dalle teste degli agnelli, e gli araldi li consegnano ai capi dei Troiani e degli Achei; subito dopo, Agamennone pronuncia la formula riportata in *Il.* 3. 276-280, con la quale chiede a Zeus, definito

²Ad es. Benveniste 1976: 414-415. Secondo lo studioso, gli dèi sono invocati in tali circostanze anche perché la punizione dello spergiuro non è compito umano: nel diritto indoeuropeo non esistevano norme in proposito né punizioni, dato che tale azione era delegata direttamente agli dèi. Cf. anche Burkert 2010: 457-462. Voglio qui ricordare la tesi di Burkert 2010: 458, secondo cui la formula che chiama in causa Sole, Terra, Fiumi e Oltretomba, "vale a dire l'intero cosmo", sarebbe di tradizione orientale (Burkert 2010: 458 e n. 8). Cf. anche Burkert 1996: 169-176; Burkert 1995: 93-94 e 203 n. 19; Kitts 2005.

³Per l'*Iliade*, testo di Allen 1931; traduzione italiana di Cerri 2011. Testi dell'*Iliade* contenenti formule di giuramento sono stati studiati in particolare da Kitts 2003 e Kitts 2005: 96 e passim.

⁴Cf. *Il.* 3. 71-75.

⁵Secondo Kirk 1985: 277, le vittime sacrificali sono indicate in ordine chiastico: la vittima bianca è per il Sole, la vittima nera per la Terra (cf. Scol. bT: μέλαιναν δὲ καὶ λευκόν, ὅτι οἰκειότατα τὰ χρώματα ἑκάτέρῳ τῶν θεῶν).

padre, signore dell'Ida, gloriosissimo, sommo, al Sole che tutto vede e tutto ascolta, ai fiumi⁶, alla terra (γαῖα), alle due entità che puniscono i defunti sotto terra⁷, di punire chi commetta spergiuro, di essere testimoni e sorvegliare gli ὄρκια πιστά.

Segue l'enunciazione dei termini del giuramento (se vincerà Alessandro / Menelao, allora...), e il completamento del sacrificio: Agamennone taglia la gola degli agnelli e li depone in terra (ἐπὶ χθονὸς *Il.* 3. 293) ancora palpitanti; poi i partecipanti attingono il vino dal cratere con le coppe e lo gettano a terra; un personaggio non identificato tra Achei e Troiani (forse la "voce comune" della folla dei presenti) sembra ribadire la formula del giuramento (*Il.* 3. 298 – 301), e invocando Zeus e gli dèi immortali chiede che, per chi eventualmente offenda i patti,

così come questo vino, scorresse a terra (χαμάδις) il cervello, 300
il loro e quello dei figli, e soggiacessero ad altri le spose.

La Terra / terra, dunque, in questa particolare circostanza, è presente in molteplice valenze: ad essa deve essere dedicata un'agnella nera, è una delle divinità solennemente invocate come testimone dei patti giurati, sulla terra vengono deposti gli agnelli sgozzati ancora palpitanti, e a terra (indicata con l'avverbio χαμάδις) viene versato il vino della libagione⁸; a quest'ultimo gesto si accompagna una ἀρά; chi dei contraenti non rispetti quanto giurato, venga punito dagli dèi: come scorre a terra il vino della libagione, così possa scorrere a terra il cervello degli eventuali spergiuri e quello dei loro figli; il paragone tra il vino e il cervello implica una *sympatheia* tra i due elementi⁹; e il contatto con la terra, sebbene indiretto, come si vedrà tra poco, sembra assumere una specifica, intenzionale valenza rituale.

Come sappiamo, il sacrificio e il successivo giuramento non vanno a buon fine¹⁰: Paride, in difficoltà, sarà salvato da Afrodite¹¹; nonostante lo sdegno di Menelao e la flagrante violazione dell'accordo che era stato sancito dal sacrificio solenne, la guerra riprenderà poco dopo, apparentemente senza tenere affatto conto del rito celebrato; tuttavia in una sezione successiva del poema si afferma

⁶Secondo Kirk 1985: 304-305, i fiumi sono citati in questo contesto anche per la loro connessione con Stige, la cui acqua era utilizzata per il giuramento degli dèi.

⁷Quest'ultima definizione indicherebbe Plutone e Persefone (Scol. b ad loc.) o Hades e Persefone (Aristarco ad loc.).

⁸I gesti di deporre e di versare il vino della libagione *a terra* non implicano necessariamente che tutte le offerte siano ad essa destinate; ritengo che sottolineino però una sua valenza essenziale.

⁹Ved. Faraone 1993; Bayliss 2013c: 151-154.

¹⁰E come già anticipato in *Il.* 3. 302: "Ὡς ἔφαν, οὐδ' ἄρα πῶ σφιν ἐπεκράαινε Κρονίων (Cosi dissero, ma il loro voto non adempiva il Cronide).

¹¹*Il.* 3. 373 sgg.

che chi ha trasgredito i patti giurati, vale a dire la parte troiana, andrà incontro ad un destino di sconfitta e morte¹². Ed è proprio così: nonostante l'apparente noncuranza umana e divina nei confronti della violazione dei patti da parte di Paride, nella conclusione della vicenda i Troiani sconteranno amaramente questa colpa¹³.

Proseguiamo con un altro celebre esempio di giuramento nel quale compare Gaia.

Il canto 15 dell'*Iliade* si apre con il risveglio di Zeus dopo l'amplesso con Hera, che ha voluto distrarlo dal campo di battaglia troiano; il padre degli dèi e degli uomini vede subito che nel frattempo c'è stato un duro scontro, e che i Troiani stanno avendo la peggio, principalmente a causa dell'intervento di Poseidone; accusa dunque Hera di averlo ingannato, ricordandole la punizione che le aveva inflitto quando lei, in un'occasione precedente, aveva osato contrariarlo¹⁴; Hera rabbrivisce e, temendo una nuova punizione, proclama solennemente la propria innocenza con una formula di giuramento (*Il.* 15. 34-43) nella quale chiama a testimoni la terra, il Cielo e Stige (Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθε καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ *Il.* 15. 36-37)¹⁵.

¹²*Il.* 4. 158-162: *Ma non resta vano davvero il giuramento (ὄρκιον) e il sangue degli agnelli / e le libagioni di vino puro e le strette di mano, in cui ci si fida. / Se pure infatti in un primo momento l'Olimpio non li realizza, / alla fine, anche con molto ritardo, darà compimento, e pagano caro, / con la propria testa e con le donne e con i figli.*

¹³Al di là dell'evidenza per cui i Troiani pagano la doppia trasgressione del sacrificio di giuramento e della rottura della tregua (ad opera di Pandaro) con la caduta della città, che non viene raccontata nell'*Iliade*, Kitts 2003 dimostra che essi scontano la punizione anche nel corso del poema: lo stesso lessico usato nella narrazione del rito si ritrova infatti anche nella narrazione di scene di uccisione di Troiani da parte dei Greci, fatto che assimila i primi alle vittime sacrificali e alla loro sorte; del resto la formula stessa aveva enunciato una connessione "simpatetica" tra gli elementi del rito e i suoi partecipanti (Faraone 1993); l'analisi della Kitts si riferisce ad esempio ai termini μάχαιρα (l'arma usata per il sacrificio), ἀσπείροντας (*palpitanti*; così sono le vittime del sacrificio una volta cadute a terra), θυμός, μένος (*animo, forza*); vengono perduti da animali ed esseri umani che muoiono, li perdono), τάμνω (il gesto di tagliare). Cfr. ad esempio *Il.* 21. 182; 20. 403; 10. 521; osservo tuttavia che in 13. 571 il lessico specifico riguarda un guerriero greco, non troiano. Peraltro i Troiani, con il rapimento di Elena, si erano già resi responsabili della violazione delle norme dell'ospitalità, fatto tanto grave quanto la violazione di un giuramento.

¹⁴*Il.* 15. 14-33; Hera, tramite Borea, aveva spinto Herakles fino a Kos (Zeus, che lo proteggeva, lo aveva poi guidato nel ritorno ad Argo); come punizione, Hera era stata appesa *in alto*, con le braccia legate da una catena d'oro, e due incudini appese ai piedi; gli altri dèi si erano adirati per la crudele punizione inflitta da Zeus, ma non avevano potuto fare nulla, a causa della minaccia di essere gettati giù dalla soglia dell'Olimpo fino a terra.

¹⁵La formula continua con la citazione della *testa sacra* di Zeus e del *letto legittimo* della coppia divina (*Il.* 15.39), e così conclude: *Non per mia volontà Poseidone che scuote la terra affligge i Troiani ed Ettore, e agli altri porta soccorso, ma certo lo guida e lo spinge il suo proprio volere (Il.* 15. 41-43). Potrebbe sembrare uno spergiuro, il che era piuttosto pericoloso per gli dèi, dato che l'acqua di Stige aveva, in quel caso, delle conseguenze devastanti (*Hes. Th.* 775-806; cf. *Hes. Th.* 383-401); tuttavia Rosa Calzecchi Onesti, riprendendo la spiegazione degli scoli

Un altro passo: Agamennone ha deciso di chiedere ad Achille di rientrare in battaglia, e Achille ha accettato i doni promessi in riparazione da Agamennone; quest'ultimo ordina quindi che essi vengano consegnati al Pelide insieme alla schiava Briseide, che l'Atride giura di non aver toccato, pronunciando una formula in cui chiama in causa Zeus, la Terra (Γῆ), il Sole e le Erinni che puniscono gli uomini sotto terra (*Il.* 19. 258 – 260); pronuncia poi una ἄρά su se stesso in caso di spergiuo¹⁶.

Un altro passo vede come protagonista Calipso: si tratta di *Od.* 5. 184-186¹⁷. Calipso, a seguito dell'ordine portatole da Hermes, comunica a Odisseo che allestiranno una zattera perché l'eroe possa riprendere la navigazione; Odisseo non si fida, e chiede alla dea di pronunciare il *gran giuramento* (μέγαν ὄρκον) per essere rassicurato sulle sue intenzioni; Calipso risponde chiamando a testimoni la Terra, il Cielo e Stige, del fatto che non sta tramando nulla di male (ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθε / καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ ὅς τε μέγιστος / ὄρκος δεινότατος τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι...)

Un altro passo significativo è nell'*Inno Omerico* 3. 82-87. Leto sta cercando un luogo nel quale partorire; sembra averlo trovato nell'isola di Delo, la quale manifesta tuttavia qualche perplessità; a questo punto Leto chiama solennemente a testimoni la terra, il cielo ampio e Stige (ἴστω νῦν τάδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν *h. Hom.* 3. 83-84), che Delo sarà sempre un luogo privilegiato di culto del dio Apollo, dal quale sarà particolarmente onorata.

Fin qui, dunque, abbiamo esaminato formule tra loro simili, nelle quali Gaia viene chiamata a testimone di un giuramento insieme ad un gruppo di più entità divine, le quali talvolta sono anche elementi naturali; Gaia è prevalentemente citata in prima posizione¹⁸; in *Il.* 3 avviene anche un contatto fisico indiretto¹⁹. Inoltre sappiamo che, per ognuna delle formule pronunciate, il giuramento non è vano: le divinità chiamate in causa garantiscono effettivamente una realizzazione delle promesse fatte²⁰; ciò implica che, nella mentalità corrente, esse erano

(Scol. bT ad *Il.* 15, 39-40), commenta così: "Il giuramento non è falso, se preso alla lettera: con il suo inganno Hera si è limitata a dare via libera a Poseidone..." (Calzecchi Onesti 1963a, nota ad loc.).

¹⁶τι τῶνδ' ἐπίορκον... *Il.* 19. 264-265: *Se in ciò è qualcosa di falso, gli dèi mi diano infiniti dolori, quanti ne danno a chiunque li inganna giurando.*

¹⁷Per il testo dell'Odissea: von der Mühl. Per la traduzione: Calzecchi Onesti 1963b.

¹⁸Ciò vale in *Il.* 3.104; *Il.* 15. 36; *Od.* 5. 184; *h. Hom.* 3. 83; in posizione successiva in *Il.* 3. 276-280 (dopo Zeus, Helios, i fiumi); *Il.* 19. 259 (dopo Zeus).

¹⁹Come si ricorderà, gli agnelli usati per il sacrificio, dopo essere stati sgozzati, sono posati a terra (*Il.* 3.293); si versa a terra anche il vino, e si pronuncia una ἄρά con la quale esso viene assimilato al cervello di chi eventualmente trasgredisca i patti (*Il.* 3. 298 – 301).

²⁰Paride si sottrae al duello con Menelao, e in seguito Troia cade; Hera, sebbene con ambiguità, riesce a non mentire; Agamennone non ha toccato Briseide; Calipso aiuta realmente Ulisse; l'isola di Delo diventa sede privilegiata del culto di Apollo.

percepite come realmente efficaci, operative, potenti.

Le formule fin qui citate hanno in comune il fatto di essere pronunciate da divinità o figure eroiche; in ogni caso, provengono da contesti letterari.

Ma possiamo pensare che i riti descritti e le formule pronunciate appartenessero anche a una gestualità rituale concreta, che veniva realizzata nella vita reale?

La risposta può essere senz'altro affermativa, non solo sulla base dello studio di Havelock che ha individuato nei poemi omerici una forma di "enciclopedia tribale"²¹, ma anche sulla base di testimonianze che riguardano un essere umano realmente esistito: Solone.

Il testo è Sol. fr. 30 GP²² = fr. 36 West = fr. 24 Diehl = Arist. *Ath.* 12. 4

*E poi io, degli scopi per cui ho riunito il popolo, quale mi sono fermato senza raggiungerlo? Me ne potrebbe essere testimone al meglio, secondo la giustizia del tempo (συμμαρτυροίη ταῦτ' ἄν ἐν δίκη χρόνου v. 3), la madre grandissima dei numi olimpi, la Terra nera, a cui ho tolto i pilastri confiscati in molti posti – prima in schiavitù, ora libera (μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων / ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε / ὄρους ἀνεῖλον πολλαχῆ πεπηγότας πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα vv. 4-7). Molti ho ricondotto ad Atene, patria fondata dagli dèi, che erano stati venduti, alcuni ingiustamente altri giustamente; altri che sotto la spinta dell'impellente necessità se ne erano andati profughi, e non parlavano più la lingua attica, come succede a chi vaga ora qua ora là, e altri ancora che proprio qui subivano disonorante schiavitù, tremando per gli umori dei padroni, li ho resi liberi. Queste cose ho compiuto con il mio potere, abbinando assieme forza e giustizia, e sono arrivato in fondo alle promesse che ho fatto (ταῦτα μὲν κράτει / ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας / ἔρεξα καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμην vv. 15-17), e ho scritto le leggi ugualmente per l'umile e il nobile, conciliando una retta giustizia per ciascuno (θεσμούς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κάγαθῷ / εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην / ἔγραψα vv. 18-20). Se un altro avesse preso come me il pungolo, uno di propositi malvagi e interessato al guadagno, non avrebbe fermato il popolo. Se infatti fossi stato disposto a ciò che allora piaceva agli avversari oppure invece a ciò che progettavano gli altri per loro, questa città sarebbe stata privata di molti uomini. Perciò, facendomi riparo da ogni parte, presi a rigirarmi come un lupo tra molte cagne.*²³

Il testo doveva avere come uditorio i compagni di eteria di Solone, probabilmente in occasione di un simposio²⁴: la forma del testo è infatti metrica (trime-

²¹Havelock 1963: 66 e passim.

²²Ediz. Gentili-Prato 1988-2002. Trad. Noussia 2001.

²³Il frammento giambico proviene per intero da Aristotele; in ogni caso, la paternità soloniana è confermata da citazioni parziali contenute in Plutarco e in Aristide: Plu. *Sol.* 15 cita i vv. 16, 6-7 e 11-14; Aristide, *Or.* 28. 138, vol. 2 185. 5 – 186. 5 Keil cita i vv. 3-27. Per le osservazioni che seguono, cf. Masaracchia 1958: 345-355; Noussia 2001: 22-43; 351-364. Non mi soffermo sui numerosi problemi della tradizione del testo, poiché non appaiono rilevanti per la specifica tematica cui è dedicato il presente studio.

²⁴Noussia 2001: 354 accoglie il parere di Delgado 1999, che non ho potuto consultare.

tro giambico); l'ampio frammento fornisce dati di estremo interesse sull'attività istituzionale di Solone²⁵.

Per molto tempo si è pensato, sulla base dei testi antichi in cui leggiamo i versi sopra riportati, che questi alludessero alla *seisachtheia* promossa da Solone a vantaggio del ceto medio-basso, molti membri del quale erano divenuti schiavi a seguito dell'impossibilità di pagare debiti contratti con i membri del ceto aristocratico²⁶; tuttavia studi più recenti hanno mostrato che la crisi sociale dell'Attica di età arcaica era dovuta a fattori di vario genere, e non solo ad un supposto indebitamento che avrebbe avuto come conseguenza la perdita della terra di proprietà, nonché della libertà²⁷.

Solone chiede sia al suo uditorio reale, sia ai potenziali detrattori, con tono retorico e polemico, quali, fra i compiti per i quali gli è stato assegnato l'incarico di governare, egli non abbia condotto a termine. Quindi, con una formula solenne, chiama Gaia a testimone della correttezza del proprio operato; il verbo usato (συμμαρτυροίη) è un neologismo non attestato prima; secondo Noussia²⁸, esso si presenta come una variante della formula ὄρκια ἴστω, presente ad esempio in *Il.* 7. 411 e *h. Hom.* 3.84; osservo tuttavia che, rispetto a tali formule, il testo di Solone presenta una differenza fondamentale: mentre nell'*Iliade* la formula è usata da Agamennone nel momento in cui stringe con Ideo un patto riguardante una tregua per rendere onori funebri ai defunti; e nell'*Inno Omerico* Leto giura solennemente a Delos che l'isola sarà un luogo privilegiato di culto ad Apollo; nel frammento di Solone, invece, il legislatore e poeta sta invocando Gaia come testimone del fatto di qualcosa che egli ha già compiuto, quindi a riprova di un'affermazione²⁹, non tanto come custode della azioni dei contraenti nel momento della definizione di un patto, quanto come garante di un patto già giurato in precedenza, e come testimone del fatto che il patto è stato onorato,

²⁵Tanto che sembra valere ancora oggi il giudizio espresso da Masaracchia 1958: 349 "la più interessante e istruttiva testimonianza diretta per giudicare dell'opera politica di Solone". Non mi occupo in questa sede del fr. 31 GP, che viene attualmente considerato tutt'uno con il fr. 30, secondo alcuni precedendolo, secondo altri seguendolo (per le diverse ipotesi, Noussia 2001: 352). Sul contenuto della costituzione di Solone, ved. ad es. Arist. *Ath.*; Plu. *Sol.*; D. L. 1. 45-67; Ruschenbusch 2010.

²⁶Bisogna tener presente che il termine σεισάχθεια non è presente nei frammenti a noi pervenuti di Solone; si può obiettare che nei frammenti poetici egli potrebbe aver preferito l'uso di un linguaggio meno tecnico ma soprattutto più neutro, per attenuare gli inevitabili conflitti; ma sembra più probabile che il termine sia a lui successivo, e che gli sia stato applicato in modo anacronistico: la schiavitù per debiti era infatti un dato significativo nel sec. IV a. C. (come dicono anche gli attidografi), l'epoca a cui risalgono le nostre fonti più antiche su Solone; e in questo periodo egli viene considerato come il padre della democrazia ateniese (sulla questione rimando a Noussia 2001: 21-43, in particolare p. 32).

²⁷Noussia 2001: 21-43; su questi aspetti tornerò tra poco.

²⁸Noussia 2001: 355.

²⁹Analogia funzione *a posteriori* in alcuni dei testi fin qui citati: *Il.* 15. 34-43; *Il.* 19. 258-265.

portato a effettivo compimento. Ritengo che tale dato possa essere dedotto, oltre che dal senso del testo soloniano, anche dal confronto con testimonianze che citerò tra poco.

Gaia è dunque invocata con una formula solenne a valutare, su un ampio arco cronologico³⁰, la correttezza dell'operato di Solone; essa è definita Terra nera, Γῆ μέλαινα³¹, e μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων, *Madre grandissima degli dèi Olimpici*, una terminologia che merita attenzione: benché Gaia si collochi all'origine delle generazioni divine (Hes. *Th.* 45 e 105 sgg.), Esiodo ad esempio non usa mai questa espressione³²; anche l'uso dell'aggettivo μεγίστη appare inusuale; è un epiteto della terra non personificata in Esiodo (*Th.* 622) e in Bacchilide (*Epin.* 5, 24)³³; è usato poi in Euripide come epiteto di Cybele³⁴.

Gaia è inoltre testimone ottima, ἄριστα (v. 5); secondo Noussia, ciò è dovuto al fatto che “la dea Terra è ovviamente la testimone più fededegna della bontà dei provvedimenti di Solone verso la terra dell'Attica”³⁵. Forse per questo motivo, a differenza delle altre formule di giuramento riportate nel presente studio, e nelle quali sono invocati gruppi di divinità che comprendono ad esempio Ouranos e Zeus, si osserva che Gaia è invece invocata da Solone come figura isolata: essa infatti è presente nel testo non solo come divinità personale, individuale, ma anche, a partire dal v. 6, come entità concreta, suolo calpestabile, coltivabile³⁶, al quale possono essere imposti dei confini e dunque una proprietà. Solone dichiara di aver rimosso i confini, le delimitazioni (ὄρους) che erano stati conficcati ovunque.

Sul significato da attribuire agli ὄροι sono state avanzate diverse ipotesi; secondo Noussia, in base alle testimonianze relative alla realtà storica e sociale dell'Attica di età arcaica, sembra corretto intendere gli ὄροι come segnali che

³⁰Il tempo era considerato, dunque, una sorta di collaboratore nella realizzazione della giustizia; cf. ad es. Pi. fr. 159 Maehler: ἀνδρῶν δικαίων χρόνος σωτήρ ἄριστος (*Il tempo, salvatore ottimo degli uomini giusti*); A. Pr. 981: ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος (*ma mostrerà ogni cosa il tempo che trascorre*); S. OT 1213-1215 (ὁ πάνθ' ὄρων χρόνος; Anax. 12 B 1.

³¹Μέλαινα è un epiteto specifico della terra già a partire da Omero (Hom. *Il.* 2. 699; 17. 417; *Od.* 11. 365; 19. 111 ecc.), poi nei lirici (Sapph. fr. 1. 10 LP; 20. 6 LP; Alc. fr. 38. 10 LP) e via a seguire; molte altre fonti in Noussia 2001 p. 357.

³²In Hes. *Op.* 563 si legge γῆ πάντων μήτηρ. Successivamente, *b. Hom.* 14 è dedicato alla Madre degli dèi, che nel v. 1 è definita Μητέρα... πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων, ma non è identificata con Ghe; *b. Hom.* 30, d'altra parte, è dedicato a Gaia come madre di tutti i viventi, definita Γαῖαν παμμήτειραν al v. 1, e θεῶν μήτηρ al v. 17; per la composizione dell'*Inno Omerico* 30 si oscilla tra VII e VI secolo a. C.

³³Pausania 1. 31. 4 racconta che in Attica, a Flia, esistevano altari di Gaia, *quella che chiamano Grande dea* (...Γῆς, ἣν Μεγάλην θεὸν ὀνομάζουσι).

³⁴E. *Ba.* 78-79: τὰ τε ματρὸς μεγάλας ὄργια Κυβέλας θεμιτεύον.

³⁵Noussia 2001: 356.

³⁶Nilsson 1962, vol. 1: 457: “Bei Solon schillert Sie zwischen der Personifikation und der physischen Bedeutung”.

diversi aristocratici avevano imposto arbitrariamente sulle terre comuni, spingendo alla povertà chi le aveva utilizzate fino a quel momento³⁷. Appare coerente con questo quadro la metafora presentata da Solone a partire dal v. 7: la Terra / terra, prima del suo intervento, era schiava finché si trovava in una condizione di frazionamento e sotto la proprietà di coloro ai quali non spettava; ed è libera ora che quei confini, quelle delimitazioni, sono stati rimossi per renderla più fruibile, con l'obiettivo di riportare ordine, equilibrio, pace sociale³⁸.

Masaracchia ha visto nel testo di Solone una dimostrazione del sentimento di una popolazione contadina e, nella formula soloniana, l'uso di epiteti cultuali legati ad un'esperienza religiosa che doveva essere particolarmente viva³⁹.

L'importanza di Gaia in Attica doveva essere d'altronde connessa con le narrazioni sull'autoctonia degli ateniesi⁴⁰: già nell'*Iliade* il popolo degli ateniesi è definito come stirpe di Eretteo, il quale era stato allevato da Atena ma generato dalla *Terra feconda*⁴¹; secondo Erodoto, il nome stesso degli Ateniesi era strettamente legato ad Eretteo: essi infatti furono così denominati solo a partire dal

³⁷Le terre comuni in precedenza erano state usate per l'allevamento o l'agricoltura da membri del popolo contadino, in particolare dagli ἐκτῆμοροι; questi ultimi erano probabilmente individui che, in cambio della protezione da parte dei nobili, avevano sfruttato le terre comuni cedendo a questi ultimi la sesta parte del prodotto del loro lavoro; quando i nobili si appropriarono in modo indebito delle terre comuni tramite l'imposizione di ὄροι, gli ἐκτῆμοροι si ritrovarono ad essere semplici braccianti o, se indebitati e incapaci di pagare i propri debiti, addirittura schiavi. Noussia 2001: 33-43, anche per diverse ipotesi interpretative.

³⁸La metafora che era stata appena applicata alla terra, diventa nei versi successivi concreta descrizione della condizione del cetto più umile, alcuni membri del quale erano stati venduti, dunque costretti alla schiavitù (vv. 9, 13-14) e non sempre giustamente (vv. 9-19), mentre altri si erano dovuti separare da Atena, la patria fondata dagli dèi (vv. 8; 12). Solone dichiara infine di non aver voluto approfittare della propria posizione di potere, e di non essersi schierato con nessuno, evitando così sanguinosi conflitti civili; ha invece agito in modo oculato κράτει ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην. *Kratos* e *Bie* sono strettamente legati a Zeus: figli di Stige e Pallante, grazie al suggerimento fornito da Okeanos alla figlia Stige, hanno ricevuto molto presto da Zeus la *time* di essere suoi servitori. Nel *Prometeo Incatenato* essi legano Prometeo alla rupe come fedeli esecutori degli ordini di Zeus.

³⁹Masaracchia 1958: 351-353; l'autore afferma tuttavia di non condividere gli estremismi degli studiosi che attribuiscono a Gaia un ruolo di assoluto rilievo nelle manifestazioni religiose più antiche. "Im kultischen Bewußtsein des Volkes nahm Ge nur einen sehr bescheidenen Platz ein. Dies alles muß gegen die behauptete alte Volksreligion der Ge ins Feld geführt werden" (Nilsson 1962, vol. I: 458).

⁴⁰Sull'argomento, ved. ad esempio Loraux 1979; Loraux 1981, in particolare 35-73 (una ripresa e aggiornamento dell'articolo del 1979); Loraux 1996, in particolare 51-53. Erodoto riferisce che gli Ateniesi ritenevano di essere l'unico popolo che potesse definirsi autoctono (Hdt. 7. 161; cf. Isoc. *Paneg.* 25).

⁴¹*Il.* 2.546-548: Οἱ δ'ἄρ' Ἀθήνας εἶχον, ἐϋκτίμενον πολίεθρον, δῆμον Ἐρεχθῆος μεγάλτορος, ὃν ποτ' Ἀθήνη θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζεῖδωρος ἄρουρα. Si ritiene oggi che il termine αὐτόχθων avesse una valenza più ampia, e che con esso si volessero indicare in generale i popoli che vivevano in un certo luogo già da tempi molto antichi (Leão 2011 con bibliografia).

momento in cui Eretteo succedette a Cecrope⁴². Il dato mitico nel suo complesso è ripreso, con varianti anche significative, da Euripide, Pausania e diverse altre fonti, dove il nome di Eretteo si alterna talvolta a quello di Erittonio, e in altre circostanze ancora i due nomi sono attribuiti a due personaggi distanti di qualche generazione, ma legati da vincoli di parentela⁴³. L'immagine della consegna di Erittonio da parte della Terra ad Atena è raffigurata su diversi vasi⁴⁴. In modo coerente, si dice che Eretteo fu il primo a rivolgere sacrifici preliminari a Ghe⁴⁵, che d'altronde è ricordata, in alcune fonti, come destinataria di un culto ad Atena e nell'Attica⁴⁶.

Alla vicenda mitica di Eretteo / Erittonio si allude, anche senza esplicita menzione, in diversi passi nei quali si afferma uno stretto legame tra gli Ateniesi e la terra patria⁴⁷.

⁴²Hdt 8. 44: inizialmente erano Pelasgi chiamati Cranai; al tempo di Cecrope furono chiamati Cecropidi; a Cecrope subentrò Eretteo. Cecrope, che nell'iconografia è rappresentato come un uomo con ampia coda di serpente, un animale ctonio, rappresenterebbe, insieme ad Eretteo, un raddoppiamento del mito dell'origine (Loraux 1981: 38-39). La vicenda mitica è anche nella *Biblioteca*: secondo Apollodoro (3. 14), a Cecrope successe Cranao, che era nato dalla terra (αὐτόχθων); dopo 12 anni di regno, questi fu cacciato da Erittonio, il quale (secondo una certa versione del mito) era nato dalla terra, fecondata dal seme di Efesto che aveva inutilmente tentato di unirsi ad Atena contro la volontà della dea. Apollodoro riporta anche una versione secondo cui Erittonio era nato da Efesto e Attide. La *Biblioteca* distingue Erittonio da Eretteo: quest'ultimo nasce da Zeussippe e Pandione, il successore di Erittonio (Apollod. ibidem). Secondo alcune fonti antiche, le due figure sarebbero da assimilare: Scol. D II. 2. 546-548; E. M. s. v. Ἐρεχθεύς; Loraux fa una distinzione funzionale: Erittonio nasce sull'acropoli, mentre Eretteo vi muore (Loraux 1981: 46); in questa sede non mi soffermo sul dibattito perché, più dell'identità di Erittonio / Eretteo, quello che interessa è il mito in sé sull'autoctonia. Ved. anche note seguenti.

⁴³Ne riporto solo alcune: E. *Ion* 20-21; 261, Creusa è figlia di Eretteo, ed Erittonio è un progenitore (su questo testo, Leão 2011; anche secondo il *Marmor Parium*, Erittonio precederebbe Eretteo di circa un secolo (*FGrHist* 239A 10-12); Paus. 1. 2. 6; 1. 14. 6; 1. 18. 2 (Erittonio, nato da Efesto e Ghe e accolto da Atena, è il 5° re di Atena). Cfr. Pl. *Ti.* 23d-e. Gli Ateniesi sono definiti *cittadini di Eretteo* ad es. in Pl. *P.* 7. 10; *Eretteidi* in Pl. *I.* 2. 28-29; S. *Ant.* 981-982; E. *Med.* 24. Una discussione di alcune varianti del mito e di alcune fonti iconografiche è in Cook 1940 (3.1): 218-223.

⁴⁴Repertorio iconografico in Loraux 1981, dove si osserva che il tema compare nella ceramica a partire dal sec. V a. C.

⁴⁵Suid. k 2192 e k 2193, s. v. κουροτρόφος, dove Gaia è per l'appunto così definita.

⁴⁶Testimonianze sulla relazione tra Ghe e suolo attico: Ghe come madre di Erittonio (E. *Ion* 19-20; Paus. 1. 2. 6; 1. 14. 6; 1. 18. 2; Apollod. 3. 14). Anche Tucidide (2. 15. 4) ricorda, sull'acropoli, uno ἱερόν di Ghe vicino al tempio di Zeus Olimpio; in Attica, Ghe è nominata come destinataria di sacrifici in un calendario sacrificale della Tetrapoli (*LSCG* n° 20) e in un calendario sacrificale del demo di Erchia, entrambi datati al sec. IV a. C. (Daux 1963, Planches XIII et XIV: 606, 610, 618 colonna E, rr. 17-21: Ghe riceve un οἶς). Pausania (1. 18. 7) cita un τέμενος Γῆς ἐπίκλησιν Ὀλυμπίας; un santuario dedicato a Ghe (1. 22. 3); statue di Ghe (Paus. 1. 24. 3; 1. 28. 6).

⁴⁷Platone, nel *Menesseno* 237 b-c, sostiene che gli Ateniesi sono ἀγαθοί perché nati da altri ἀγαθοί; perciò bisogna lodare per prima cosa la loro buona nascita, poi il modo in cui sono

La terra dunque è un elemento particolarmente significativo nella poesia soloniana⁴⁸; Gaia sembra configurarsi, nelle parole di Solone, come madre e origine di tutti gli ateniesi, dal più povero al più ricco, senza distinzioni legate alla condizione sociale, desiderosa di garantire sostentamento a tutti, senza essere limitata in questa sua funzione di nutrice; e Solone si propone come un esecutore della volontà di giustizia della Terra; a buon diritto può invocarla come garante e testimone del proprio operato, se si pensa inoltre che questo l'ha riguardata in modo diretto⁴⁹. E forse i dati fin qui riportati spiegano come mai, nel testo a noi pervenuto, non ci sia traccia di nessun'altra divinità, neanche del garante dell'ordine per eccellenza, Zeus, benché siano presenti i suoi attributi *kratos* e *bie*.

Che Solone avesse realmente pronunciato un giuramento solenne, come gesto iniziale del suo incarico, chiamando a testimone Gaia, appare piuttosto probabile dagli indizi interni al testo; ma si possono portare a sostegno di tale ipotesi altre testimonianze.

Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* riferisce, a proposito delle riforme di Solone, che queste furono collocate sulle *kyrbeis* nella *Stoa Basileios*⁵⁰, e che tutti giurarono di rispettarle; in particolare, i nove arconti giurarono *sulla pietra* (πρὸς τῷ λίθῳ) di erigere una statua d'oro, qualora avessero trasgredito una delle leggi; e aggiunge che ancora ai suoi tempi si giurava nello stesso modo⁵¹.

stati allevati e l'educazione (τὴν εὐγένειαν οὖν πρῶτον αὐτῶν ἐγκωμιάζομεν, δεύτερον δὲ τροφήν τε καὶ παιδείαν), e dato che gli atenati non sono stranieri, gli Ateniesi sono perciò autoctoni (αὐτόχθονας) e viventi, allevati non da una matrigna ma da una madre, che è la regione in cui abitano (ὑπὸ μητρὸς τῆς χώρας ἐν ἧ ὄκουν), e che li accoglie anche da morti; essa quindi va ricoperta di onori (κοσμήσαι πρῶτον τὴν μητέρα αὐτήν), perché in questo modo si celebra anche la buona nascita degli Ateniesi (il discorso pronunciato da Socrate è da lui stesso attribuito ad Aspasia, cfr. 236a-c). Quest'ultimo motivo è presente anche in diversi discorsi funebri e/o celebrativi di età classica, nei quali si afferma una stretta connessione fra autoctonia ateniese e democrazia (Lys. *Epitaph.* 17-19 e passim; Isoc. *Paneg.* 23-25; D. *Epitaph.* 3 sgg.)

⁴⁸Numerosi frammenti soloniani contengono una citazione della terra; ved. Rudberg 1952 per un esame dei frammenti di Solone dai quali sembra emergere una sua particolare devozione alla terra; Rudberg 1952: 3: *Die Erde Attikas, γῆ, γαῖα... bekommt ... bei Solon einen besonders warmen ton.*

⁴⁹Infine, il suo legame con la terra appare coerente con la notizia, seppur leggendaria, che dopo la morte di Solone le sue ceneri sarebbero state sparse intorno all'isola di Salamina, l'isola che egli aveva tanto desiderato che tornasse ateniese, quasi per un desiderio di fusione con essa (Plu. *Sol.* 32. 4 = Arist. fr. 392 Rose³; D. L. 1. 62-63). In S. *Aj.* 201-202 del resto, il seguito di Aiace, re di Salamina, è connesso con gli Eretteidi: Ναός ἄρωγοί τῆς Αἴαντος, γενεᾶς χθονίων ἀπ' Ἐρεχθιδᾶν. Ringrazio il professor Delfim Leão per il suggerimento.

⁵⁰Cf. Plu. *Sol.* 25. 1-2. In particolare, per le leggi di Solone in materia religiosa, rimando allo studio di Delfim Leão contenuto nella presente raccolta. Sulla struttura e l'aspetto di κύρβεις e ἄξονες, ved. Plu. *Sol.* 25. 2, Noussia 2001: 22-26.

⁵¹Arist., *Ath.* 7. 1-3: Πολιτείαν δὲ κατέστησε καὶ νόμους ἔθηκεν ἄλλους... ἀναγράψαντες δὲ τοὺς νόμους εἰς τοὺς κύρβεις ἔστησαν ἐν τῇ στοᾷ τῇ βασιλείῳ καὶ ὤμοσαν χρῆσεσθαι πάντες. οἱ δ' ἐννέα ἄρχοντες ὀμνύντες πρὸς τῷ λίθῳ κατεφάτιζον ἀναθήσειν ἀνδριάντα χρυσοῦν, εἴαν τινα παραβῶσι τῶν νόμων· ὄθεν ἔτι καὶ νῦν οὕτως ὀμνύουσι. κατέκλεισεν δὲ

Plutarco nella *Vita di Solone* riferisce lo stesso dato; anche in questo caso si racconta che *ciascuno dei tesmoteti nell'agorà giurò singolarmente sulla pietra* (πρὸς τῷ λίθῳ)⁵².

Il *lithos* di cui si parla nelle fonti è stato identificato con la pietra trovata nel 1970 davanti all'accesso della *Stoa Basileios*; la *Stoa*, costruita, a quanto sembra, verso la fine del sec. VI a. C., fu danneggiata dal sacco persiano del 480 a. C. e in seguito ricostruita⁵³; il reperto identificato con il *lithos* delle fonti è una grande pietra piatta di calcare, collocata sui gradini della *Stoa* in posizione preminente e visibile, delle dimensioni di m. 2, 95 x 0, 95; la sua collocazione ha fatto pensare che venisse usata per gli usi sopra descritti, tanto più che l'aspetto arcaico rende plausibile l'ipotesi che essa fosse già in uso ai tempi di Solone, se non prima⁵⁴.

Di un giuramento πρὸς τὸν λίθον, senza specificarne la collocazione, parla anche Demostene⁵⁵; anche altrove quest'ultimo parla di un giuramento giudiziario accompagnato da sacrifici di sangue, non accennando al *lithos*, ma all'Areopago (*In Aristocr.* 67-69); e proprio presso l'Areopago, Pausania (1. 28. 5) dice di aver visto due pietre grezze su cui venivano posti sia quelli che erano soggetti a giudizio, che i loro accusatori; le due pietre si chiamano "pietra della violenza" e "pietra dell'Implacabilità" (τοὺς δὲ ἀργοὺς λίθους... τὸν μὲν Ὑβρεως τὸν δὲ Ἀναιδείας)⁵⁶.

τοὺς νόμους εἰς ἑκάτὸν ἔτη καὶ διέταξε τὴν πολιτείαν τόνδε <τὸν> τρόπον. Cfr. Arist., *Ath.* 55. 5.

⁵²Plu. *Sol.* 25. 3. Pollux 8. 86 riporta la stessa notizia. Resta incerto se in epoca storica il giuramento venisse realizzato toccando la pietra con la mano, o salendovi sopra.

⁵³La *Stoa* era la sede dell'arconte *basileus*, il quale, secondo Aristotele, si occupava dell'organizzazione delle cerimonie misteriche e, in generale, dei culti considerati più antichi; giudicava inoltre i crimini di empietà e le dispute che riguardavano sacerdoti (*Arist. Ath.* 57. 1-4. Ved. Shear 1971 per il resoconto dello scavo; in particolare per la descrizione del *lithos*, Shear 1971: 259-260; Camp 1986: 100-105. Qui dovette presentarsi Socrate per rispondere all'accusa di Meleto, ved. Pl. *Tht.* 210 D. A quanto dice Aristotele, all'epoca di Solone le leggi erano collocate nell'edificio (*Arist. Ath. Pol.* 7. 1); la *Stoa*, come si diceva, è posteriore all'epoca di Solone, quindi per le leggi di Solone deve essere stato utilizzato un edificio precedente, e in ogni caso il *lithos* appare più antico.

⁵⁴Ved. nota precedente; è stata anche avanzata l'ipotesi che si tratti di un blocco da una tomba micenea (Camp 1986; ved. Kron 1992: 66); "it is clear that both *Stoa* and *Stone* were firmly connected in Athenian minds with the earliest laws of the city" (Camp 1986: 104).

⁵⁵D. *In Con.* 6 (ved. anche *In Con.* 26), cui fanno riferimento anche Harpokr. s. v. *lithos*, Suida s. v. *lithos*.

⁵⁶Paus. 1. 28. 6 aggiunge che lì vicino c'è il santuario delle *Semnai*, all'interno del quale si trovano statue di Plutone, Hermes e Gaia; qui facevano sacrifici tutti quelli che venivano prosciolti dai processi dell'Areopago, e in più, per motivi diversi, stranieri e cittadini; nel passo le *Semnai* sono assimilate alle Erinni, che abbiamo visto citate nelle formule di giuramento. Un'altra testimonianza relativa ad una pietra su cui si prestava giuramento ad Atene: Plu. *Thes.* 27. 5-7: la guerra tra Amazzoni e Ateniesi terminò con un patto, come testimonia il luogo vicino al tempio di Teseo chiamato Ὀρκωμόςτιον. Paus. 2. 31. 4 ricorda che davanti al tempio di Artemide Licea, innalzato da Ippolito a Trezene, c'era una *cosiddetta pietra sacra*

Si può ipotizzare che la pietra sulla quale i magistrati pretavano giuramento, possa rappresentare per sineddoche la terra, intesa come suolo, entità divina e terra patria: nel mito di Deucalione e Pirra, secondo la versione di Ovidio⁵⁷, la dea Themis, interpellata, suggerisce alla coppia scampata al diluvio che i due, allontanandosi dal tempio della divinità, con il capo velato, le vesti slacciate, si gettino dietro le spalle le *ossa della grande madre* (*ossaque post tergum magnae iactate parentis*⁵⁸); dopo attenta riflessione, Deucalione capisce che *la grande madre è la terra* (*Magna parens terra est* Ov. *Met.* 1. 393), quindi le ossa di cui parla Themis sono le pietre, che stanno nel corpo della terra (*lapides in corpore terrae ossa reor dici* Ov. *Met.* 1. 393-394).

Mi sembra interessante ricordare che nel mondo latino esisteva un rito molto antico simile, e con analogo significato: il giuramento *per Iovem lapidem*. In generale nel mondo romano, quando si giurava, bisognava toccare un oggetto, che spesso era un altare⁵⁹; il giuramento *per Iovem lapidem* o, nella forma più arcaica, semplicemente *Iovem lapidem*⁶⁰, che richiedeva il contatto con una pietra, era uno dei riti romani più antichi e solenni⁶¹. Livio (1. 24. 1-9) racconta che tale rito fu utilizzato ad esempio in età monarchica, per ratificare il *foedus* tra Orazi e Curiazi; il testo liviano non usa la terminologia *per Iovem lapidem*, tuttavia si racconta che le due parti si accordano, il padre patrato pronuncia una lunga formula - che includeva sicuramente Zeus-, e infine *porcum saxo silice percussit, colpì il porco con una selce*; tale sorte doveva eventualmente toccare al popolo romano in caso di trasgressione del patto⁶². Polibio (2. 25. 6-9) racconta che in occasione del passaggio di Pirro in Sicilia, fu stretto un patto tra i Cartaginesi, che giurano per i loro dèi patri, e i Romani, che giurarono *Iovem lapidem secondo l'antica usanza* (Δία λίθον κατά τι παλαιὸν ἔθος); lo storico spiega che, in generale, chi praticava questo rito, chiedeva nella conclusione, con una ἀρά rivolta a se stesso, di essere gettato via come la pietra, in caso di inosservanza dei patti; così, detto,

(λίθον καλοῦμενον ἱερόν); su questo, nove uomini di Trezene avevano purificato Oreste per l'assassinio della madre.

⁵⁷Ov. *Met.* 1. 163-415; altre fonti sul mito, che tuttavia non forniscono spiegazioni sul valore delle pietre usate da Deucalione e Pirra: Pi. *O.* 9. 41 sgg.; Apollod. 1. 7.

⁵⁸Ov. *Met.* 1. 383.

⁵⁹Numerose attestazioni con ampio commento in Calore 2000: 21-34.

⁶⁰Cic. *Fam.* 7. 12. 2: *Quomodo autem tibi placebit, Iovem lapidem iurare...*(va anche detto che Cicerone nel passo mette in discussione la validità di tale giuramento, che presuppone, in caso di spergiuro, la possibilità di un sentimento d'ira da parte di Giove, sentimento che non si addice a una divinità).

⁶¹Apuleio *De deo Socr.* 132: *iurabo per Iovem lapidem Romano vetustissimo ritu*. Gell. *NA* 1. 21. 4: *Iovem lapidem ...quod sanctissimum iusiurandum habitum est*. Altre testimonianze nelle due note successive.

⁶²Livio precisa che si tratta del primo giuramento di cui si abbia memoria: *nec ullius vetustior foederis memoria est* (1. 24. 4).

scagliava (ρίπτει) effettivamente la pietra dalla mano⁶³.

Il *lapis* del giuramento romano è stato interpretato come un simbolo della saetta, della folgore di Giove o del suo potere in generale, dato che la selce, se sfregata, può produrre il fuoco⁶⁴; ma non conosciamo narrazioni mitiche che colleghino questi elementi ad un *lithos*; secondo Calore “Risulta... difficile individuare la ragione di tale relazione, non essendoci pervenute testimonianze di prima mano a tale riguardo”⁶⁵. Graf, pur notando il parallelismo tra l’uso greco e l’uso romano della pietra nel giuramento, lo definisce “unklar”, “non chiaro”⁶⁶.

In realtà, nel racconto Esiodico della nascita di Zeus (Hes. *Th.* 468-485), il dio viene sostituito da una pietra (λίθον v. 485), che viene ingoiata dal padre Kronos; dunque il λίθος potrebbe configurarsi come un sostituto di Zeus; inoltre nel mondo antico diverse pietre identificabili con meteoriti (talvolta chiamate βάρυλοι), dunque cadute dal cielo, erano considerate immagini aniconiche di divinità⁶⁷; tuttavia nel caso di Esiodo si può osservare che il consiglio di sostituire l’infante con la pietra viene offerto da Gaia (Hes. *Th.* 468-471); è sempre lei ad accogliere Zeus in una grotta, e si può pensare che offra il *lithos* da se stessa; quando poi Kronos vomita i figli, il *lithos* viene portato a Delfi (Hes. *Th.* 499), dove viene considerato ὀμφαλός, ombelico della Terra⁶⁸; e proprio Gaia è, secondo alcune fonti, l’originaria detentrica della sede oracolare⁶⁹. A ciò si può aggiungere che, se anche diverse divinità erano rappresentate da pietre non lavorate, immagini aniconiche⁷⁰, è anche vero che l’entità divina rappresentata per eccellenza da una pietra è una dea asiatica che più tardi presenterà molte sovrapposizioni con Gaia: *Kubaba* / *Cybele* / *Megale Meter*⁷¹.

⁶³Nel commento di Paolo Diacono all’opera di Festo, s. v. *Lapidem silicem* 102 L, leggiamo la formula che veniva pronunciata contestualmente al giuramento: *Si sciens fallo, tum me Dispiter salva urbe arceque bonis eiciat, ut ego hanc lapidem*. Invocando Zeus, divinità maschile, gli si sacrifica un animale di sesso maschile; ma ricordo che la scrofa era l’animale più adatto per un sacrificio a Cerere (oltre che a Ghe, ved. supra n. 46); cf. Prescendi 2015.

⁶⁴Calore 2000: 97-100, con bibliografia e altre ipotesi.

⁶⁵Calore 2000: 100.

⁶⁶Graf 2005: 244-245.

⁶⁷Sull’argomento, ved. Kron 1992.

⁶⁸Plato *R.* 427C; B. 4. 4; Strabo 9. 3. 6. *SEG* 17. 146 (il testo dell’epigrafe è infra, n. 106).

⁶⁹A. *Eu.* 1-11; Scol. Hes. *Th.* 117 c; Plu. *De Pyth. Or.* 17; Scol. Pi. *P. Argum.* 30-31; E. *IT* 1234-1282.

⁷⁰Una rassegna in Kron 1992; dunque Zeus è solo una delle divinità associate alla pietra, come accade ad esempio in Paus. 3. 22. 1, dove di un ἀργός λίθος in Laconia si dice che vi si sedette Oreste, che fu così liberato dalla pazzia; per questo la pietra fu denominata, con termine dorico, Zeus Kappotas.

⁷¹Haspels 1971; Naumann 1983; CCCA (Vermaseren). Si pensi all’immagine aniconica della *Megale Meter* che venne portata a Roma da Pessinunte durante la 2° guerra punica (Liv. 29. 11. 1 sgg.; Liv. 29. 14. 1 sgg.); la pietra da Pessinunte è associata alla Dea nonostante fosse probabilmente un meteorite (Kron 1992: 63-64). Gimbutas identifica i menhir con la Dea

Forse anche nelle testimonianze romane, la formula *per Iovem lapidem* faceva originariamente riferimento alla terra, e forse anche qui si può dire, con Plutarco, che “la dea, più tardi, divenuta inferiore al dio, perse la venerazione”⁷².

Torniamo all'ipotesi che Solone abbia prestato realmente giuramento: Gaia è citata spesso in formule di giuramento dall'età classica in poi, attestate sia per via letteraria che epigrafica, da chi doveva svolgere incarichi connessi alla realtà civica.

Gli efebi ateniesi citavano la (terra) patria come testimone nella clausola del loro giuramento⁷³, dove essa non è designata con il nome di *Ghe*, ma come “Patria”, delimitata, in questa sua accezione, dai confini che la distinguono dalla terra patria di altre comunità, e indicata anche tramite i suoi prodotti: *Testimoni: gli dèi Aglauro, Hestia, Enio, Enialio, Ares e Atena Areia, Zeus, Thallò, Auxò, Hegemone, Eracle, i confini della patria* (ὄροι τῆς πατρίδος), *il grano, l'orzo, le viti, gli ulivi e i fichi* (πυροί, κριθαί, ἄμπελοι, ἐλάαι, συκαί).

Come riferisce Demostene (*In Timocr.* 24. 149-151), anche nel giuramento degli Eliasti era invocata come testimone, dopo Zeus e Poseidone, una dea strettamente connessa con la Terra, se non da identificare con essa: Demetra⁷⁴. Ma in generale, Gaia era citata in tali formule in tutta l'area di cultura greca, da Atene alla Caria, da Delfi a Pergamo⁷⁵.

(Gimbutas 2008: 311-313).

⁷²Plu. 402 D-E ... τοῦ θεοῦ ἐπιδεᾶ γενομένην, ἀποβαλεῖν τὸ σεμνόν. Si sta parlando dell'oracolo delfico, inizialmente sacro a Gaia, e solo successivamente ad Apollo. Questo passaggio potrebbe essere avvenuto anche altrove e in altri contesti, ad esempio nel nostro caso.

⁷³Riporto solo i rr. 16-20 (traduzione di Giordano 1999: 21); la stele che riporta il giuramento del demo di Acharne è del sec. IV a. C., ma il testo potrebbe essere più antico; ho usato la trascrizione di Robert 1938: 296-307 (in particolare 302-303). Sull'iscrizione, anche Merkelbach 1972. Burkert 1996: 172. Nella sezione precedente, che riporta ciò per cui gli efebi chiamavano a testimoni gli dèi, si giurava di “non disonorare le armi, non abbandonare il compagno d'armi, di difendere i diritti degli dèi e degli uomini, e non lasciare la patria più piccola, alla morte, ma più grande e migliore, per quanto possibile a livello personale e con l'aiuto di tutti; di rispettare le regole stabilite per il presente e tutte quelle che sarebbero state stabilite per il futuro, e se qualcuno attenti alle ordinanze [l'efebo giura] di opporgli per quanto possibile, sia da solo sia con l'aiuto di altri; e di onorare il culto dei padri...”

⁷⁴Nella stessa orazione (*In Timocr.* 147) Demostene dice che Solone istituì il giuramento dei buleuti; la pratica del giuramento era dunque ritenuta propedeutica all'esercizio dell'attività politica, e tale procedura doveva essere molto antica. Secondo Arist. *Athen.* 22. 2, la formula buleutica pronunciata ai suoi tempi era stata invece definita sotto l'arcontato di Ermocrate (501/500 a. C.). Secondo Bayliss 2013c: 161 si invoca nei giuramenti, rispetto a Gaia, Demetra “whose function as a chthonic deity allows her to perform a similar role”.

⁷⁵Alcuni esempi: un giuramento di magistrati dal Chersoneso Taurico, probabilmente dei primi decenni del sec. III a. C. (*IosPE Classis Primae Appendix* 79. 1. 50 = *Syll.*³ 360); il giuramento dei gimnasiarchi ritrovato a Beroia, in Macedonia, riferibile al 180 a. C. circa (*NGSL* 14 = *SEG* 27. 261; cfr. il giuramento prestato ad Olimpia davanti a Zeus *Horkios* dagli atleti e dai loro padri e fratelli descritto in Paus. 5. 24. 9-11); il giuramento degli efebi di Dreros, collocabile tra III e II sec. a. C. (*IC* 1. 9. 1 ved. *Syll.*³ 527. 30). Sulle formule di

Queste ultime testimonianze sono di epoca classica, ma possiamo essere certi che riti di giuramento legati all'esercizio di una funzione pubblica fossero praticati anche in età arcaica, sicuramente all'epoca di Solone, come abbiamo visto nel passo di Arist. *Ath.* 7. 1-3 sopra commentato, e con altissima probabilità, a mio avviso, da parte di Solone stesso, se poteva essergli attribuita l'istituzione di formule di giuramento ufficiali.

Possiamo chiederci come mai tale rituale non prevedesse un contatto diretto con il suolo in quanto tale, ma solo tramite una sua porzione ridotta e separata, come una pietra. Mi occuperò tra poco di questo aspetto specifico.

Torniamo alla Grecia di età arcaica. Dai passi sopra citati è emerso dunque un ulteriore aspetto, vale a dire il contatto fisico con la terra; già nella citazione del passo di *Iliade* 3 è stato sottolineato un contatto fisico *indiretto* relativo agli agnelli, al vino e al cervello, da gettare o spargere a terra; altre testimonianze letterarie offrono dati ancor più significativi: in alcuni passi dell'*Iliade*, ad esempio, il contatto appare di una intenzionalità incisiva, e connesso in modo strutturale con un rito di giuramento, come ad esempio in *Il.* 14: Hera, nel canto della Διὸς ἀπάτη, dopo un'ampia contrattazione, ottiene da Hypnos che questi faccia addormentare Zeus, una volta che la dea lo abbia sedotto: Hypnos inizialmente dichiara di avere troppo timore di Zeus, ma poi cede di fronte alla promessa di Hera di concedergli Pasitea, una delle giovani Cariti, della quale Hypnos era invaghito; tuttavia il dio vuole essere sicuro dei termini dell'accordo, e quindi chiede a Hera di giurare per l'acqua dello Stige, toccando con una mano la terra feconda (χειρὶ δὲ τῆ ἐτέρῃ μὲν ἔλε χθόνα πουλυβότειραν *Il.* 14. 272) e con l'altra il mare, in modo che gli dèi sotterranei siano testimoni. Hera ubbidisce: *Disse così, e non disobbedì la dea Hera dalle bianche braccia, ma giurò come quello voleva, e invocò tutti gli dèi abitatori del Tartaro, che sono detti Titani (Il.* 14. 277-280). Abbiamo dunque un rito di giuramento che prevede una ἀρά in caso di infedeltà al patto, e sancito esplicitamente da un contatto fisico con la superficie della terra, oltre che con il mare.

Fin qui sono state esaminate fonti sul giuramento; ma Gaia viene chiamata in causa sia tramite una formula che tramite un contatto fisico, anche in circostanze diverse dal giuramento: l'invocazione e la maledizione.

Faccio seguire un passo nel quale si chiede che venga sancito un legittimo desiderio di vendetta e giustizia; vedremo che tale gestualità sembra avere alcuni punti in comune con il rito del giuramento sopra descritto. Si tratta di *Il.* 9. 567-572: Altea, madre di Meleagro, adirata (ἄχέουσα) con il figlio che le ha ucciso il fratello, invoca la morte per lui tramite Hades, Persefone e l'Erinni, che appartengono tutti al mondo infero⁷⁶:

giuramento connesse con l'esercizio della cittadinanza e / o di cariche pubbliche, cfr. Bayliss 2013a, Bayliss 2013b, Bayliss 2013c.

⁷⁶ Su questo passo, Kakridis 1929: 105-115; Gernet 1982: 236-237. Una differente versione

πολλ' ἀχέουσ' ἤρατο κασιγνήτοιο φόνοιο, / πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην
χερσὶν ἀλοία / κικλήσκουσ' Αἴδην καὶ ἔπαινήν Περσεφόνειαν / πρόχνην
καθεζομένην, δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι, / παιδὶ δόμεν θάνατον· τῆς δ'
ἠεροφῶτις Ἐρινὺς / ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβεσφιν ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα.

... (*Altea*) nel grande dolore per la morte di suo fratello, aveva pregato / gli dèi, e
batteva insistente con le mani sulla terra ferace / invocando Hades e la crudele Persefone,
/ prosternata in ginocchio, bagnato il seno di lacrime, / che dessero morte a suo
figlio; e l'Erinni che vaga nel buio / le dette ascolto dall'Erebo col suo cuore spietato.

La terra appare in questa circostanza come un tramite necessario, se non la destinataria stessa dell'invocazione.

Nel passo che segue non si descrive un giuramento né una ἄρά, ma un'invocazione solenne: Apollo, partito da Delo alla ricerca di una propria sede oracolare, viaggia compiendo varie tappe; si ferma a Crisa, dove elimina la dracena, che uccideva molti uomini per custodire il luogo. Segue un *excursus* narrativo, secondo alcuni un'interpolazione⁷⁷, che riguarda la dracena: Hera è adirata (χωομένη) con Zeus, che ha voluto partorire Atena da solo; chiede dunque alla Terra, all'ampio Cielo, ai Titani che vivono sotto terra, di generare anch'essa un figlio da sola; a questo scopo, compie un rito che coinvolge la terra a più livelli (*b. Hom.* 3: 331-344):

Così dicendo, piena d'ira si allontanava dagli dèi ("Ὡς εἰποῦσ' ἀπονόσφι θεῶν κίε χωομένη περ v. 331). Subito dopo, la veneranda Era dagli occhi di giovenca pronunciò una preghiera (αὐτίκ' ἔπειτ' ἤρατο βοῶπις πότνια Ἥρη v. 332); con la palma della mano percosse il suolo, e disse (χειρὶ καταπρηνεῖ δ' ἔλασε χθόνα καὶ φάτο μῦθον v. 333): *Ascoltatemi ora, o terra, e tu, ampio cielo che sei sopra di noi (κέκλυτε νῦν μοι γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν v. 334) e voi, dèi Titani che abitate sotto la terra nel grande Tartaro (Τιτῆνές τε θεοὶ τοι ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες v. 335)⁷⁸, voi da cui discendono gli uomini e gli dèi: datemi ora ascolto voi tutti (αὐτοὶ νῦν μευ πάντες ἀκούσατε v. 337), e concedetemi un figlio in disparte da Zeus, che a lui non sia affatto inferiore per la forza, anzi, sia più forte di lui quanto Zeus che vede lontano è più forte di Crono'. Pronunciando queste parole, percosse il suolo con la mano robusta (ἴμασε χθόνα χειρὶ παχείη v. 340); tremò la terra apportatrice di vita (κινήθη δ' ἄρα γαῖα φερέσβιος v. 341), ed ella, al vederla, si rallegrò nel cuore, perché comprese che il suo desiderio sarebbe stato esaudito (ὄϊετο γὰρ τελέεσθαι v. 342). Da quel momento poi, finché non fu compiuto un anno, / ella giammai entrò nel talamo del saggio Zeus...*

della vicenda vuole che la madre, adirata, per provocare la morte del figlio avesse bruciato del tutto il tizzone che le era stato consegnato in precedenza dalle Moire; cf. *B. Ep.* 5 e *Str.* 10. 31. 4.

⁷⁷Testo e traduzione di Càssola 2010. Cf. Càssola 2010: 505 con bibliografia.

⁷⁸Hera invoca i Titani anche nella formula di giuramento in *Il.* 14. 270-276.

Ricapitolando, Hera percuote il suolo con la mano (fatto che viene evidenziato ben due volte, all'inizio e alla fine della richiesta), chiede a Gaia (oltre che ad Ouranos) di essere ascoltata, invoca anche i Titani che sono sotto terra, pronuncia la sua richiesta, e infine la terra trema, fatto che garantisce l'ascolto da parte della terra, e quindi il successivo esaudimento della richiesta.

I due passi appena citati hanno in comune, ad una prima analisi, alcuni elementi: la persona che invoca l'intervento divino è una donna; il sentimento che la spinge è un'ira profonda, a seguito di un evento che percepisce come un'ingiustizia; l'invocazione viene compiuta percuotendo il suolo; la richiesta va a buon fine. Si notano anche delle differenze: Altea è una mortale, mentre Hera è una dea; Altea chiede la morte per il figlio, mentre Hera chiede di poter generare senza intervento maschile; il gesto di percuotere il suolo si accompagna all'invocazione (presumibilmente come garanti) di terra, cielo e Titani nel caso della formula pronunciata da Hera, mentre Altea invoca Hades e Persefone, e si citano le Erinni; dopo la richiesta di Hera la terra trema (evento che potrebbe essere assimilato al gesto del dio che annuisce per dare seguito alla richiesta di un supplice)⁷⁹, mentre Altea non riceve alcun *feedback*; tuttavia il poeta dice esplicitamente che l'Erinni le diede ascolto dall'Erebo (ἔκλυεν ἔξ Ἑρέβessφιν *Il.* 9. 572); infatti l'evento si realizza.

Al termine del periodo di incubazione, Hera genera Tifone, un mostro terribile⁸⁰ che la dea affida alla dracena, la quale svolgerà la funzione di nutrice; Apollo ucciderà la dracena, e otterrà la pertinenza della sede oracolare di Delfi.

Dunque, a Gaia / la terra si attribuisce in età arcaica un ruolo significativo nei riti di giuramento, maledizione e invocazione, sia nella recitazione delle formule che nell'aspetto concreto del rituale, il quale in alcuni casi prevedeva un reale contatto fisico.

Torno ora alla domanda posta sopra: come mai abbiamo in alcuni casi un contatto fisico diretto con la superficie del suolo, e in altri casi un contatto con una sua parte (una pietra)? Si potrebbe rispondere che le testimonianze relative al contatto diretto con la terra hanno come protagonisti solo figure del mito, mentre il contatto con la pietra riguarda persone in carne e ossa; ma non credo che sia l'unica possibile spiegazione; esistono altri dati significativi a mio parere significativi, che possono fornire una possibile chiave di lettura.

Consideriamo ad esempio il passo di *Iliade* 1 in cui Achille, estremamen-

⁷⁹Ad esempio, Zeus annuisce alle richieste di Thetis in *Il.* 1. 493-530.

⁸⁰*H. Hom.* 3. 351-352. Tifone nasce da Hera per partenogenesi anche in Stesicoro (Stesich. fr. 62 Page = *EM* 772. 49 Ἡσίδοδος αὐτὸν γῆς γενεαλογεῖ Στήσιχορος δὲ, Ἥρας μόνης, κατὰ μνησικακίαν Διὸς, τεκούσης αὐτόν); invece in Esiodo (*Tb.* 821) e in Eschilo (*Pr.* 351-354) è figlio di Gaia, e nel testo esiodico gli viene attribuito un padre, Tartaro (Hes. *Tb.* 822; cf. Apollod. 1.6). Tifone, come si ricorderà, nella tradizione è l'ultimo avversario di Zeus (Hes. *Tb.* 836 sgg.; A. *Pr.* 351 sgg.; Apollod. 1. 6).

te adirato⁸¹ con Agamennone che lo ha privato di Briseide e dunque della sua *timé*, dopo aver giurato (ἐπὶ μέγαν ὄρκον ὁμοῦμαι *Il.* 1. 233) di ritirarsi dal combattimento, getta a terra lo scettro che in quel momento teneva in mano, e che gli attribuiva il diritto di parola (*Il.* 1. 245): Ὡς φάτο Πηλεΐδης, ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίῃ / χρυσείοις ἥλοισι πεπαρμένον, ἔζετο δ' αὐτός. *Così disse il Pelide e scagliò a terra lo scettro / adorno di borchie d'oro, e si mise a sedere...* Abbiamo dunque una situazione in cui un personaggio percepisce di essere stato oggetto d'ingiustizia, pronuncia un giuramento e scaglia a terra in modo intenzionale un oggetto significativo⁸².

In *Odissea* 2, Telemaco, al culmine della sopportazione, arringa l'assemblea degli abitanti di Itaca, tentando di suscitare il loro sdegno contro il comportamento dei Proci⁸³; sente il proprio intervento come inutile, ed esprime un sentimento di privazione unito a rabbia e dolore⁸⁴ gettando anch'egli a terra lo scettro che designava il diritto a parlare (*Od.* 2. 80-81): Ὡς φάτο χωόμενος, ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίῃ, / δάκρυ' ἀναπρήσας οἴκτος δ' ἔλε λαὸν ἅπαντα. *Così disse crucciato, e gettò a terra lo scettro, / scoppiando in lacrime: gemito prese il popolo intero.* Il gesto di Telemaco, rispetto a quello di Achille, è accompagnato da analogo stato d'animo caratterizzato da rottura dell'equilibrio personale, insieme ad un'accorata domanda di giustizia; ma a differenza di Achille, Telemaco non pronuncia alcun giuramento; l'unico tratto che rimanda alla formulazione del giuramento e/o dell'invocazione potrebbe essere il fatto che in *Il.* 2. 68-69, Telemaco supplica gli astanti in nome di Zeus e di Themis: sembra quasi che invochi tali divinità come garanti della sua richiesta, in modo press'a poco analogo a quanto accade nel rito di giuramento di *Il.* 3; ipotizzo che, come nell'arringa di Achille, gettare a terra lo scettro abbia anche il significato di invocare la terra come custode della giustizia, benché essa non sia espressamente nominata.

Un gesto analogo viene descritto in un frammento della *Tebaide*⁸⁵. Il pas-

⁸¹ *Il.* 1. 188 ἄχος γένετο; *Il.* 1. 192 χόλον; *Il.* 1. 207 μένος con allusione all'ira; *Il.* 1, 217 μάλα περ θυμῶ κεχολωμένον; *Il.* 1. 224 οὐ πω λῆγε χόλοιο.

⁸² Kitts 2005: 100-106 esamina l'uso dello scettro in generale nell'*Iliade*, sostenendo che esso, nei riti di giuramento, abbia un valore teatrale, drammatico, e che serva per conferire maggiore efficacia alle parole del personaggio; tornerò sull'argomento tra poco.

⁸³ *Od.* 2. 64 νεμεσῆθητε καὶ αὐτοὶ.

⁸⁴ *Od.* 2. 45 χρεῖος; *Od.* 2. 80-81 χωόμενος / δάκρυ' ἀναπρήσας.

⁸⁵ Questo poema apparteneva probabilmente ad una trilogia che doveva comprendere *Oedipodea* (il testo che dava inizio alla trilogia) ed *Epigoni* (il testo che la concludeva), e viene datata al sec. VIII a. C. Cf. Bernabé *PEG* 1: 17-32; Huxley 1969: 39-50. La *Tebaide* ciclica, citata anche nella *Tabula Iliaca Borgiana*, ma non da Proclo, era attribuita ad Omero: *Thebais* Fr. 2 Bernabé: 21 = Paus. 9. 9. 5 (l'opinione che la *Tebaide* sia stata scritta da Omero non è di Pausania, il quale riferisce il parere di Callino). Per un tentativo di ricostruzione della trama, ved. Rzach 1922: 2363 sgg. Si definisce *Tebaide* "ciclica" per distinguerla dalla *Tebaide* di Antimaco di Colofone (Huxley 1969: 40). Bernabé propone il sec. VIII per la *Thebais* (*PEG* I: 22) e il sec. VII in forma dubitativa (*PEG* I: 30) per gli *Epigoni*; Allen 1924: 68 propone il

so per noi interessante si colloca nel seguente contesto: Eteocle e Polinice, che abitualmente mandavano al padre una spalla come porzione da ogni sacrificio animale, omettono di farlo in una certa occasione, o per negligenza o per qualche altro motivo, e gli mandano, invece, una coscia. Edipo, interpretando il fatto come una mancanza di rispetto, li maledice. L'autore riporta il fatto come segue⁸⁶: χίον ὡς ἐνόησε, χαμαὶ βάλεν εἶπέ τε μῦθον/ὦ μοι ἐγὼ, παῖδες μέγ' ὄνειδείοντες ἔπεμψαν ... / εὐκτο Διὶ βασιλῆϊ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισι / χερσὶν ὑπ' ἀλλήλων καταβήμεναι Ἰαίδος εἴσω. *Quando capì che si trattava di una coscia, la gettò a terra e disse così: Ahimé, i miei figli me l'hanno mandata insultandomi'... pregò il re Zeus e gli altri immortali / che scendessero nell'Ade l'uno per mano dell'altro*⁸⁷.

Il testo che noi leggiamo non dice che Edipo è adirato, ma possiamo senz'altro affermarlo; quella da lui pronunciata è evidentemente una maledizione; nella formula della ἀρά non viene invocata Gaia; Edipo si rivolge a Zeus e, genericamente, ad altri immortali; tuttavia la terra è presente nella gestualità rituale, dato che Edipo getta la coscia dell'animale χαμαί, a terra.

Infine, un dato forse leggendario, ma che riguarda un personaggio storico: di nuovo Solone. Plu. *Sol.* 29. 6-7 racconta che Solone andò ad assistere ad uno spettacolo tragico di Tespi; al termine, gli chiese se non si vergognasse (αἰσχύνεται) di dire tali menzogne (τηλικαῦτα ψευδόμενος) davanti a tante persone; ma Tespi rispose di non aver fatto nulla di grave, cosa che indignò Solone, il quale, battendo con forza la terra con il bastone (σφόδρα τῆ βακτηρία τὴν γῆν ... πατάξας) disse che, se ci si abituava ad accettare quella finzione, essa sarebbe stata prima o poi tollerata anche nei patti.

Negli ultimi casi esaminati sembra di poter vedere alcune costanti: tutte le figure, maschili, sono in preda all'ira, che è diretta contro personaggi specifici, unita a dolore; per quanto riguarda gli eroi, tale ira è dovuta ad una mancanza di rispetto molto grave, che si configura come un'ingiustizia; la richiesta compiuta ad alta voce da ciascuno dei tre è, in modo più o meno esplicito, di ottenere giustizia e rispetto; la forza della richiesta si manifesta nel gesto di gettare a terra con forza un oggetto specifico legato ad una forma di *timé*; tale richiesta, a prescindere dalle divinità eventualmente invocate a voce, chiama in causa Gaia, percossa con forza, e probabilmente anche il mondo di sottoterra; la richiesta viene ascoltata: Achille vedrà effettivamente morire molti greci e riavrà indietro Briseide; Telemaco assisterà al ritorno del padre e alla morte dei Proci, fatto cui contribuirà in prima persona; i figli di Edipo moriranno l'uno per mano dell'altro. Un sentimento di ingiustizia, la rabbia, il colpo dato alla terra, sono anche

sec. VIII per entrambe le opere.

⁸⁶ *Thebais* fr. 3 Bernabé: 24 = *Thebais* fr. 3 West = Scol. S. OC 1375 (54, 16 De Marco).

⁸⁷ Tale gesto di Edipo è, secondo Rzach 1922: 2364, il motivo scatenante dell'azione che porterà alla guerra di Tebe.

nell'episodio di Solone⁸⁸.

Benveniste, commentando il passo di *Iliade* 1 sopra citato, ha scritto che la formula pronunciata da Achille ἐπὶ μέγαν ὄρκον ὁμοῦμαι (*Il.* 1. 245), nonostante il lessico usato, non indica necessariamente che l'eroe pronunci un giuramento, anche perché di fatto il testo non contiene alcun giuramento: secondo Benveniste l'ὄρκος non è una formula che si pronuncia, ma un oggetto che si tocca e che, in qualche modo, vuole indicare l'oggettività, la concretezza di quanto si è enunciato⁸⁹; ebbene, lo studioso ritiene che nel caso di Achille l'ὄρκος sia lo scettro. Tuttavia osservo che in primo luogo, anche se non viene detto espressamente, Achille giura nei fatti di allontanarsi dal campo di battaglia, cosa che fa; quindi il giuramento c'è; segue quella che può essere definita una ἀρά: Achille auspica che molti Achei cadano per mano di Ettore (*Il.* 1. 240-244). Concordo per il senso traslato del termine ὄρκος ma, secondo il mio parere, Achille si aspetta che l'oggettività e la concretezza siano garantite non dallo scettro, bensì della Terra, colei che in massimo grado presenta tali caratteristiche: è a lei, anche se ciò non viene esplicitato, che si rivolgono i quattro personaggi, e lo fanno sia tramite una richiesta verbale, sia toccandola con forza, percuotendola con un oggetto che, nel caso degli eroi, è legato alla loro *timé*⁹⁰; per lo scettro della parola, si ha l'impressione che anche la terra debba essere considerata nel nòvero di coloro che sono obbligati ad ascoltare chi lo tiene in pugno: proprio la Terra, che abbiamo visto sopra, in altri testi, invocata come testimone e garante della realizzazione di ciò che è giusto; se il valore di questo gesto non viene chiarito, è perché all'epoca probabilmente non ce n'era bisogno; e anche se con il tempo tale significato vede sfumare il suo valore originario, esso sembra rimanere attivo nella gestualità del rito.

Il gesto di percuotere il suolo veniva praticato anche in altri contesti: ad esempio, Pausania 8. 15. 3 scrive che nella località arcadica di Feneo si svolgeva

⁸⁸Le sue parole restano inascoltate, ma è significativa la modalità della protesta in sé, che implica una richiesta, nonché la fiducia con cui viene avanzata.

⁸⁹Gli dèi, ad esempio, dovevano giurare toccando l'acqua dello Stige (Benveniste 1976: 409-410). Ulteriore bibliografia sul valore dell' ὄρκος è in Kitts 2005: 104 n. 142. In *Il.* 1. 233-245 Achille dichiara che, come lo scettro che ha in mano non porterà più foglie, così moriranno guerrieri greci; secondo Kitts 2005: 104, con la propria "morte", lo scettro è diventato un manufatto culturale; esso ha perso la vita come la perderanno degli esseri umani; si postula un'identità fra lo scettro "morto" e quelli che moriranno a causa dell'assenza di Achille; normalmente si giura per la vita di un animale sacrificale; ma la vita dello scettro è stata già presa; Achille sta anzi paragonando la propria vita a quella dello scettro in caso di spergiuro; lo scettro sarebbe "simbolo invertito" di giustizia, dato che la *timé* di Achille non è stata rispettata. Dissente da questa interpretazione Torrance 2014: lo scettro non è un "simbolo invertito"; è assimilabile ad un testimone che santifica il giuramento, non ad una vittima sacrificale. Di seguito propongo una diversa interpretazione.

⁹⁰Nel caso di Solone il bastone potrebbe essere semplicemente l'oggetto a portata di mano, oppure un segno legato all'età e all'autorevolezza che ne deriva: *Plu. Sol.* 29. 6 precisa che Solone era in età avanzata.

una pratica misterica nella quale un sacerdote portava la maschera della dea Demetra, e colpiva con bastoni gli dèi sotterranei (ῥάβδοις ... τοὺς ὑποχθονίους παίει): di nuovo, per inciso, un contatto indiretto con la terra ad opera di un personaggio maschile; e se a questo accostiamo un altro passo (Paus. 9. 16. 5) nel quale si riferisce che nel santuario di Demetra Thesmofora a Tebe *la statua di Demetra è scoperta fino al petto* (Δήμητρος δὲ ἄγαλμα ὅσον ἐς στέρνα ἐστὶν ἐν τῷ φανερωῷ), possiamo immaginare che la scena della percussione della terra avvenisse più o meno come vediamo nel *lekythos* della Biblioteca Nazionale di Parigi, dove delle figure maschili colpiscono con un grosso martello una gigantesca testa femminile che emerge dal suolo, o come vediamo in un cratere a volute attico a figure rosse del 450 a. C. ca., dove una figura barbata, indicata con il nome di Epimetheus, si accosta ad un mezzo busto femminile che emerge dal suolo, indicata con il nome di Pandora⁹¹.

Fin qui, dunque, abbiamo esaminato occasioni nelle quali ci si rivolge a Gaia perché spinti da forti motivazioni, o da forti sentimenti, in stretta connessione con una ricerca di giustizia: una ricerca preventiva, come nel caso del giuramento, o una ricerca a posteriori, a causa del fatto che il soggetto sente di aver subito ingiustizia, come per Solone, Altea, Edipo.

Per questi aspetti, molti dei testi che abbiamo citato sembrano presentare punti di contatto con le “judicial prayers”, di epoca successiva, studiate da Versnel⁹²: negli uni e nelle altre troviamo indicati i nomi di chi è coinvolto (compreso il nome dell’autore); una richiesta di aiuto alla divinità; espressioni di supplica; termini che si riferiscono a ingiustizia sofferta e punizione dei colpevoli; a questo punto non appare un caso che in diversi testi indicati come “judicial prayers”, sia presente, tra le divinità invocate, anche Gaia⁹³. Gaia è presente anche nei Papiri

⁹¹La prima immagine cui faccio riferimento è il *lekythos* della Biblioteca Nazionale di Parigi 298 (ABV 522, 87); la seconda è il cratere a volute attico a figure rosse di Oxford, Ashmolean Museum (CVA 3 I, Pl. 21). La terra è stata talvolta definita Pandora, ved. Philo, *De officio mundi* 133 (cit. infra p. 276). L’identità delle figure femminili rappresentate a mezzobusto, parzialmente fuori dalla terra, è in realtà piuttosto discussa; talvolta sono identificate con Gaia, talvolta con Kore / Persefone, oppure Afrodite o Pandora (cf. Bérard 1974). Tuttavia sono state avanzate anche ipotesi di una identificazione tra tutte queste figure (delle quali Gaia sarebbe in qualche modo antenata) e Gaia stessa (cf. ad es. Harrison 1908; Gimbutas 2005).

⁹²Versnel 1991; si tratta di testi che datano a partire dal sec. V a. C.

⁹³Ad esempio *DTA 98-100*; *DTAud* 16; 38; 41; 72 (in lacuna); *SGD* 3, ritrovata nel Ceramico ad Atene, datata alla fine del sec. 5° a. C., la più antica *defixio* nota della Grecia continentale, e in cui la Terra è l’unica divinità menzionata, mentre nelle altre attestazioni è invocata prevalentemente insieme a Hermes, e/o con altre divinità; *SGD* 179-180; *SEG* 37. 214 dall’Attica, prima metà sec. IV a. C.; *SEG* 47. 1483 da Locri Epizefiri, tardo sec. III a. C.; *SEG* 29. 927, 929, 931, 932, 933 da Morgantina in Sicilia, probabilmente del sec. I a. C.; ecc. Bibliografia sull’argomento e raccolte di testi: *DTA*; *DT*; *DTAud*; Faraone 1990; Gager 1992: 85, 164, 180, 216; Graf 2005; *SGD*; Versnel 1991 e 2009; Ziebarth 1934; Jordan 1986; Bevilacqua 2015; si tratta di un fenomeno ampiamente attestato anche in lingua latina, ved.

Magici, che presentano richieste talvolta analoghe⁹⁴.

Gaia è associata in generale alla giustizia in diverse fonti: ad esempio è identificata con Themis, la dea delle istituzioni e della regolarità ciclica, nel *Prometeo* eschileo; nel teatro di Dioniso ad Atene, un seggio era destinato alla sacerdotessa di Gaia Themis; ma già in Esiodo, Themis è figlia di Gaia; e in generale, le due divinità sono associate in diverse circostanze e località, come a Delfi e ad Olimpia⁹⁵. Demetra, il cui nome significa *Madre Terra* benché siano una la nipote dell'altra, è identificata con Gaia⁹⁶ e definita *Θεσμοφόρος*⁹⁷.

Del resto, Gaia è la prima entità che subisca ingiustizia nella storia mitica del mondo: in Esiodo, viene bloccata nel parto da Ouranos, fatto per cui essa geme⁹⁸; è quindi la prima a lamentarsi di aver subito ingiustizia, e di conseguenza la prima ad avvertire la necessità di ottenere giustizia; fabbrica da se stessa il falchetto che servirà allo scopo, anche se non è lei ad usarlo ma lo affida, per motivi tecnici, a suo figlio Kronos (Hes. *Th.* 160-182). Inoltre, da lei nascono le Erinni (con il contributo del sangue di Ouranos, cf. Hes. *Th.* 185). Insomma, il legame tra Gaia e la giustizia appare originario e, almeno in età arcaica, profondo.

Infine, una riflessione sulla gestualità rituale descritta nei testi sopra riportati: come mai le figure femminili (Altea, Hera) toccano, anzi percuotono la terra con il palmo della mano, mentre figure maschili (Achille, Telemaco, Edipo, Solone, i sacerdoti in Arcadia) devono ricorrere ad un oggetto terzo, come lo scettro della parola, la coscia di un animale sacrificale, un bastone o una pietra (i magistrati)⁹⁹? In tempi moderni si è detto ad esempio, da parte di Gernet,

DTM = Blänsdorf 2012 con ulteriore bibliografia.

⁹⁴Ad es. in *PGM* 13. 167; *PGM* 13. 479; la terra è talvolta materiale da usare nel rito (*PGM* 5. 371; *PGM* 5. 395; *PGM* 2. 57), o dove si deposita qualcosa (*PGM* 7. 450; *SM* 45. 16); ed è ricordata in relazione a giuramenti (*PGM* 3. 392; *PGM* 3. 394; *PGM* 4. 1708) nonché in altri casi. Ringrazio il prof. Suárez de la Torre per le indicazioni in merito.

⁹⁵Hes. *Th.* 135: Themis figlia di Gaia. A. *Pr.* 209-210: Θέμις και Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία. IG 3: 318 e 350 Γῆς Θέμιδος. In A. *Eu.* 1-7 la Pizia afferma che dopo Gaia, prima profetessa dell'oracolo di Delfi, ricoprirono questo ruolo due sue figlie, prima Themis, poi Phoebe. Pausania (5. 14. 10) riferisce che ad Olimpia l'altare di Themis si trovava vicino all'oracolo di Ghe. Sull'attività di Themis in relazione all'introduzione di regole e istituzioni: D. S. 5. 67. 4. Ruijgh 2004: 90 afferma esplicitamente di vedere in Themis una duplicazione della Madre Terra.

⁹⁶E. *Ba.* 275-276: Γῆ Δημήτηρ θεά: γῆ δ'έστιν, ὄνομα δ'ὀπότερον βούλη κάλει. Cf. E. *Ph.* 683-686; D. S. 1. 12. 4.; *Suida* s. v. Δημήτηρ (426).

⁹⁷Cf. ad es. D. S. 5. 5. 2.

⁹⁸Hes. *Th.* 159: ἡ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη, στεινομένη.

⁹⁹In realtà possiamo leggere in Bacchilide due passi nei quali il poeta vuole affermare il valore di un atleta toccando la terra, gesto con il quale desidera evidentemente conferire autorevolezza alla propria affermazione (B. 5. 20 / 42; B. 8. 16-19 / 21-25); il poeta dice di voler toccare la terra con la mano; dato che si tratta di un testo celebrativo e non rituale, si può pensare ad un uso proverbiale o non descritto nel dettaglio.

in relazione all'episodio di Altea, che "il y a dans la légende le souvenir... du privilège qui est assuré aux imprécations de la mère"¹⁰⁰. Più semplicemente, si può pensare che la donna, in virtù della sua capacità di procreazione e di allattamento, e forse per un antico retaggio dei tempi remoti in cui si credeva che la donna fosse essa sola l'artefice della procreazione senza alcun intervento maschile, conservi, almeno fino all'età arcaica, un rapporto privilegiato con la terra, la quale dà origine a tutte le forme di vita e le nutre. Ancora sul finire dell'età ellenistica, Filone di Alessandria, che univa la sua intensa attività esegetica dell' *Antico Testamento* ad un'appassionata conoscenza della cultura greca, così descriveva quella che gli appariva come una profonda analogia fisica e funzionale tra la donna e la terra (Philo, *De opificio mundi* 133): πάση μητρί καθάπερ ἀναγκαιότατον μέρος ἡ φύσις πηγάζοντας ἀνέδωκε μαστοὺς προευτρεπισαμένη τροφὰς τῷ γεννησομένῳ· μήτηρ δ' ὡς ἔοικε καὶ ἡ γῆ, παρὸ καὶ τοῖς πρώτοις ἔδοξεν αὐτὴν Δήμητραν καλέσαι τὸ μητρὸς καὶ γῆς ὄνομα συνθέσει· οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα, ὡς εἶπε Πλάτων, ἀλλὰ γυνή γῆν μεμίμηται, ἦν ἐτύμως τὸ ποιητικὸν γένος παμμήτορα, καὶ καρποφόρον, καὶ πανδώραν εἴωθεν ὀνομάζειν, ἐπειδὴ πάντων αἰτία γενέσεως καὶ διαμονῆς ζῶων ὁμοῦ καὶ φυτῶν ἐστίν... *La natura ha dotato ogni madre, come parte estremamente indispensabile della sua conformazione, di mammelle che lasciano scaturire liquido come fontane, provvedendo in questo modo abbondante cibo per il bambino che deve nascere. Madre è poi, come sembra, anche la terra, motivo per cui i primi uomini pensarono che si adattasse a lei il nome 'Demetra', per la combinazione tra il nome di 'Madre' e quello di 'Terra'; non la terra imita la donna, come dice Platone, ma la donna imita la terra, che la razza dei poeti è solita chiamare correttamente 'Madre di tutto', 'Datrice di frutti', 'Datrice di tutto', poiché è la causa della generazione e dell'esistenza sia degli esseri viventi che delle piante.*

Tale stretta assimilazione della terra con la donna, soprattutto nella sua funzione di madre, potrebbe spiegare a mio avviso non solo il motivo per cui il rito prevede un contatto e una gestualità diverse se praticati da un uomo o da una donna, ma il rito nella sua globalità.

È stato detto che "Gaia è statisticamente senza culto"; che la Grecia panelenica "di fatto ignorava un culto di Gaia"¹⁰¹; che un culto della Madre Terra è "introvabile nel contesto culturale delle città greche"¹⁰²; anche chi ha riconosciuto l'antichità del culto, ha affermato che "il culto della Terra non è molto diffuso

¹⁰⁰Gernet 1982: 237. Delle molte formule di giuramento censite nel database dell'Università di Nottingham (ved. supra, n. 1), solo il 10% è pronunciato da donne; cfr. Fletcher 2014.

¹⁰¹Sabbatucci 1978: 52-53.

¹⁰²Georgoudi 2002: 131: "... cette Terre-Mère"... reste - au moins pour le moment-introvable dans les contextes culturels des cités grecques". Cfr. Nilsson 1962, vol. 1: 458 "Im kultischen Bewußtsein des Volkes nahm Ge nur einen sehr bescheidenen Platz ein. Dies alles muß gegen die behauptete alte Volksreligion der Ge ins Feld geführt werden".

in Grecia¹⁰³.

Sebbene altre figure del pantheon greco risultino ben più rappresentate nelle testimonianze letterarie, archeologiche, epigrafiche e iconografiche, tuttavia bisogna notare, estendendo lo sguardo oltre l'età arcaica e su tutta l'area di cultura greca, che la venerazione per Gaia non solo non è affatto secondaria, ma gode di notevole vitalità¹⁰⁴.

Ricordiamo ad esempio che a lei sono dedicati l'*Inno Omerico* 30 (databile tra i sec. VII e V a. C.; v. 1: Γαῖαν παμμήτειραν) e l'*Inno Orfico* 26 (fissato nel sec. II d. C., ma contenente motivi più antichi, v.1: Γαῖα θεά, μήτηρ μακάρων θνητῶν τ'ἀνθρώπων): sicuramente distanti nel tempo, dimostrano una continuità nella devozione. Gaia è ampiamente presente nelle lamine d'oro sepolcrali definite "orfiche", databili tra IV e II sec. a. C. dove l'iniziato deve dichiararsi "figlio della terra e del cielo stellato"¹⁰⁵. Numerose testimonianze epigrafiche riportano sacrifici e offerte a Gaia, luoghi di culto a lei dedicati, attestazioni di devozione, con epiteti di vario genere, non solo nella Grecia continentale, ma in diverse località dell'Asia Minore quali Efeso, Termesso, la Cilicia, la Caria¹⁰⁶.

Le fonti letterarie sono altrettanto ricche di occorrenze¹⁰⁷, con epiteti talvolta

¹⁰³ Càssola 2010: 432.

¹⁰⁴ Recentemente: Landi 2012; Bettini, Pucci 2015.

¹⁰⁵ Pugliese Carratelli 2011, in particolare le serie A e B. Talvolta Gaia è presente con l'epiteto Βαρεῖα, la pesante.

¹⁰⁶ Nel teatro di Dioniso ad Atene, un sedile era riservato alla sacerdotessa Γᾶς Θέμιδος (IG 2² 5130); un'iscrizione trovata sotto i Propilei, datata tra il 500 e il 450 a. C., contiene l'indicazione [K]ορο[τ]ροφ, che probabilmente fa riferimento al tempio Γῆς Κουροτρόφου che Paus. 1. 22. 3 dice di aver visto sotto l'ingresso dell'Acropoli (IG 1³ 1060; cfr. IG 1³ 234); un *titulus* di età adrianea proveniente dal versante occidentale dell'Acropoli, reca l'indicazione Γῆς καρποφόρου κατὰ μαντείαν, che probabilmente fa riferimento alla statua di Gaia descritta da Paus. 1. 24. 3 in atto di supplicare Zeus perché faccia piovere, ed eretta a seguito di un oracolo (IG 3² 4758); nel sobborgo di Ampelokipi, un *terminus publicus* segnala uno ἱερόν dedicato a diverse divinità, tra cui Gaia (IG 1³ 1084); nella Tetrapoli Attica, è attestato un culto a Gaia ἐν Γύαις, nei campi (IG 2² 1358.2); in un calendario sacrificale del demo attico di Erchia, tra le divinità dedicatarie compare Ghe, oltre a Demetra e alla Kourotrophos (SEG 21. 541) (ved. supra n. 46); in Beozia, a Tebe, un'iscrizione indica uno ἱερόν Γ[αῖ]ας [Μα]καίρας Τελεσφόρω (IG 7. 2452); in Argolide (è stata ipotizzata una provenienza dal santuario di Apollo Pizio) è stata ritrovata una dedica di edifici sacri, tra cui ἐκ μαντήας Γᾶς ὀμφαλόν (SEG 17. 146); dalla Cilicia proviene una dedica su un piccolo altare a varie divinità, tra cui Γῆς Ἐδραίας, seduta (SEG 12. 513); ad Efeso esisteva un sacerdote Καρποφόρου Γῆς (SEG 26. 1243), epiteto che abbiamo già incontrato ad Atene; ad Apollonia di Tracia, in un'iscrizione che si data fra V e III sec. a. C., è attestato un Γῆς Χθονίης μέγαρον (IGBulg 1² 398). Altre attestazioni da Termesso (TAM 3. 19; TAM 3. 161; TAM 3. 164), dove Ghe è definita Καρποφόρος; sono attestate due vendite di carica sacerdotale in Caria: a Hyllarima, dove è definita Κανήβος (LSA 56, 188-166 a. C.) e ad Erythrai, di fronte a Chios (LSA 25. 68, metà sec. III a. C.); subito fuori dalle mura di Bisanzio, esisteva un santuario a cielo aperto dedicato a Gaia (Dionys. Byz. de Bosphori navigatione 11-13; si tratta dell'unica descrizione di un tempio dedicato a Gaia). Per un commento su queste attestazioni, ved. Landi 2012.

¹⁰⁷ E non cito qui le infinite attestazioni della presenza di Gaia nelle narrazioni mitiche

coincidenti con quelli attestati dalle iscrizioni: dai tragici a Pausania (che ci fornisce numerose informazioni sui luoghi di culto, talvolta sovrapponibili ai dati epigrafici)¹⁰⁸, da Esichio¹⁰⁹ a Dionisio Bizantino, il quale ci fornisce l'unica descrizione a noi nota di un tempio dedicato a Ghe, un edificio a cielo aperto, come si conviene ad un'entità divina che non ha confini¹¹⁰, e che privilegia luoghi di culto legati all'ambiente naturale così com'è, in particolare quando caratterizzato dalla presenza di rocce, sorgenti, grotte.

Gaia è legata a luoghi oracolari quali Dodona, Delfi, Olimpia¹¹¹, e forse anche altrove¹¹².

Nei testi tragici, Gaia presenta strette connessioni con la vita in senso ampio e con il mondo dell'aldilà, in modo coerente con le formule di maledizione, invocazione e giuramento e i gesti rituali sopra ricordati: nei *Persiani* di Eschilo, il coro esorta più volte Atossa a fare libagioni a Gaia e ai morti, e a pregare tutti gli dèi dell'oltretomba, Gaia inclusa, perché sia consentito un contatto con Dario, cosa che poi si verifica (A. *Pers.* 219; 223; 623-646). Nelle *Coefore*, Elettra supplica Hermes - perché interceda presso i numi di sotto terra - e la Terra, "che genera tutte le cose e, dopo averle nutrite, ne riceve di nuovo il seme"; chiede il favore degli dèi, della terra e di Dike vittoriosa, dove è particolarmente interessante l'associazione tra Gaia e la giustizia¹¹³. La connessione tra Gaia e mondo

di età arcaica, dove essa, per la sua funzione di generatrice primigenia, risulta una presenza necessaria. Propriamente, da tali narrazioni non si può dedurre un culto; tuttavia dimostrano l'importanza che le veniva attribuita.

¹⁰⁸Pausania attesta luoghi di culto per Gaia ad Atene (Paus. 1. 24. 3; 1. 18. 7; 1. 22. 3; 1. 28. 6; cfr. T. 2. 15. 3-4; Plu. *Thes.* 27. 4); in Attica, a Flia (Paus. 1. 31. 4; un discendente di Flio - figlio della Terra-, avrebbe istituito culti misterici in onore di Demetra e Kore, Paus. 4. 1. 5); a Sparta (Paus. 3. 11. 9; 3. 12. 8); in Acaia, Gaia era venerata come Εὐρύστερνος, dall'ampio petto (Paus. 7. 25. 13; cfr. Hes. *Th.* 117 e relativo scolio). Altro altare a Tegea, presso il santuario di Ilizia (Paus. 8. 48. 8). Una statua a Patrasso, nel *temenos* di Demetra: Paus. 7. 21. 11-12.

¹⁰⁹Esichio le attribuisce gli epiteti Ἀνησιδώρα, produttrice di doni (Hsch. s. v. Ἀνησιδώρα; cfr. Hsch. s. v. Πανδώρα e S. fr. 826 P); Εὐρυόδεια, dalle ampie vie (Hsch. s. v. Εὐρυόδεια); Πανδώρα, datrice di ogni bene (Hsch. s. v. Πανδώρα; cfr. Philo *De Op. M.* 133.7).

¹¹⁰Così la nostra fonte Dionys. Byz. *de Bospori navigatione* 11-13. Landi 2012: 140-151; per la preferenza data agli spazi naturali, ved. Landi 2012: 135-138; 143; 145-146; 159-160.

¹¹¹Per Dodona, dove era invocata in una formula ufficiale insieme a Zeus: Paus. 10. 12. 10. Per Delfi: A. *Eu.* 1-11; Scol. Hes. *Th.* 117 c; Plu. *De Pyth. Or.* 17; Scol. Pi., *P. Argum.* 30-31; E. *IT* 1234-1282. Per Olimpia: Paus. 5. 14. 10. Per tutte le attestazioni relative a Gaia e sedi oracolari, ved. Landi 2012: 132-140.

¹¹²Ad esempio a Patrasso; ved. Paus. 7. 21, 11-12; commento in Landi 2012: 138-140. Landi 2012: 132-133 ipotizza che le attestazioni di Gaia Themis ad Atene facciano riferimento ad un'attività oracolare.

¹¹³A. *Cho.* 124-151. Del resto il coro al v. 43 ha invocato la terra nutrice, γαῖα μαῖα; ai vv. 66-67 si afferma che la terra nutrice (χθονὸς τροφού) ha bevuto il sangue di un delitto - gesto che sarà punito. Al v. 489, Oreste prega la terra di rimandare il padre, perché possa assisterlo nel suo compito di vendicatore.

dei morti risulta anche nelle Ghenesie, feste ateniesi di commemorazione dei defunti, in occasione delle quali, dice Esichio, si facevano sacrifici a Ghe¹¹⁴. Queste testimonianze sembrano collocarsi sulla linea omerica, dove Gaia non è solo benefattrice, bensì anche divoratrice di vite umane: in diversi passaggi formulari dell'*Iliade*, capita che un eroe auguri a se stesso o a qualcun altro che si spalanchi la terra sotto i piedi; una sorta di ἀρά espressa con i termini χάνοι χθών oppure χάνοι γαῖα¹¹⁵.

Sempre secondo i tragici, a Gaia ci si rivolge per invocazioni solenni e urgenti: solo per citare alcuni esempi, nei *Sette a Tebe* Eteocle prega Zeus, Gaia, le Erinni e gli dèi protettori della città di salvaguardare Tebe (A. *Sept.* 69-77); Prometeo invoca come testimoni delle sue sofferenze l'etere, i venti, i fiumi e le onde del mare, il sole che vede tutto, e la terra madre di ogni cosa (A. *Pr.* 88-92; παμμῆτορ τε γῆ); in Euripide, Ecuba chiede a πότνια Χθών che faccia scomparire i suoi incubi (E. *Hec.* 68-76); nelle *Supplici*, il coro invoca μᾶ Γᾶ, insieme a βᾶ Γᾶς παῖ Ζεῦ¹¹⁶. Gaia è presente in formule di giuramento: nella *Medea*, la protagonista chiede a Egeo di giurare per la Terra, per il Sole (padre di Eeta, padre a sua volta di Medea) e per tutta quanta la stirpe degli dèi, che la aiuterà; Egeo si adegua (E. *Med.* 746-753).

L'estensione cronologica delle attestazioni del nome di Γῆ / Γαῖα intesa come divinità è davvero ampia: esse iniziano per noi con le tavolette micenee di Tebe datate al sec. XIII a. C., dove troviamo come destinataria privilegiata di offerte, in una triade costituita anche da *o-po-re-i* (dativo di Ζεὺς Ὀπόρης) e *ko-wa* (dativo di Κόρα), la divinità *ma-ka*, interpretata come μᾶι Γᾶι, madre Terra¹¹⁷; e

¹¹⁴Hsch. s. v. Γενέσια. Landi 2012: 152; 154-155.

¹¹⁵*Il.* 4. 181-182, dove Agamennone maledice se stesso; *Il.* 6. 282 Ettore, a proposito di Paride; *Il.* 8. 150 Diomede a Nestore, parlando di se stesso. Kitts 2005: 95 sgg. per queste osservazioni. Secondo la studiosa, l'associazione tra "madre terra" e la morte è sicuramente pan-Mediterranea.

¹¹⁶A. *Suppl.* 889-892 = 899-902. Abbate 2012 mette in discussione l'identità di Gaia in questo passo, ricordando alcune attestazioni che la identificano con Rhea, cosa che giustificerebbe l'indicazione di Zeus come figlio della divinità. Per brevità, rimando ad Abbate 2012: 77 n. 8 per la bibliografia che interpreta invece il passo delle *Supplici* come un appello a supremi principi cosmogonici. Sull'identificazione del "figlio della terra", ved. ipotesi in Martina 2006.

¹¹⁷Cfr. A. *Suppl.* 890-902 che contiene la ripetuta invocazione μᾶ Γᾶ μᾶ Γᾶ sopra citata. Gli scavi sull'acropoli di Tebe sono documentati e commentati in AGS 1995; AGS 2003; AGS 2006; un'interpretazione e discussione della lettura di *ma-ka* è anche in Ruijgh 1996; Milani 2003; Ruijgh 2004; si tratta di diverse tavolette della serie Fq, più tavolette delle serie Gp, X. L'ipotesi che la lettura *ma-ka* possa adattarsi anche alla tavoletta Kn F51, cronologicamente anteriore alle tavolette di Tebe (seconda metà sec. XV a. C.), sembra essere stata smentita da Duhoux, che vi legge, a ragione, *ma-ge*; lo studioso ne fa conseguire un dubbio sistematico di interpretazione anche per le tavolette di Tebe, dove *ma-ka*, la cui lettura non viene messa in dubbio, e i termini collegati, indicherebbero degli antroponimi; tuttavia la deduzione relativa ad una diversa interpretazione delle tavolette di Tebe non appare dimostrata in modo inequivocabile (Duhoux 2007, con ulteriore bibliografia relativa alle ipotesi di diversa

arrivano, per quanto sappiamo finora, al 687 d. C., con il teonimo Γῆ sul mosaico di san Varo nella città araba di Filadelfia, dove la Terra è raffigurata come una donna che porta mazzi di fiori in entrambe le mani (*SEG* 44, 1994, 1417).

La terra appare non solo come testimone dei fatti in quanto onnipresente, e non solo come garante di giustizia in quanto elemento solido come nessun altro; non solo nelle sue viscere risiede chi è preposto per eccellenza alla vendetta, intesa come sinonimo di ordine e giustizia; non solo custodisce i defunti, fatto che può garantire l'esecuzione della giustizia anche sui tempi lunghi. La terra garantisce il sostentamento agli uomini e dunque, tramite i sacrifici, agli dèi stessi; è lei che garantisce la ciclicità delle stagioni, dunque la possibilità di un'organizzazione sociale; il calendario agricolo è alla base di riti e feste; giustizia è prima di tutto la regolarità dei cicli naturali; e non è scontato che Gaia li offra regolarmente: uomini e dèi devono rispettarla; come dimostra il mito del rapimento di Persefone, Demetra può decidere, in caso di grave ingiustizia, di privare di tale nutrimento sia gli uomini che gli dèi¹¹⁸.

La Terra è considerata, come leggiamo a partire da Esiodo, la madre di ogni cosa: Γῆ πάντων μήτηρ¹¹⁹; come dice Plutarco, una divinità cara e onorata per ogni greco¹²⁰; essa genera, sostiene in vita, accoglie dopo la morte: tali caratteristiche la rendono a buon diritto, nei tempi più antichi e forse anche oltre, una garante e una destinataria privilegiata nelle formule di giuramento, maledizione e invocazione¹²¹.

interpretazione offerte dallo studioso).

¹¹⁸Landi 2012: 159 “Si prospetta, dunque, il profilo di un culto, le cui radici potrebbero affondare nel più antico dei miti, quello relativo alla nascita stessa del cosmo, intrisa di una sacralità atavica, ma non per questo meno connessa alla realtà... una divinità troppo spesso sottovalutata anche dalla più moderna esegesi.” Landi 2012: 164 “Gaia, inoltre, pur trovandosi non di rado in associazione ad altre divinità, non sembrerebbe necessariamente da considerarsi come una figura divina secondaria, ma piuttosto una sorta di dea primigenia, presente sin dalla fase iniziale del mondo, quella immediatamente precedente alla formazione del contesto civile”.

¹¹⁹Hes. *Op.* 563. Cf. *Orph. Fr.* 302 Kern (D. S 1. 12. 4 ~ Eus. *Praep. Evang.* III 3, 5 (I 108, 6 Dind) ~ Theodoret. *Graecar. affect. Cur.* 3.44: 80: *secondo i Greci, e come ha detto Orfeo, Γῆ μήτηρ πάντων.*

¹²⁰Plu. *De F. in Orbe L.* 935 B τὸ δὲ γῆς ὄνομα παντὶ που φίλον Ἑλληνι καὶ τίμιον, καὶ πατρῶν ἡμῖν ὡσπερ ἄλλον τινὰ θεῶν σέβεσθαι *Il nome della terra a ogni Greco è caro e onorato, e per noi è costume patrio onorarlo come un altro dio.*

¹²¹Kitts 2005: 94 “As the Earth endures, so should the oath, and also the earthly figures who protect the oath. It does not require a great leap of imagination to grasp the sense in measuring the endurance of an oath by the longevity of its sanctioning element”.

BIBLIOGRAFIA

- Abbate, A. (2012), "Gaia e Zeus in Aesch. *Suppl.* 889-892 (=899-902)", *SIFC* 10. 1: 76-87.
- AGS (1995): Aravantinos V., Godart L., Sacconi A. (1995), "Sui nuovi testi del Palazzo di Cadmo a Tebe. Note preliminari", *Rendiconti della Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 9, vol. 6: 809-845.
- AGS (2003): Aravantinos V., Godart L., Sacconi A. (2003), "En marge des nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes", *Kadmos* 42: 15-30.
- AGS (2006): Aravantinos V., Godart L., Sacconi A. (2001-2006) *Thèbes: Fouilles de la Cadmée*, voll. 1-4. Pisa.
- Allen, T. W (1924), *Homer. The Origins and the Transmission*. Oxford.
- Allen, T. W. (1931), *Homeri Ilias*, voll. 1-3. Oxford.
- Bayliss, A. J. (2013a), "Oaths and Citizenship", in *S&B* 2013, 9-32.
- Bayliss, A. J. (2013b), "Oaths of Office", in *S&B* 2013, 33-46.
- Bayliss, A. J. (2013c), "Oaths and Intestate Relations", in *S&B* 2013, 147-320.
- Benveniste, É. (1948), "L'expression du serment dans la Grèce ancienne", *RHR* 134: 82-94.
- Benveniste, E. (1976), *Il vocabolario delle Istituzioni Indoeuropee*. Torino (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969. Paris).
- Bérard, C. (1974), *Anodoi. Essai sûr l'imagerie des passages chthoniens*. Rome.
- Bernabé, A. (1987-2005), *Poetarum Epicorum Graecorum, Testimonia et Fragmenta (PEG)*, pars I 1987 Leipzig; pars II, fasc. 1-2, 1987-2005 Monachii et Lipsiae; pars II, fasc. 3, 2005 Berolini et Novi Eboraci.
- Bettalli, M. (2015), "Autoctonia: nascere 'dalla' terra", in Bettini, Pucci 2015, 84-91.
- Bettini M., Pucci G. (curr.) (2015), *Terrantica. Volti, miti e immagini della Terra nel mondo antico*. Milano.
- Bevilacqua, G. (2015), "Sotterranei del maleficio. Le *Tabellae Defixionum*", in Bettini, Pucci 2015, 136-143.
- Burkert, W. (1981), *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia Antica*. Torino.
- Burkert, W. (1995, 2ª ed.), *The Orientalizing Revolution. Near Eastern influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge Massachussets, London England. (*Die orientalisierende Epoche in der Griechischen Religion und Literatur*, 1992. Heidelberg).

- Burkert, W. (1996), *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in early Religions*. Harvard.
- Burkert, W. (2010), *La religione Greca*. Milano (*Griechische Religion der Archaischen und klassischen Epoche*, 1977. Stuttgart-Berlin-Köln).
- Calore, A. (2000), *Per Iovem Lapidem alle origini del giuramento. Sulla presenza del "sacro" nell'esperienza giuridica romana*. Milano.
- Calzecchi Onesti, R. (1963a) (cur.), *Omero. Odissea*. Torino.
- Calzecchi Onesti, R. (1963b) (cur.), *Omero. Iliade*. Torino.
- Camp, J. M. (1986), *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens*. London.
- Cappelletti, Ch. (2004), "Il culto di Gê in Grecia: testimonianze epigrafiche e letterarie", in Burri R., Delacrétaz A., Monnier J., Nobili M. (coords.), *Ad Limina II*. Alessandria, 3-20.
- Càssola, F. (2010, 9ª ed.) (ed.), *Inni Omerici*. Milano.
- CCCA: Vermaseren, M. J. (1977-1989), *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (= EPROER 50)*. Leiden.
- Cerri, G. (2011, 7ª ed.) (cur.) , *Omero. Iliade*. Milano.
- Cook, A. B. (1914-1940), *Zeus: a study in ancient religion*. Cambridge.
- Daux, G. (1963), "La Grande Démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) (Planches XIII et XIV)", *BCH* 87: 603-634.
- Delgado, J.-A. F. (1999) "El yambo 36 W. De Solón: la poesía al poder", in López Férez J.-A. (cur.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d. C. Ventiséis estudios filológicos*, Madrid: 19-44.
- Dieterich, A. (1925, 3ª ed.), *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*. Leipzig.
- DT : Wunsch, R. (1907), *Antike Fluchtafeln (Defixionum Tabellae)*. Bonn.
- DTA: IG III Appendix: Wunsch, R. (1897) *Inscriptiones Graecae III, Appendix: Defixionum Tabellae Atticae*. Berlin.
- DTAud: Audollent, A. (1904), *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Lutetiae Parisiorum.
- DTM: Blänsdorf J., Lambert P.-Y, Witteyer M. (2012), *Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums: Defixionum tabellae Mogontiacenses*. Mainz am Rhein.
- Duhoux, Y. (2007), "Adieux au *ma-ka* knossien. Une nouvelle lecture en Kn F51 et ses conséquences pour les tablettes linéaire B de Thèbes", *Kadmos* 45: 1-19.

- Faraone, Ch. (1990), "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", in Faraone C. A., Obbink D. (coords.), *Magika Hiera*. New York-Oxford, 3-32.
- Faraone, Ch. (1993), "Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies", *JHS* 93: 60-80.
- Farnell, L. R. (1896-1909), *The Cults of the Greek States*. Oxford.
- FD 3: (1970) Fouilles de Delphes 3. Épigraphie, Fascicule 4 *Inscriptions de la terrasse du temple et de la région nord du sanctuaire*. Paris.
- Fletcher, J. (2014), "Oaths, gender and status", in *S&T* 2014: 235-273.
- Gager, J. G. (1992), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York, Oxford.
- Georgoudi, S. (2002), "Gaia /Gè. Entre Mythe, Culte et Idéologie", in Des Bouvries, S. (coord.), *Myth and Symbol I. Symbolic Phaenomena in ancient Greek Culture, Papers from the first international Symposium on Symbolism, University of Tromsø, 4-7 June 1998*. Bergen, 113-134.
- Gernet, L. (1982, 2^a ed.), *Anthropologie de la Grèce ancienne*. Paris.
- Gimbutas, M. (2008), *Il linguaggio della Dea*. Roma (1989, *The Language of the Goddess*).
- Gimbutas, M. (2005), *Le dee viventi*. Milano (*The Living Goddesses: Religion in Pre-Patriarchal Europe*, 1999. Berkeley and Los Angeles,)
- Giordano, M. (1999), *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*. Pisa-Roma.
- Godart L., Sacconi A., (1996) "La triade tebana nei documenti in lineare B del palazzo di Cadmo", *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e filologiche della Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 9, vol. 7: 283-285.
- Graf, F. (2005), "Eid", in *ThesCRA*, hrsg. von der Fondation pour le *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)* und vom J. Paul Getty Museum, 2004-2006. Los Angeles, vol. 2^o: 237-246.
- Graf, F. (2005), "Fluch und Verschwörung", *ThesCRA* 2. Los Angeles, 247-270
- Harrison, J. E. (1908, 2^a ed.), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge.
- Haspels, C. H. E. (1971), *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*. Princeton.
- Havelock, E. A. (1963), *Preface to Plato*. Oxford.
- Hirzel R. (1902), *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*. Leipzig.
- Huxley, G. L. (1969), *Greek Epic Poetry*. London.

- IC: Guarducci M., Halbherr F. (1935-1950), *Inscriptiones Creticae*. Roma.
- IGBulg: Mihailov, G. (1956-1997), *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae*. Sofia.
- IosPE: Latyshev, B. (1885-1901), *Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*. Petropoli.
- IvP: *Altertümer von Pergamon*, Band 8.1: *Inschriften von Pergamon* (1890-1895). Berlin.
- Jacoby, F. (1904), *Das Marmor Parium*. Berlin.
- Jordan, D. R. (1986), “Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora”, *Hesperia* 54. 3: 205-255.
- Kakridis, J. T. (1929), *ARAI*. Atene.
- Karavites, P. (1992), *Promise-giving and Treaty-Making*. Leiden.
- Kirk, G. S. (1985) (cur.), *The Iliad: a Commentary*, vol 1°. Cambridge.
- Kitts, M. (2003), « Not Barren is the Blood of Lambs: Homeric Oath-Sacrifice as Metaphorical Transformation », *Kernos* [En ligne], 16 | 2003, mis en ligne le 14 avril 2011, consulté le 16 juin 2016. URL : <http://kernos.revues.org/808>;DOI:10.4000/kernos.808
- Kitts, M. (2005), *Sanctified Violence in Homeric Society. Oath-Making Rituals in the Iliad*. Cambridge.
- Kron, U. (1992), “Heilige Steine”, in Froning H., Hölscher T., Mielsch H. (coords.), *Kotinos.Festschrift für Erika Simon*. Mainz/Rhein, 56-70.
- Landi, A. (2012), “Forme e strutture del culto di Gaia nel mondo greco”, in *ArcClass* 63: 127-167. Leão, D. F. (2011), “Autoctonia , filiação legítima e cidadania no Íon de Eurípides”, *Humanitas* 63: 105-122.
- Loraux, N. (1979), “L’autochtonie: une topique athénienne. Le Mythe dans l’espace civique”, *Annales* 34.1: 3-26.
- Loraux N. (1981), *Les enfants d’Athéna*, Paris.
- Loraux N. (1996), *Né de la Terre*, Paris.
- LSA: Sokolowski, F. (1955), *Lois Sacrée de l’Asie Mineure*. Paris.
- LSCG: Sokolowski, F. (1969), *Lois Sacrées des cités grecques*. Paris.
- LSCG Suppl.: Sokolowski, F. (1962), *Lois Sacrées des cités grecques, Supplément*. Paris.
- Martina, A. (2006), «KA-PA: ΓΗΣ ΠΑΙΣ», *AION(philol.)* 28: 9-14.
- Masaracchia, A. (1958), *Solone*. Firenze.
- Merkelbach, R. (1972), “Aglauros. Die Religion der Epheben”, *ZPE* 9: 277-283.
- Milani, C. (2003), “La Madre Terra nei nuovi testi micenei di Tebe”, *Aevum* 77: 3-8.

- Naumann, F. (1983), *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*. Tübingen.
- NGSL: Lupu, E. (2005), *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*. Leiden Boston – Köln.
- Nilsson, M. P. (1962, 3^a ed.), *Geschichte der Griechischen Religion*. München.
- Noussia M.(cur.), Fantuzzi M. (trad.) (2001), *Solone. Frammenti dell'opera poetica*. Milano 2001.
- Plescia, J. (1970), *The Oath and Perjury in Ancient Greece*. Tallahassee.
- Prescendi, F. (2015), “La Terra, Ceres e la scrofa pregna”, in Bettini, Pucci 2015: 172-179.
- Pugliese Carratelli, G. (2011, 2° ed.), *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremontano degli iniziati greci*. Milano.
- Rappaport, R. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge.
- Rhodes P. J., Osborne R. (eds.) (2003), *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*. Oxford- New York.
- Robert, L. (1938), *Études épigraphiques et philologiques*. Paris.
- Rudberg, G. (1952), “Solon, Attika, Attisch”, *SO* 29: 1-7.
- Ruijgh, C. J. (1996), “La déesse mère dans les textes mycéniens”, in De Miro E., Sacconi A. (curr.) *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia*. Roma-Napoli 1991, vol. 1: 453-457.
- Ruijgh, C. J. (2004), “La Mère Terre dans les textes grecques classiques”, in Gentili B., Godart L., Prato C. (eds.), *Convegno internazionale I Culti primordiali della Grecità alla luce delle scoperte di Tebe, 24-25 febbraio 2000*, Accademia Nazionale dei Lincei. Roma, CDI, 81-100.
- Ruschenbusch, E. (2010), *Solon: das Gesetzeswerk. Fragmente, Übersetzung und Kommentar*. Stuttgart.
- Rzach, A. (1922), s. v. “Kyklos”, *R. E.* 11 (2) , Stuttgart: 2347-2435.
- Sabbatucci, D. (1978), *Il mito, il rito e la storia*. Roma.
- S&B 2013: Sommerstein A. H., Bayliss A. J. et all. (2013), *Oath and State in Ancient Greece* (=Beiträge zur Altertumskunde 306). Berlin / Boston..
- S&T 2014: Sommerstein A. H., Torrance I. C. (2014), *Oaths and Swearing in Ancient Greece* (= Beiträge zur Altertumskunde 307). Berlin / Boston.
- SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- SGD: Jordan, D. R. (1985), “Survey of Greek Defixiones”, *GRBS* 26: 151-197.
- Shear, T. L. Jr. (1971), “The Athenian Agora: Excavations of 1970”, *Hesperia* 40: 241-279.

SM: Supplementum Magicum.

Smyrna: Petzl, G. (1982-1990), *Die Inschriften von Smyrna*. Bonn.

SylB: Dittenberger, G. (1915-1924, 3^a ed.), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. Lipsiae.

TAM: Dörner F. K., Kalinka E., Heberdey R. (1901-2007), *Tituli Asiae Minoris*. Vindobonae.

Torrance, I. C. (2014), "Ways to give oaths extra sanctity", in *SE&T* 2014: 200-234.

Versnel, H. S. (1991), "Beyond Cursing: the Appeal to Justice in Judicial Prayers", in Faraone C. A., Obbink D. (edds.), *Magika Hiera*. New York-Oxford, 60-106.

Versnel, H. S. (2009), *Fluch und Gebet: magische Manipulation versus religioses Flehen? Religiosgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln*. Berlin.

von der Mühlh, P. (1962), *Homeri Odyssea*. Basel.

Wilamowitz – Moellendorff, U. von (1931-1932), *Der Glaube der Hellenen* (GdH), voll. 1-2. Berlin.

Ziebarth, E. (1934), *Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euboia*. Berlin.

Ziebarth, E. (1892), *De iureiurando in iure Graeco Quaestiones*. Gottingae.

SPARTAN IDENTITY AND ORESTES' "REPATRIATION"

MARY FRAGKAKI (mf417@exeter.ac.uk)
University of Exeter
Department of Classics and Ancient History

ABSTRACT - This study will examine how the transferal of Orestes' bones from Tegea to Sparta led to the appropriation of an identity which is traced back to the pre-Doric past and will discuss the significance it held for the Spartans and their city. Much of the hero's power resided in the bones; for that reason it was essential that a city or sanctuary have possession of the bones. The aim of this study is to make evident that the "repatriation" of Orestes was not associated exclusively with the external policy of the city.

KEYWORDS - Orestes; Spartan identity; House of Agamemnon

One of the ways of coping with the collective memory is the creation or the appropriation of particular identities, which are dated back to the distant past and serve the purposes and benefits of the present. People gain understanding of the present through experience, knowledge about the past and, all the way round, these memories are often used for the social identity to be justified, explained, legitimized or even censored. Moreover, the accommodation, maintenance, or rejection of collective memory are considered as strategies of memory or forgetfulness, which have always been important means in coping with the conflict between social groups for the purpose of gaining control and authority¹.

In this study we intend to show how the transferal of Orestes' bones from Tegea to Sparta led to the appropriation of an identity – traced back to the pre-Doric past – as well as the significance of this identity for the Spartans and their city. We will also examine other cases of this Spartan endeavor to connect its past with the house of Agamemnon and appropriate this particular identity. There are different opinions in the scholarship regarding the relation between Spartan politics and the transferal of Orestes' bones². The majority of scholars

¹ Le Goff 1988.

² See also Patterson 2010: 14-42, who quotes different opinions of scholarship regarding the significance of the transferal of Orestes bones for Sparta's external policy. Some scholars consider that by the bones of Orestes incident Sparta announces a change in its foreign policy; see for instance Dickins 1912: 21-4; Wade-Gery 1954: 565-7; Leahy 1958; Jones 1967: 44-5; Jeffery 1976: 121-2; Huxley 1979; Forrest 1980: 73-6, 79-83; Murray 1980: 247-8; Hooker 1989: 130-1.

consider the transferal of Orestes as a clear propagandistic action. However, we agree with the view that cynical assessment of ancient religious practices is in many cases unhistorical, and we should beware of falling prey to an anachronistic “propagandistic fallacy”³.

According to Herodotus⁴, in the mid-sixth century⁵, Sparta engaged in a series of wars with the city of Tegea, and, suffering humiliating defeats, enquired of the Delphic oracle, and the Pythia⁶ responded to them that “they must bring home the bones of Orestes, son of Agamemnon”⁷. When they were unable to discover Orestes’ tomb, they sent once more to the god to ask where he was buried and they were provided with some puzzling clues. Although they could not at first find his bones, even after the oracle provided clues of their whereabouts (somewhere in Arkadia), the Spartan Lichas serendipitously discovered the location and stole the bones through trickery. The Spartans then buried them in the agora of Sparta⁸. Ever since then, according to the historian, they were far superior to the Tegeans whenever they met each other in battle, and they had subdued most of the Peloponnese.

Once the worship of named heroes is established in Greek cities⁹, a new phenomenon appears: the translation of a hero to a different site. The power of heroic bones accounts for the fact that the hero could be transferred from one region to other. Several instances are recorded of a community acquiring bones in order to strengthen its political position relative to that of its neighbors or allies.¹⁰ However, regarding the incident of Orestes bones, it is important to take into consideration the fact that other poleis ignored Sparta’s supposed political or hegemonic claims based on Orestes¹¹. Therefore, it is improbable to consider that the transferal of Orestes bones would have given Spartans not only the power to defeat Tegeans, but also hegemonic rights in the Peloponnese.

It is commonly known that identities are associated with religious faith and are sometimes actually based on the latter. In Orestes’ case, the significance of religion is shown by the role of Delphi and the oracles that it gave to the Spar-

³ Morris 1993; Boedeker 1993: 166.

⁴ Hdt. 1.67-68.

⁵ All dates given are BC.

⁶ On Pythia, see Fontenrose 1978: 196f; Flower 2008: 222-226; Connelly 2007: 72-81.

⁷ Hdt. 1.67.2.

⁸ Paus. 3.11.10: ἀνάκειται δὲ καὶ Δήμου τοῦ Σπαρτιατῶν ἀνδριάς μεγέθει μέγας, καὶ Μοιρῶν Λακεδαιμονίοις ἐστὶν ἱερόν, Ὀρέστου δὲ τοῦ Ἀγαμέμνονος πρὸς αὐτῷ τάφος κομισθέντα γὰρ ἐκ Τεγέας τοῦ Ὀρέστου τὰ ὄστᾱ κατὰ μαντεῖαν θάπτουσιν ἐνταῦθα.

⁹ Discussed by Antonaccio 1993: 46-72. See, also Snodgrass 1982: 112; Huxley 1983: 7-9.

¹⁰ See Ekroth 2009: 125.

¹¹ Huxley 1962: 67-8.

tans. The Oracle of Delphi¹², by the end of the seventh century, was, with very little doubt, an increasingly crucial institution for a wide circle of Greek cities and for their new foundations that were spread out across the Mediterranean world. The Oracle of Delphi soon began to acquire fame and prestige and to attract powerful and wealthy clients from distant parts of Greece. Cities as well as individuals began to consult it. It had acquired some pan-Hellenic reputation by 700; Sparta¹³ brought constitutional reforms to Delphi for approval perhaps in the early seventh century¹⁴. It had been consulted by kings in the East and by tyrants in mainland Greece, as well as by communities and individuals on issues as diverse as constitutional reform, war, land allotment, oaths, purification, and the avoidance of famine and many more issues¹⁵. From the sixth century onwards, it became the most popular of Greek oracles, attracting clients from all Greece and beyond. The Oracle of Delphi had great moral power and its oracles, functioned as divine validation conferred on the polis' practices. In this way, oracles seemed to give a religious privilege to the cities, as well as to their leaders. Every city sought the "peculiar glamour" – the religious anointment and political power conferred by heroes' remains because their bones were a vital physical link to the past¹⁶.

¹² On the Delphic Oracle in general, see Parke and Wormell 1956; Fontenrose 1978; Scott 2014.

¹³ Sparta has often been highlighted for its close connection with the Delphic Oracle. For an analysis on Sparta's connection with the Delphic Oracle, see Scott 2014: 56-7.

¹⁴ According to Parker 2002: 163 Spartans loved oracles, more perhaps than did the citizens of any other Greek state, and granted them an unusual importance in political debate. Oracles of every kind had all on occasion had their influence.

An important example of the role of Delphi on the politics is the so-called Great Rhetra of Sparta. Plutarch (*Lyc.* 6); Tyrtaeus (*fr.* 3ab Diehl), which Plutarch quotes, also says the rhetra was bestowed by Delphi, though not on Lycurgus; Wade-Gery 1958: (n.2) 55-56 thinks that it was from this fragment of Tyrtaeus that Aristotle and Plutarch got the idea that the rhetra was an oracle; but for Plutarch the word *rhetra* itself meant a god's pronouncement. The rhetra is considered to have been an oracle in origin by, e.g. Busolt and Swoboda 1926: 46; Huxley 1962: 121 n. 283; Forrest 1963: 179; cf. Oliva 1971: (n. 1) 71-2; Cartledge 1980: 100. Wade-Jery 1958: 37 (n.2), 62 denies that the rhetra was in origin an oracle; Jeffrey 1961: 147; Fontenrose 1978: 271; Lévy 1977: 88-9; Cartledge 1980: 100; Cartledge 1987: 103, 111 consider the rhetra a genuine document of the first half of the seventh century dressed up in the guise of the Delphic oracle.

¹⁵ Scott 2014: 63.

¹⁶ Several instances of a community acquiring bones in order to strengthen its political position over that of its neighbors are recorded. Other cases of bone removals are: Tisamenos' from Helice to Sparta (Paus. 7.1.8), Rhesus' from Troy to Amphipolis (Polyaenus *Strat.* 6.53), Pelops from Euboea to Olympia (Paus. 5.13.4), Hector's from Troy to Thebes (Lycoph. *Alex.* 1194-5, 1204-5; Paus. 9.18.5), Arcas' from Maenalus to Mantinea (Paus. 8.9.3-4), Minos from Sicily to Crete (Diod. 4.79, 1-2), Alcmena from Thebes to Sparta (Plut. *Mor.* 577e), Hippodameia's from Midea to Olympia (Paus. 6.20.7), Orpheus' from Libethra to Dion (Paus. 9.30.7), Aristomenes from Rhodes to Messene (Paus. 4.32.3), Hesiod's from Naupactos to Orchomenos (Paus. 9.31.6; 9.38.3) or from Ascrea to Orchomenos (*Suda* s.v. τὸ

The city of Sparta by means of transferring Orestes' bones, had taken possession of a valuable "relic". Given the huge size of Orestes' bones¹⁷, which indicate the hero's supernatural power, it can be assumed that the transfer had the effect of boosting Spartan morale. The transfer and the simultaneous erection of Orestes' tomb in the agora prove their intent to claim his origin. In this way, the Spartans invented a new myth, which, alongside with the myths of the return of the Heracleidae, built a bridge to the heroic past of the Greeks, from which the Dorians as newcomers had been excluded¹⁸. Thus, the Spartans reinvented themselves as descendants or successors of the royal house which had once reigned over the Peloponnese in the heroic era. To this royal house Menelaus had indeed also belonged; he had reigned over Sparta in a previous time and his nephew Orestes had succeeded him as a king at Sparta¹⁹.

Sparta's connection with Agamemnon can already be found in the Homeric epics. The tradition preserved in the Homeric epics seems to be reflected in the Herodotean text. The word ἐπαγαγομένουζ²⁰ indicates a process of return to Sparta. Sparta sought to deflect the resistance of Argos via the appropriation of the fundamental hero of Argos²¹, Agamemnon. For this action to be successful, legitimization needed to be drawn from the Delphic oracle. A justification for this action is required. Although Homer generally situates Agamemnon at Mykenai, a passage from *Odyssey* which describes him as running into a storm off Cape Malea, the southeastern most point in the Peloponnese²², has suggested to several commentators the existence of an alternative early tradition whereby, on his return from Troy, Agamemnon makes not for the Argolid but Lakonia. Such an earlier tradition would certainly explain why it is that, in a vain attempt to appease Achilles' wrath, Agamemnon is able to offer him seven cities between Lakonia and Messenia²³, and it may also account for rather anomalous situation in the *Catalogue of Women* where Agamemnon, rather than Menelaos, is named among those seeking the hand of Helen as some sort of "proxy-suitor"

¹⁷ Ἡσιόδειον γῆρας; Tzetz. *Vit. Hes.*; Procl. on Hes. *Works and Days* 631).

¹⁸ For the size of the bones, see Huxley 1979: 145-148.

¹⁹ Hall 1997: 56-60; Huttner 1997: 43-58.

²⁰ Welwei 2004: 223.

²¹ Hdt. 1. 67. 2.

²² In the Homeric epics, Agamemnon is located at "well-built Mykenai", though he also holds sway over "many islands and all of Argos" (Hom. *Iliad* 2.108); the *Catalogue of Women* describes him as ruling over "Argos of the broad expanse" (Hes. fr. 195 Merkelbach/West). Wathelet (1992) has shown how the word "Argos" may at different times designate the town, the Argive plain, the Peloponnese or the whole of Greece.

²³ *Od.* 4.514-20. Does this "slip" reflect a tradition that Agamemnon was actually on the way home to Lakedaimon, where perhaps he shared the kingship with Menelaos? See West 1988: 224-5. For a different interpretation see Nilsson 1932: 71-3.

²⁴ Hom. *Il.* 9. 149-153.

for his brother²⁴.

One may also wonder why the seven cities that Agamemnon promises to Achilles are in Messenia, as mentioned in the *Iliad*²⁵. The answer is that this is probably due to a reflection of a previous tradition which displayed Agamemnon as the king of Sparta or the southern part of the Peloponnese in general. In addition, in the fourth book of the *Odyssey*²⁶, when Menelaus narrates his adventures after the fall of Troy, there is a reference to the Agamemnon's correlation with the wider region of south Peloponnese. This reference might be relevant to the tradition according to which Agamemnon was also the leader of Laconia; as a result this policy places the leadership of Sparta in the Peloponnese back to Homeric times. Therefore, one could argue that this was an endeavor to appropriate an identity derived from the royal house of Agamemnon. Consequently all the above-mentioned factors served the purpose of strengthening the Spartan political supremacy over Argos.

Panhellenic poetic traditions attest the Pelopid association with Lakedaimon: Stesichoros, Simonides and Pindar all locate Orestes and his family in the neighborhood of Sparta²⁷. It seems unlikely that these poets varied the mythical topography merely to gratify one city's (supposedly) newly declared Achaian claims. Boedeker underlines that "rather than looking for *ad hoc* reasons why a given poet should associate Orestes with Sparta, it is more in keeping with the evidence to conclude that, according to a widespread tradition, not only Menelaos but other Pelopids as well were at home in Lakonia."²⁸

A text which attests this endeavor is Stesichorus' *Oresteia*. In this work, Stesichorus went considerably beyond the bare outlines of the story as sketched in the *Odyssey*, and seems to have made use of a poem by Xanthus²⁹, of whom almost nothing but this is known³⁰. Bowra interprets this work of Stesichorus in political terms. He argues that the shaping of the myth may nonetheless be largely his own and has a character which suits Spartan claims and ambitions in the early sixth century BC, when they were extending their control over Arcadia and the relics of the Argive kingdom of Pheidon. To justify itself, it revived that

²⁴ Hes. fr. 197 (Merkelbach / West).

²⁵ Hom. *Il.* 10. 144-154.

²⁶ Hom. *Od.* 4. 512-520.

²⁷ For Stesichoros (fr. 39 *PMG*) and Simonides, see schol. ap. Eur. *Or.* 46; Pind. *Pyth.* 11.16, 31-7; *Nem.* 11.34. For further testimony and discussion see Pfister 1909-12: 76-7; Nilsson 1932: 68-73; Bowra 1961: 112-15, all of whom find in these passages evidence of Sparta's attempt "to change and reshape the myths in its own favor" (Nilsson 1932: 68). Kiechle 1963: 44, however, disagrees with Bowra on the idea of a Stesichorean innovation in this matter.

²⁸ Boedeker 1993: 167.

²⁹ For further see Bowra 1961: 82.

³⁰ Athen. 12. 512f.

the house of Pelops had once reigned from Sparta over the whole of the Peloponnese. These means were used deliberately to supersede the claims of Argos, which were based on the possession of Agamemnon's capital and the heart of his kingdom, by other claims based on descent and ancient rights. A good example of its methods may be seen in its treatment of Tegea. Having failed to subdue Tegea in war, it brought it into an alliance, and part of the procedure consisted of finding the bones of Orestes at Tegea and bringing them to Sparta³¹. With the bones of Orestes in its possession, Sparta could point to its symbolic descent from Agamemnon³².

Stesichorus (and Simonides) in his *Oresteia*³³ placed the home of Agamemnon in Lacedaemon³⁴, though Homer³⁵ placed it in Mycenae³⁶. Pindar³⁷ has Agamemnon die at Amyklai while his son Orestes seems to be a Lakonian by birth³⁸. Pausanias (who follows the Homeric location) refuses to accept the local Lakonian tradition that Agamemnon's tomb was situated at Amyklai³⁹, though in fact excavations at Agia Paraskevi near Amyclai have brought to light a shrine whose inscribed dedications identify it as that of Agamemnon and Alexandra (Kassandra). The difference between the versions of Pindar and Stesichorus probably illustrates the growth of legend. Pindar is more precise in that he names not a district but a town, and Stesichorus does not seem to have reached such a point. His main concern was to detach the murdered king from Argos, and he did this by placing the palace and the murder in Lacedaemon⁴⁰. This was clai-

³¹ Hdt. 1. 68.

³² Bowra 1961: 113.

³³ On Stesichorus' work see Davies and Finglass 2014: 157-161; 482-511.

³⁴ Schol. Eur. *Or.* 46: Ὀμηρος δὲ ἐν Μυκίηναις φησὶ τὰ βασιλεία του Ἀγαμέμνονος, Στησίχορος δὲ καὶ Σιμωνίδης ἐν Λακκαϊδαίμονι.

³⁵ Hom. *Od.* 3. 304.

³⁶ Bowra 1961 argues and the transference looks like a deliberate innovation of Stesichorus. See n. 21. For Stesichorus there is indeed a tradition, suggested by the *Marmor Parium* and accepted by Bowra (1961: 107-19), that he visited Sparta; like many accounts of early Greek poets, however, this story very likely derives from passages in the poet's works that were later understood as biographical. See West 1969: 147-8, where Stesichorus *P. Oxy.* 2735.22-6 is read as a direct address by the poet to a Spartan prince; West concludes unnecessarily that Stesichorus must have performed this poem in Sparta itself. In any case we should not assume that an archaic poet would accept local innovations in a myth at the expense of his own aspirations to Panhellenic status.

³⁷ Pind. *Pyth.* 11. 32. According to Boedeker 1993: 167 Pindar's testimony at least appears unmotivated by any special relationship to Sparta; none of his victory odes is even composed for a Spartan triumph.

³⁸ Stes. fr. 39 Page; Scholiast to Euripides, *Orestes* 46; Pindar, *Pyth.* 11. 24, 47; *Nem.* 11. 44. See West 1969: 148-149; Malkin 1994: 31-32.

³⁹ Paus. 3.19.6.

⁴⁰ Bowra 1961: 113.

med to be his home, and here he must have come to his end⁴¹.

There is another important point to be made about the way Agamemnon came into play in the Spartan expansion. It was not through an appropriation of his bones but by a manipulation of myth, especially by Stesichorus, whose *Oresteia* may have helped to create a "Spartan" Agamemnon⁴². So firmly entrenched had the "Spartan" Agamemnon become by the fifth century that Pindar not only accepted this association with Lacedaemon but narrowed it down to Amyclae⁴³ and he did so for no other reason than that it had become accepted tradition by that point⁴⁴. The cult of Agamemnon that developed at Amyclae may have reflected that village's desire to promote an antiquity that belied its newcomer status in the Spartan synoikism⁴⁵.

Stesichorus in *Oresteia* called either Agamemnon or Orestes (although more probably Orestes)⁴⁶ βασιλεὺς Πλεισθενίδας, just as in the *Nostoi* he applied Πλεισθενίδας to either Menelaus or Agamemnon⁴⁷. The place of Pleisthenes in the genealogy of the House of Atreus is certainly awkward. There is no room for him in the descent Tantalus, Pelops, Atreus, Agamemnon, and it is not convincing to argue that Pleisthenes was the father of Agamemnon but died young, and so Agamemnon was called the son of Atreus⁴⁸. It looks as if Πλεισθενίδας implied some other, alternative descent for Agamemnon which was superseded by the more popular Homeric version. Ibycus, who was irresponsible in matters of mythology, calls Agamemnon both Πλεισθενίδας and Ἀτρείος παῖς⁴⁹, but that is a light-hearted acquiescence in confusion. Pleisthenes may well have been a son of Pelops and had his own place in tradition outside the Homeric scheme, but, when he appeared as the father of Agamemnon in Stesichorus' *Oresteia* it was probably because of the poet's desire to avoid any associations with Argos and the name of Atreus. The latter was not merely a discreditable ancestor; he had no standing at Sparta, and his grave was at Mycenae⁵⁰. If Spartan interests

⁴¹ Bowra 1961: 114 considers that in saying this, Stesichorus condoned and assisted the Spartan propaganda of his period.

⁴² Patterson 2010: 42.

⁴³ On Amyclae, see Cartledge 2002a: 90-91.

⁴⁴ Pind. *Pyth.* 11.31-32. See Phillips 2003: 313-314, cf. Hall 1999: 55-59.

⁴⁵ About Amyclae and its incorporation by Sparta see Cartledge 2002a: 92-93.

According to Patterson 2010: 43 what allows for such acceptance by Pindar's time would have also allowed for the other claims that the Spartans had made, and for this reason as well, Tegea would eventually have followed suit and acknowledged the basis of Sparta's claims to hegemony in the Peloponnese.

⁴⁶ Davies and Finglass 2014: 506.

⁴⁷ *P.Oxy.* 2360, col. ii. 4.

⁴⁸ Hes. fr. 98 R.

⁴⁹ Fr. 3. 31.-32 D.

⁵⁰ Paus. 2.16. 6.

demanded a glorification of Agamemnon, some other father than Atreus had to be found, and Pleisthenes supplied the need.

There are some notable incidents that indicate the significance of the Achaian identity for Sparta. Herodotos recounts how the Spartan king Kleomenes was barred from the temple of Athena on the Athenian acropolis on the grounds that it was forbidden for Dorians to enter; his reply to the priestess was that he was not a Dorian, but an Achaian⁵¹. Half a century earlier, the Spartans had “repatriated” the bones of their former Achaian king, Orestes in order to achieve victory in their long-standing dispute with Tegea⁵². According to Hall⁵³, this accords fully with the tradition that the Achaians had occupied Argos and Sparta prior to the arrival of the Dorians and that the Danaoi of Argos were local Achaians who had adopted the name of the leader Danaos⁵⁴. Before the Persian invasion of Greece, the Spartans sent an embassy to Gelon, the tyrant of Syracuse, seeking assistance. Gelon accepted, but only on the condition that he would assume the supreme command of the Greek defense, to which the Spartan envoy Syagros exclaimed, “The Pelopid Agamemnon would wail greatly if he learned that the Spartans had been robbed of hegemony by Gelon and the Syracusans”⁵⁵. The Spartan kings sometimes found it convenient to forget their descent from Heracles and to boast of their descent from Agamemnon. For this, some manipulation of tradition was indispensable and in it, Stesichorus had contributed. If the Spartans could persuade the other inhabitants of the Peloponnese that Agamemnon and Orestes had ruled in Sparta, they had done something to assert their claim to be the real descendants of the Achaean kings who had been the overlords of a united Greece⁵⁶.

Besides the fact that the Pelopids were by no means new to sixth-century Lakonia, other reasons also argue against interpreting the translation of Orestes primarily as externally directed propaganda for Spartan hegemony. First, there is no evidence to suggest that the cult of Orestes, if indeed he had a continuing cult, was directed toward outsiders⁵⁷. Then too, it is most unlikely that the Te-

⁵¹ Hdt. 5.72.3: ὦ γύναι ἀλλ’ οὐ Δωριεύς εἰμι ἀλλ’ Ἀχαιός.

⁵² Hdt. 1.67-68. See also Hooker 1989: 131; Malkin 1994: 26-32. The Spartans on more than one occasion actually used the Delphic oracle as authority for the removal of the relics of a foreign hero to Sparta, and followed up this translation by claiming the sovereignty of the country and the hero’s support in conquering it. See further Parke and Wormell 1956: I. 348.

⁵³ Hall 1997: 60.

⁵⁴ Paus. 7.1.57.

⁵⁵ Hdt. 7.159: ἦκε μέγ’ οἰμώξειε ὁ Πελοπίδης Ἀγαμέμνων πυθόμενος Σπαρτιῆτας τὴν ἡγεμονίην ἀπαραιρήσθαι ὑπὸ Γέλωνος τε καὶ Συρηκοσίων.

⁵⁶ Bowra 1961: 113.

⁵⁷ For a definition of cult, see Antonaccio 1993. Boedeker 1993: 167 refers that elsewhere Antonaccio reports a possible externally directed political meaning for the cult of Menelaos at Therapnai victory over Messenia as well as suggesting a role for the Menelaos cult in the

geans would have accepted Sparta's leadership on the grounds that it had stolen a hero's bones from them. Such relics were powerful, and a city that possessed them would not want them to fall into enemy hands⁵⁸. Had the Spartans stolen the bones of a hero they honored, the Tegeans would surely not have meekly accepted the domination of their thievish neighbors⁵⁹. But the bones of Orestes, according to Herodotus, were not even known to exist in Tegea before Lichas removed them⁶⁰. Possession of Orestes might give the Spartans the power to defeat Tegea, but there is no reason to think it would have given them a right to hegemony in the eyes of non-Spartans⁶¹.

The transfer of Orestes' bones could be seen as a part of the Spartan endeavor⁶² to connect itself with the House of Agamemnon, but this does not mean that it could lead Sparta to the leadership of Peloponnesos. Besides the fact that other poleis have ignored Sparta's supposed political or hegemonic claims based on Orestes⁶³. However, it is crucial to underline that Orestes' bones "repatriation" is not in any case to be considered as a wholly political action, setting aside the religious emotion, because this would place the fact out of its historical and social context. The "repatriation" of Orestes' bones stood for the appropriation of an identity that is dated back to a "glorious era", and, at the same time, it accommodated an identity related to the Heraclids as well⁶⁴.

context of Spartan competition with Argos in the eighth century.

⁵⁸ For such examples see Kearns 1989: 46-8; Nagy 1990: 178.

⁵⁹ Similarly, Leahy 1955: 32: the bones of Teisamenos, if "stolen" from Helike, would presumably promote "not a ready acceptance of alliance but either protestations at the sacrilege or demonstrations of the falsity of the claim."

⁶⁰ Centuries later, it is true, the Tegeans could show Pausanias an empty tomb outside their city, identifying it as the one from which Orestes had been stolen (Paus. 8.54.4), but this explanation is likely to stem from the famous story in Herodotus.

⁶¹ Boedeker 1993: 167.

⁶² Sparta with the bones could prove its relative connection with Agamemnon. Other aspects of these politics are the foundation of hero cults, the erection of monuments, and the existence of vases depicting the members of Atreidai (for the distribution of these scenes see Prag 1985), and the poems glorifying Menelaus, Agamemnon and Orestes contain important features that greatly influenced the Spartans.

⁶³ Huxley 1962: 67-8.

⁶⁴ I would like to thank Professor Daniel Ogden for his comments on a previous draft of this paper.

BIBLIOGRAPHY

- Antonaccio, C. (1993), "The Archeology of Ancestors", in C. Dougherty and L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, performance, politics*. Cambridge, 46-72.
- Boedeker, D.D. (1993), "Hero Cults and politics: The bones of Orestes." in C. Dougherty and L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, performance, politics*. Cambridge, 164-77.
- Bowra, C.M. (1961), *Greek Lyric Poetry From Alcman to Simonides*. Oxford.
- Busolt, G. and Swoboda, H. (1926), *Griechische Staatskunde i3*. Munich.
- Cartledge, P. (1980), "The peculiar position of Sparta in the development of the Greek city-state", *Proceedings of the Royal Irish Academy* 80C: 91-108.
- Cartledge, P. (1987), *Agasilaos and the Crisis of Sparta*. London and Baltimore.
- Cartledge, P. (1988), "Yes, Spartan Kings were heroized", *LCM* 13. 3., 43-44.
- Cartledge, P. (2002a 2nd ed.), *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 B.C.* London.
- Cartledge, P. (2002b), "The origins and organisation of the Peloponnesian league", in M. Whitby (ed.) *Sparta*, Edinburgh, 223-230.
- Connelly, J.B. (2007), *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*. Princeton.
- Davies, M. - Finglass, P.J. (2014), *Stesichorus: The poems*. Cambridge.
- Dickins, G. (1912), "The growth of Spartan policy", *JHS* 32: 1-42.
- Ekroth, G. (2009), "The cult of heroes" in S. Albersmeier (ed.), *Heroes: mortals and myths in ancient Greece*, Baltimore, 121-143.
- Flower, M.A. (2008), *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley and Los Angeles.
- Fontenrose, J. (1978), *The Delphic Oracle*. Berkeley, Los Angeles, California.
- Forrest, W.G. (1963), "The date of the Lykourgan reforms at Sparta", *Phoenix* 17: 157-179.
- Forrest, W.G. (1980 2nd ed.), *A History of Sparta, 950-192 B.C.* London.
- Garland, R. (1992), *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*. London.
- Hall, J.M. (1997), *Ethnic Identity in Greek Antiquity* Cambridge.
- Hall, J. M. (1999), "Beyond the *Polis*: The Multilocality of Heroes", in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult*, Stockholm, 49-59.
- Hooker, J.T. (1989), "Spartan Propaganda", in A. Powell (ed.), *Classical Sparta: Techniques Behind Her Success*. London, 122-41.

- Huttner, U. (1997), *Die politische Bedeutung der Heraklesgestalt im griechischen Herrschertum*, Historia Einzelschriften 112, Munich.
- Huxley, G. (1962) *Early Sparta*. London.
- Huxley, G. (1979), "Bones for Orestes", *GRBS* 20: 145-8.
- Huxley, G. (1983), "Herodotos on Myth and Politics in Early Sparta", *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1-16.
- Jeffery, L.H. (1961), "The pact of the First Settlers at Cyrene", *Historia* 10: 139-147.
- Jeffery, L.H. (1976), *Archaic Greece: The City-States, c. 700-500 B.C.* London.
- Jones, A.H.M. (1967), *Sparta*. Oxford.
- Kearns, E. (1989), *The Heroes of Attica*. BICS suppl. 57. London.
- Kiechle, F. (1963), *Lakonien und Sparta*. Munich.
- Leahy, D.M. (1955), "The Bones of Teisamenos", *Historia* 4: 26-38.
- Leahy, D.M. (1958), "The Spartan Defeat at Orchomenos", *Phoenix* 12: 141-65.
- Lévy, E. (1977), "La Grande Rhètra", *Ktèma* 2: 85-103.
- Le Goff, J. (1988), *Histoire et mémoire*. Paris.
- Malkin, I. (1994), *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge.
- McCauley, B.A. (1999), "Heroes and Power: The Politics of Bone Transferal", in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult*. Stockholm, 85-98.
- Morriss, I. (1993), "Poetics of Power: The Interpretation of Ritual Action in Archaic Greece", in C. Dougherty - L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, performance, politics*. Cambridge, 15-45.
- Murray, O. (1980), *Early Greece*. London and Cambridge Mass.
- Nagy, G. (1990), *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore.
- Nilsson, M. (1932), *The Mycenaean Origins of Greek Mythology*. Berkeley.
- Oliva, P. (1971), *Sparta and her social problems*. Amsterdam.
- Parke, H.W. - Wormell, D.E. (1956), *The Delphic Oracle Vol.I: The History*. Oxford.
- Parker, R. (1988), "Were Spartan kings heroized?" *LCM* 13.1: 9-10.
- Parker, R. (1996), *Athenian Religion: A History*. Oxford.
- Parker, R. (2002), "Religion in public life", in M. Whitby (ed.), *Sparta*, Routledge, 161-176.
- Patterson, L. E. (2010), *Kinship Myth in Ancient Greece*. Texas.
- Pfister, F. (1909-12), *Der Reliquienkult im Altertum*. 2 vols. Gießen: A. Topelmann. 1924. *RE* suppl. 4: 277-323. s.v. "Epiphanie".

- Phillips, D.D. (2003), “The Bones of Orestes and Spartan Foreign Policy”, in G. W. Bakewell - J. P. Sickinger (eds.), *Gestures: Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy Presented to Alan L. Boegehold*, Oxford, 301–316.
- Prag, A. (1985), *The Oresteia: iconographic and narrative tradition*. Chicago.
- Scott, M. (2014), *A History of the center of the Ancient World*. Princeton.
- Snodgrass, A. (1982), “Les origines du culte des héros dans la Grèce antique”, in Gnoli and J.-P. Vernant (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge, 107-19.
- Strogetskii, V.M. (1971), “The African and Sicilian expeditions of Dorieus”, *VDI* 117: 64-77 (in Russian).
- Tomlinson, R.A. (1992), “The Menelaion and Spartan Architecture”, in J.M. Sanders (ed.), *Φιλολόκων. Lakonian Studies in Honour of Hector Catling*, London and Athens, 247-256.
- Wade-Gery, H.T. (1954), “The Growth of the Dorian State”, *CAH* 3: 527-70.
- Wade-Gery, H.T. (1958), *Essays in Greek history*. Oxford.
- Wathelet, P. (1992), “Argos et l’Argolide dans l’épopée, spécialement dans le *Catalogue des Vaisseaux*”, in M. Piérart (ed.), *Polydidpsion Argos: Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l’état classique (BCH Supplement 22)*, Paris, 99-116.
- Welwei, K.W. (2004), “Orestes at Sparta: The Political Significance of the Grave of the Hero”, in T.J. Figueira (ed.), *Spartan Society*. Swansea, 219-230.
- West, M.L. (1969), “Stesichorus Redivivus”, *ZPE* 4: 135-49.
- West, S. (1988), “Book IV: Commentary”, in A. Heubeck, S. West, and J. B. Hainsworth (eds.), *A Commentary on Homer’s “Odyssey,”* vol. 1. Oxford, 192-245.
- Wide, S. (1893), *Lakonische Kulte*. Leipzig.

PANATENEIAS FORA DE ATENAS (Panathenaia outside Athens)

GILBERTO DA SILVA FRANCISCO (gisifran@gmail.com)
Universidade Federal de São Paulo

RESUMO - As Panateneias eram um festival relacionado ao culto da deusa Atena organizados no seio de importantes referências locais na região da Ática, o que marcou esse festival durante boa parte de sua experiência. Entretanto, a partir do período helenístico, as referências locais passaram a dividir espaço com uma ampliação de sentidos do festival, o que se materializou de várias formas, inclusive a criação de Panateneias fora da cidade de Atenas. Este texto apresenta uma discussão sobre o processo que organizou essa nova experiência das Panateneias como um fenômeno mediterrânico entre os períodos helenístico e romano.

PALAVRAS-CHAVE - Panateneias; ânforas panatenaicas; Atenas; Roma; Delos

ABSTRACT - The Panathenaia was a festival related to the cult of the goddess Athena organized on the important local references in the region of the Attica, which marked this festival during most part of its experience. However, since Hellenistic period that local references divided space with an enlargement of the meanings of the festival, in many ways, including a creation of Panathenaia outside the city of Athens. This paper presents the debate about the process that structured this new experience of the Panathenaia as a Mediterranean phenomenon in the Hellenistic and Roman times.

KEYWORDS - Panathenaia; panathenaic amphorae; Athens; Rome; Delos

As Panateneias foram festivais relacionados ao culto da deusa Atena na cidade de Atenas cuja origem remonta a um referencial local bastante forte¹. O nome remete ao sinecismo que articulou vários *deme* da Ática em torno da cidade de Atenas, à figura de Teseu e Ericônio². O prêmio que era oferecido nas competições atléticas no interior desse festival era o azeite advindo das oliveiras sagradas de Atenas, uma memória da oferta que Atena teria feito à cidade na disputa que estabelecera com Posidão pela preferência da cidade: a oliveira. Esse azeite era

¹ Para uma introdução às Panateneias, ver Neils 1992: 13-28; para uma visão detalhada de seu desenvolvimento, ver Shear 2001 (com a apresentação extensiva e comentada das fontes literárias e epigráficas). Para uma apresentação mais breve das fontes literárias sobre as Panateneias, ver Davison 1958.

² Para uma breve apresentação da discussão sobre o início e o fim do festival panatenaico, ver Francisco 2012: 90-1.

oferecido aos vencedores em grandes vasos de cerâmica chamados ânforas panatenaicas³ que apresentavam, além das provas atléticas, a figura da deusa Atena como *Promakhos* e uma inscrição tradicional que indicava a filiação do prêmio ao festival de Atenas⁴.

Em determinados períodos, o nome dos arcontes responsáveis pelo festival, assim como agonotetas e *tamiai*, também eram inseridos nesses vasos, indicando a importância dessas referências locais no festival⁵. Ainda, na própria composição das várias provas, havia um grupo delas restrito apenas à participação de cidadãos atenienses, as chamadas competições tribais. Ou seja, diferente dos festivais pan-helênicos como do Ístmo de Corinto, de Delfos, de Olímpia e de Nemeia, as Panateneias foram organizadas respondendo a um referencial local predominante. Mas, essa situação mudou bastante e um indício das transformações foi a criação de várias Panateneias fora da cidade de Atenas: na Magnésia, em Cízico, Tróia, Priene, Pérgamo, Sárdis e Rodas (ver fig. 1)⁶.



Figura 1. Mapa de localização de Panateneias no período helenístico e romano (desenho: Gilberto da Silva Francisco).

³ Para as ânforas panatenaicas ver Bentz 1998 e Francisco 2012.

⁴ Para a inscrição *thon Athenethen Athlon*, ver Francisco 2012: 119.

⁵ Para as inscrições com nomes de arcontes, agonotetas e *tamiai*, ver Francisco 2012: 261-5.

⁶ Para as Panateneias criadas em outras cidades, além de Atenas (vários locais: Ílion, Cízico, Pérgamo, Priene, Magnésia e Rodas), ver Pauly & Wissowa 1952: lxxii, xxii.

O objetivo deste texto não é apresentar detalhadamente cada uma dessas Panateneias, mas refletir sobre o contexto que permitiu esse fenômeno de ampliação de sentido do festival panatenaico que passou da articulação centrada no referencial local para uma abrangência pan-helênica; e também as consequências desse novo cenário. Dessa forma, duas questões serão perseguidas: a primeira é a compreensão de como esse fenômeno se desenvolveu (como a referência local deu espaço a um interesse que não se enquadrava no campo de significados que o festival panatenaico e seus elementos tinham em Atenas); e a outra é a extensão dessa projeção de interesse; ou seja, até onde o festival panatenaico chegou a ser utilizado como referência exterior ao universo de influência ático.

É importante considerar que as Panateneias eram festivais secundários no cenário pan-helênico até o século V a.C. Eram sim frequentadas por atletas que circulavam no âmbito dos quatro mais importantes festivais gregos, mas nas Panateneias havia um elemento crucial de atração: o azeite advindo das oliveiras sagradas, as *Moriai*⁷. Considerando as informações do primeiro quartel do século IV a.C., uma lista com as provas do festival panatenaico e a quantidade de prêmios que eles poderiam obter⁸, o vencedor da prova de corrida de quadriga obtinha cerca de 140 vasos cheios desse azeite, o que seria correspondente a aproximadamente 5 toneladas de um produto que era bem avaliado, alcançando valores de mercado em torno de quase 1700 dracmas, o que era suficiente para comprar 7 escravos de preço médio e uma ou duas casas na cidade ou várias no campo⁹. Ou seja, há que se pensar que, no festival panatenaico, havia um efetivo atrativo pecuniário que não era característico dos grandes festivais pan-helênicos.

Mas, observando algumas inscrições do final do século III e do II a.C., percebe-se que a situação mudou bastante, já que o festival passou a ser frequentado por representantes de monarquias helenísticas como reis, rainhas, príncipes e princesas atalidas e ptolomeus, cuja participação era estendida inclusive às competições tribais. Essas são as únicas listas conhecidas de vitoriosos nas Panateneias¹⁰; e, nesse contexto, indicam um forte interesse pelo festival, o que pode

⁷ Para as *Moriai*, ver Kyle 1993: 39; Hanson 1998: 145 sqq.; Hardin 2007: 122.

⁸ *Inscriptiones Graecae (IG) II² 2311*.

⁹ “Por exemplo, se o vencedor da corrida de carro vendesse todo o óleo obtido, ele poderia receber uma quantia de dinheiro equivalente a 6 anos de salários diários. Com isso, ele poderia comprar uma ampla casa na cidade ou um rebanho de ovelhas ou 15 escravos. Deveria ser notado, porém, que os vencedores nos jogos pan-helênicos, incluindo aqueles nos Jogos Olímpicos, obtinham grandes ganhos materiais, mesmo se o seu prêmio fosse apenas uma simples coroa. Pois uma vitória olímpica era seguida por tantas honras e doações da cidade natal do vencedor que sua vida poderia mudar radicalmente. Muitas cidades, por exemplo, ofereciam um montante fixo, refeições vitalícias no Prinateu, isenção de taxas, assentos honorários em todos os eventos públicos e muitos outros privilégios” (tradução minha) (Valavanis 2004: 372-5).

¹⁰ Essas inscrições apresentam 55 nomes de vitoriosos em duas provas hípicas, e se pode verificar a presença maciça de vencedores Ptolomeus e Atalidas (ou ligados a eles): em 202

ser ratificado por outras informações, como aquelas relacionadas às ânforas panatenaicas (ver fig. 2). Esses vasos eram intimamente ligados ao festival, já que eles seriam os continentes que portavam o azeite oferecido como premiação. Os dados quantitativos não são precisos, mas se pensa em números que alcançam a produção de milhares de vasos padronizados a cada Grande Panateneia. Sua produção foi iniciada no século VI a.C. e durou até o século I a.C.; cessando muito antes do término do festival que teria sido extinto entre o final do século IV e o início do século V d.C. E essas informações nos proporcionam muitas direções interessantes para se pensar nos significados das Panateneias.

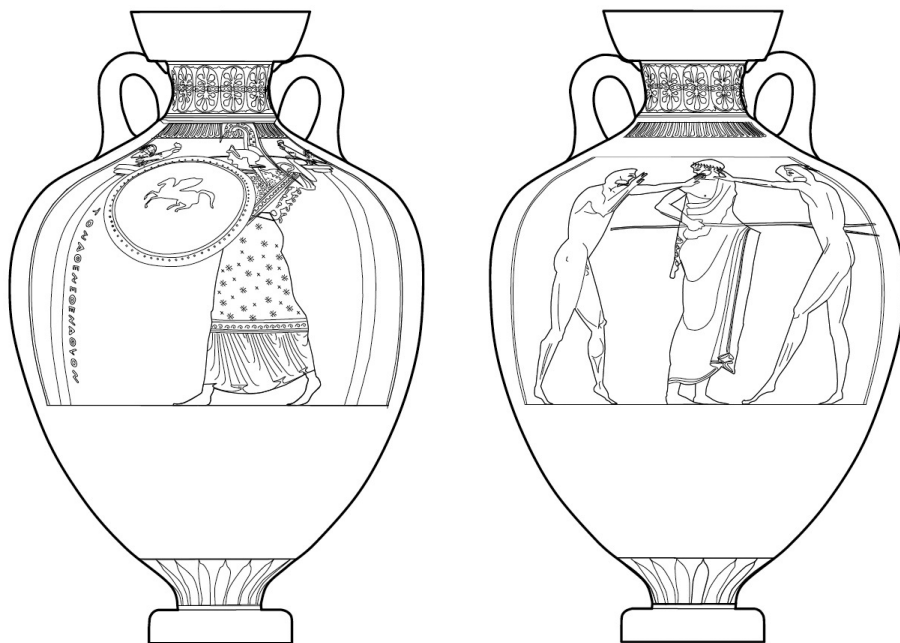


Figura 2. Ânfora panatenaica, “próximo” do Pintor de Cleofrades, c. 500-480, Toledo (Ohio), Museu de Arte de Toledo, inv.: 1961.24 (desenho: Gilberto da Silva Francisco).

a.C. (*IG II2 2313*), Zeuxo, Eucratéia e Hermione (?), filhas de Polícrates de Argos, um ministro dos Ptolomeus; e em 198 a.C., Polícrates de Argos, Zeuxo de Cirente (sua esposa); em 182 a.C. (*IG II2 2314*), príncipe Átalo, rei Eumenes, príncipe Filetairo, príncipe Atenaio e Hermione (filha de Polícrates); em 170 a.C. (*Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG) XLI 115*), Irene de Alexandria, Olímpio de Esparta (cujo irmão estava a serviço de Ptolomeu VI), rei Eumenes e o príncipe Átalo; e em 162 a.C., Agatocléia (filha de um embaixador ptolomaico), rainha Cleópatra II, rei Eumenes e rei Ptolomeu VI; em 158 a.C. (*IG II2 2316*), príncipe Mastanabal da Numídia e o rei Ptolomeu VI; e em 150 ou 146 a.C. (*IG II2 2317*) Rei Alexandre (Balas)? – Ver Tracy 1991: 144-5.

Entre os séculos VI e V a.C., a produção de ânforas panatenaicas foi um fenômeno praticamente local; ou seja, respondia à criação ática e conectada quase exclusivamente ao festival panatenaico. Havia, assim, além da produção desses vasos que portavam o azeite panatenaico, vasos relacionados como ânforas pseudo-panatenaicas, miniaturas, ânforas de tipo panatenaico em figuras vermelhas, entre outros (ver fig. 3). Todas essas criações compunham um repertório basicamente ático de produção ceramista que foi em certa medida ampliado, e as primeiras projeções exteriores foram feitas na Magna Grécia. Por exemplo, no século V a.C., na oficina do Pintor de Pisticci de Metaponto (ver fig. 4), criou-se uma réplica de ânforas panatenaicas, um fato completamente novo até então; que foi ratificado com uma produção mais generalizada em oficinas da Magna Grécia de vasos de tipo panatenaicos com função aparentemente funerária¹¹.



Figura 3. Ânforas de tipo panatenaico (da esquerda para a direita): ânfora pseudo-panatenaica, c. 540 a.C., Tampa 86.24; Miniatura de ânfora panatenaica, Grupo de Bulas, c. 400-380 a.C., Louvre CA 2930; Ânfora de tipo panatenaico em figuras vermelhas, c. 490 a.C., Munich 2313; Ânfora de tipo panatenaico ápula, c. 325-300 a.C., Louvre K 86; Ânfora de tipo panatenaico da Magna Grécia, c. 300-280 a.C., Vicenza F.G.-00428A; ânfora de tipo panatenaico em fundo branco, século II a.C., Atenas, Ágora P8522 (desenho: Gilberto da Silva Francisco).

¹¹ Para as ânforas de tipo panatenaico produzidas na Magna Grécia, ver Cambitoglou & Chamay 1997: 342; para a “ânfora panatenaica” do Pintor de Pisticci, ver Denoyelle 1997.

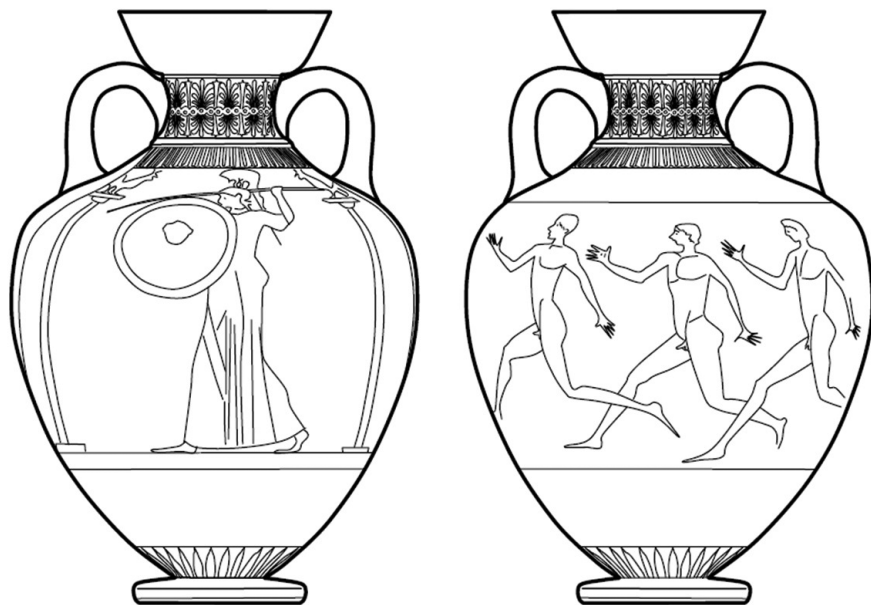


Figura 4. Ânfora de tipo panatenaico, c. 440-410 a.C., atribuídas ao Pintor de Pisticci, Metaponto 310.897 (desenho: Gilberto da Silva Francisco).

Pensando no repertório de figuras de ânforas panatenaicas, a situação parece a mesma: no século VI a.C., na Ática, aparecem poucas figuras na iconografia vascular, o que é consistentemente ampliado a partir do século V a.C., época que aparecem várias figuras de ânforas panatenaicas em vasos de figuras vermelhas, geralmente conectadas ao ideário atlético. Entretanto, já no século V a.C. percebe-se que as figuras de ânforas como as panatenaicas começam a aparecer nas oficinas da Magna Grécia. Nesses casos, é preciso considerar a forte conexão entre as oficinas áticas e as italiotas. Por exemplo, o citado Pintor de Pisticci, produtor de uma réplica de ânforas panatenaica, é situado em um debate sobre sua origem: se ele era um artesão ático que imigrara para Metaponto ou se era um artesão italiota que teria aprendido seu ofício com artesãos áticos, ou altamente influenciado por estes; o que indica claramente a proximidade dessas oficinas¹².

Entretanto, a partir do século IV a.C., a situação muda bastante: não apenas a produção ática ou aquela muito ligada a ela passa a produzir vasos e figuras inspirados nas ânforas panatenaicas, mas esse tipo passa a aparecer em vários outros contextos. Vasos inspirados nas ânforas panatenaicas, chamados de ânforas agonísticas, foram produzidos em Olbia, Éfeso, Rodes e Alexandria (ver fig. 5). No caso de Rodes, há a conjunção de elementos interessantes para pensar nessa

¹² Para o debate, ver Denoyelle op. cit.

situação. A cidade também instituiu uma Panateneia própria e criou ânforas agonísticas muito próximas das ânforas panatenaicas em pleno século IV a.C.; por exemplo, com a técnica de figuras negras que, naquela época, tinha um uso bem restrito (ver fig. 6). Assim, Rodes teve uma Panateneia própria com ânforas “panatenaicas” próprias. Além disso, há notícias de que artesãos ceramistas áticos teriam imigrado para Rodes nesse mesmo período, o que sugere que tal produção tenha sido relacionada à sua influência. E, completando o quadro da complexidade do caso, é preciso notar que, apesar das referências explícitas ao festival ático, em Rodes, as ânforas traziam a figura da divindade políade Hélios e não Atena¹³.



Figura 5. Mapa de localização das cidades que produziram ânforas agonísticas (desenho: Gilberto da Silva Francisco).

¹³ Para a apresentação dessas referências às ânforas panatenaicas, ver Valavanis 2001 e Francisco 2012: 121-30. Para os vasos de Rodes e a possibilidade de terem sido produzidos por ceramistas áticos imigrantes, ver Francisco 2012: 94.



Figura 6. Fragmentos de ânfora agonística de Rodes, século IV-III a.C. (desenho: Gilberto da Silva Francisco).

Considerando tais informações, pode-se pensar nas consequências desse novo cenário. O primeiro elemento a ser indicado é a apropriação do festival em contexto romano. Para tanto, é importante notar que a situação das Panateneias quando Atenas foi dominada pelos romanos foi de ampla projeção, quase uma continuação do destaque que o festival vinha ganhando desde o período helenístico. Por exemplo, em 39 a.C., aparece pela primeira vez a figura do deus Dioniso na cunhagem de moedas atenienses, o que estava muito provavelmente ligado à presença de Marco Antônio em Atenas nesse período¹⁴. Ele, que já era relacionado ao deus Osíris no Egito¹⁵, em Atenas, recebeu o título de “deus Antônio, o novo Dioniso”, coerente como a aproximação feita entre Dioniso e Marco Antonio em Éfeso e em Samos. Marco Antônio teve também seu nome associado à Panatenéia de 38 a.C., que foi chamada de “Antonéia”¹⁶. E, ainda, há relatos de que os atenienses ofereceram a Marco Antônio a própria deusa Atena como noiva, pela qual ele teria disposto um dote de um ou seis milhões de dracmas¹⁷.

¹⁴ Habicht 1997: 362, n. 105.

¹⁵ Earl 1980: 168.

¹⁶ *Antoniaia*, IG II 1043.22-3. Para Marco Antônio como o “novo Dioniso” e para as “Antonéias”, ver Taylor 1931: 122; Earl 1980: 168; Fishwick 1987: 48; Habicht 1997: 362; Brenk 1998: 162-9; Gurval 1998: 93 e Venning & Drinkwater 2011: 321. Ver Hurwit 1999: 358, n. 20; para uma estátua de Dioniso ou Marco Antônio vestido como o deus Dioniso erigida na Acrópole de Atenas e que caiu no teatro de Dioniso durante uma tempestade (Plutarco, *Vida de Antonio* 60 e Dion Cássio, 50.15).

¹⁷ Habicht 1997: 362, n. 105 (com bibliografia).

Esse tipo de envolvimento de importantes lideranças políticas que encontrava base na experiência de participação em níveis variados (desde diretivas políticas relacionadas ao festival até a participação nele) no período helenístico se consolidaria no período romano. A experiência de Marco Antônio encontraria continuidade, e a ação do imperador Domiciano, por exemplo, é emblemática. Dion Cássio diz que ele venerava Atena acima de todos os outros deuses e, nas Panateneias de Minerva, ela recebia uma pompa especial¹⁸. A descrição do interesse desse imperador por Atena é ratificada por sua inserção no quadro político ligado à organização do festival: Domiciano foi o primeiro imperador romano a se tornar arconte epônimo em Atenas. Seu arcontado, de 84/5 d.C., foi provavelmente no ano de uma Grande Panateneia, conforme indica a *IG II*² 1996¹⁹, iniciando-se, assim, uma prática política retomada por outros imperadores: Adriano (século II d.C.), Cômodo (século II d.C.) e Galeano (século III d.C.) e, nesse sentido, a própria figura do imperador romano é associada à do arconte por Aelius Aristides, na sua “Oração romana” (século II d.C.); não um simples arconte, mas um “grande arconte”, comparado a Péricles²⁰.

Ou seja, assim como havia políticos relacionados a realzas helenísticas que foram arcontes em Atenas, os imperadores Domiciano, Adriano, Cômodo e Galeano também o foram. Domiciano chegou a cunhar moedas com a figura de Minerva promaquéia parecida com à Atena das ânforas panatenaicas, o que já era feito desde o período helenístico em cunhagens da Sicília, Alexandria, Macedônia, Faselis, Cílica e em alguns reinos indo-gregos como aqueles da região da Bácia. E, mais que isso, o imperador Adriano alçou o festival panatenaico ao quadro dos quatro mais importantes do império, conjuntamente às Adrianeias, Panelênias e Olimpiéias; e, ratificando o destaque que o festival já vinha obtendo desde o período helenístico, ele passou a contar os anos como “panatenaicos” e não apenas “olímpicos”²¹.

Nesse sentido, há um exemplo relacionado ao imperador Augusto que indica claramente a mudança de significado do festival como algo de contornos pan-helênicos. Dion Cassio (*História Romana*, 54.28.3) comenta que esse imperador teria participado de uma Panateneia, pouco antes da morte de Agripa, na qual ele teria patrocinado alguns gladiadores. Durante muito tempo, essa passagem serviu como base para alguns autores pensarem na inserção de Augusto no festival panatenaico, o que vem sendo ampalemente revisto, já que há certas incongruências nessas informações.

A primeira delas é cronológica: Agripa morreu em março do ano 12 a.C., incompatível com a cronologia das Grandes Panateneias, que ocorrem no ano 14

¹⁸ Habicht 1994: 262.

¹⁹ Temporini & Haase 1979: 384.

²⁰ Temporini & Haase 1979: 1255.

²¹ Kelly 2006: 64.

ou 10 a.C., mas não no ano 12. Ainda, não há notícias da participação de gladiadores nas Panateneias, o que indica que tal informação não seja coerente com tal festival. E, considerando isso, a direção da interpretação parece bem diferente. É preciso lembrar que Dion Cássio escreve em grego, e a partir do léxico dessa língua, aparentemente, ele se refere a um festival romano chamado *Quinquatria* ou *Quinquatrus*, relacionado ao culto de Minerva.

Assim, dado a aproximação de Minerva e Atena, no texto em grego, o autor teria utilizado o nome do festival em grego que não tinha mais uma ligação exclusiva com Atenas. Como visto, desde o período helenístico, o nome Panateneia fora utilizado para descrever festivais diversos. Isso parece bastante viável, já que a cronologia da *Quintatria* é coerente com o referencial cronológico, o ano de 12 a.C., e nela havia a participação de gladiadores²². Ou seja, um claro exemplo de como o nome Panateneia tinha ganhado um significado bastante elástico desde o período helenístico, o que se manteve no início do principado romano.

Por fim, há um outro exemplo que indica a mesma elasticidade – as referências às ânforas panatenaicas em Delos. Há dois contextos básicos que apresentam citações às ânforas panatenaicas ali: alguns mosaicos de casas luxuosas (especificamente, a *Maison des Masques* e a *Maison du Trident*) e algumas pinturas parietais relacionadas aos Competaliastas (ver fig. 7)²³. No primeiro caso, há uma complexa trama que aparentemente apresenta o itinerário de um vencedor no festival panatenaico em Atenas, que teria obtido ânforas panatenaicas mediante sua vitória em corrida de carro, a imobilização desses vasos no santuário de Hércules em Reneia²⁴, e a cristalização da referência à vitória no mosaico em sua casa em Delos; o que é uma trajetória possível, mas não precisamente comprovada. Haveria, nesse caso, um componente da elite mobilizando uma referência às ânforas panatenaicas. No segundo caso, há a citação de ânforas panatenaicas em contexto específico: o repertório da premiação das *Compitalia*, o festival dos Competaliastas em Delos (uma associação de escravos e libertos romanos), em homenagem aos *Lares Compitalia*. Assim, em um caso, a mobilização feita por membros da elite e, no outro, por escravos e libertos.

Joseph Chamonard, importante arqueólogo da École Française d'Athènes que se dedicou profundamente às pesquisas arqueológicas de Delos, na sua pu-

²² Para o problema da “Panateneia” a qual teria participado Augusto, ver Habicht 1991: 226 e 1994: 261 e Stern 2006: 180, n. 96 (com bibliografia).

²³ Para a *Maison des Masques*, ver Bruneau & Ducat 2005: 293-5 (com bibliografia); para os mosaicos dessa casa, ver Chamonard 1933: 368, pr. VIII e IX. Para os mosaicos de Delos, ver Bruneau 1972. Para a *Maison du Trident*, ver Bruneau & Ducat 2005: 301-3 (com bibliografia). Para a situação geográfica desses edifícios, ver Bruneau & Ducat 2005 (dépliant VII). Para as pinturas relacionadas às habitações dos Competaliastas em Delos, ver Chamonard 1933: 36-7 e Meneses & Sarian 1973: 99. Para as *Compitalia* em Delos, ver Hasenohr 2003.

²⁴ Para o Santuário de Hércules, ver Bruneau & Ducat 2005: 321 (com bibliografia).

blicação “Les mosaïques de la Maison des Masques”, da série *Exploration Archéologique de Délos*, de 1933, apresenta uma clara distinção entre esses dois repertórios. Sobre as pinturas dos Competaliastas, ele diz que elas são inseridas em “comemorações populares que não tinham nada em comum com os grandes jogos gregos. Os lutadores que delas participavam, amadores ou profissionais, ou mesmo simples escravos da casa, não tinham nada dos grandes campeões das competições panelênicas” (tradução nossa).

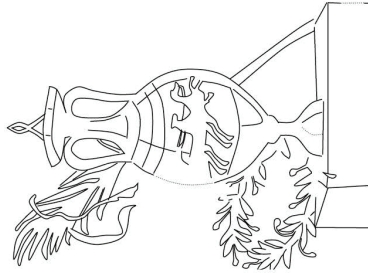


Figura 7. Delos: (esquerda) dois painéis de habitações relacionadas aos Competaliastas; (direita) mosaico da Casa do Tridente (Maison du Tridente), séc. II a.C. (desenho: Gilberto da Silva Francisco).

Ora, há uma clara tentativa de distinção sobretudo social do significado das referências às ânforas panatenaicas, o que não se sustenta se considerarmos a própria materialidade dessas figuras: elas aparecem situadas no seio de um repertório relacionado à vitória, associadas a palmas, coroas vegetais, fitas etc. (ver fig. 8). Aparentemente, o que se observa nesses exemplos de Delos é o resultado de uma ampla projeção do festival panatenaico e de seus símbolos, que já poderiam ser incluídos no repertório de atletas renomados ou de escravos; ou seja, um exemplo que não se sustenta a partir da ideia de exclusividade.



Figura 8. Figuras de ânforas panatenaicas em Delos (desenho: Gilberto da Silva Francisco).

BIBLIOGRAFIA

- Bentz, M. (1998), “Panathenaïsche preisamphoren: eine athenische Vasengattung ind ihre Function vom 6.4. jahrhundert v. Chr.” *Antike Kunst* Beiheft 18. Basel: Vereinigungder Freunde antiker Kunst.
- Brenk, F. E. (1998), “*Relighting the souls: studies in Plutarch*”, in *Greek literature, religion, and philosophy, and in the New Testament background*. Franz Steiner Verlag.
- Bruneau, Ph. (1972), *Les mosaïques*. EAD XXIX. Paris.

- Bruneau, Ph & Ducat, J. (2005, 4^a ed.) *Guide de Délos*. Paris.
- Cambitoglou, A. & Chamay, J. (1997), *Céramique de Grand Grèce. La collection de fragments Herbert A. Cabn*. Zürich.
- Chamonnard, J. (1933), *Les mosaïques de la maison des masques*. EAD, XIV, Paris.
- Davison, J. A. (1958), “Notes on the Panathenaia”, *JHS* 78: 23-42.
- Denoyelle, M. (1997), “Attic or non-Attic?: The case of the Pisticci Painter”, in J. H. Oakley, O. Palagia, & W. Coulson, (orgs.) *Athenian potters and painters: the conference proceedings*. Oxford, p. 395-405.
- Earl, D. C. (1980), *The age of Augustus*. Exeter.
- Fishwick, D. (1987), *The imperial cult in the latin west: studies in the ruler cult of the western provinces of the roman empire*. 1, Volume 1. Leiden.
- Francisco, G. da S. (2012), *Panatenais. Tradição, permanência e derivação*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.
- Gurval, R. A. (1998), *Actium and Augustus: The Politics and Emotions of Civil War*. Detroit.
- Habicht, C. (1991), “Was Augustus a Visitor at the Panathenaia?”, *Classical Philology* 86.3: 226-8.
- Habicht, C. (1994), *Athen in hellenistischer Zeit.: Beiträge zu Politik, Gesellschaft und Kultur*. C.H. Beck.
- Habicht, C. (1997), *Athen: die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*. Harvard.
- Hanson, V. D. (1998), *Warfare and Agriculture in Classical Greece*. Los Angeles.
- Harding, Ph. (2007), *The Story of Athens: The Fragments of the Local Chronicles of Attika*. London - New York.
- Hasenohr, C. (2003), “Les Compitalia à Délos”, *BCH* 127: 167-249.
- Hurwit, J. M. (1999), *The Athenian Acropolis: History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*. Cambridge.
- Kelly, Ch. (2006), *The Roman Empire: A Very Short Introduction*. Oxford.
- Kyle, D. G. (1993), *Athletics in Ancient Athens*. Leiden.
- Meneses, U. T. B. & Sarian, H. (1973) “Nouvelles peintures liturgiques de Délos”. *BCH* sup. 1: 77-109.
- Neils, J. (ed.) (1992), *Goddess and polis. The panathenaic festival in ancient Athens*. New Jersey.
- Pauly, A. F. Von & Wissowa, G. (1952), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, Volume 21. J. B. Metzler.
- Shear, J. L. (2001), *Polis and Panathenaia: the history and development of Athena's festival*. Michigan.

- Stern, G. (2006), *Women, children, and senators on the Ara Pacis Augustae: A study of Augustus' vision of a new world order in 13 BC*. Berkeley.
- Taylor, L. R. (1931), *The divinity of the Roman emperor*. Randburg.
- Temporini, H. & Haase, W. (1979) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Walter de Gruyter.
- Tracy, S. V. (1991), "The panathenaic festival and games: an epigraphical inquiry." *Nikephoros* 4: 133-53.
- Valavanis, P. (2001), "Panathenäische amphoren auf monumenten spätklassischer, hellenistischer um römischer zeit. " in M. Bentz, & N. Eschbach, (orgs.) *Panathenaika. Symposion zu den Panathenäischen Preisamphoren Raouishholzhausen 25.11. – 29.11.1998*. Mainz: Verlag Philipp Von Zabern, p. 165-74.
- Valavanis, P. (2004), *Games and Sanctuaries in Ancient Greece. Olympia, Delphi, Isthmia, Nemea, Athens*. Los Angeles.
- Venning, Th. & Drinkwater, J. (2011), *A Chronology of the Roman Empire*. New York.

**A PALAVRA DITA NA CULTURA RELIGIOSA ROMANA:
O PAPEL DA TRADIÇÃO ORAL NA PERSPECTIVA ESPECÍFICA DE UMA
HISTÓRIA COMPARADA DAS RELIGIÕES**

(The spoken word in Roman religious culture: the role of orality in the
perspective of a comparative study of religion)

PEDRO BRAGA FALCÃO (pedrobragafalcao@hotmail.com)
Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia / CEC

RESUMO - Numa cultura em que não existe propriamente um texto sagrado, o papel da palavra e da oralidade na transmissão da cultura religiosa adquire um significado particular, quando comparado com outras tradições, como a cristã, a muçulmana ou mesmo hindu. Neste texto abordamos o papel da palavra dita naquilo a que se convencionou chamar “Religião Romana”. Depois de teorizar o conceito de “oralidade” no contexto religioso romano, procura-se fazer um paralelismo com outras culturas religiosas em que a palavra dita e “herdada” ocupa um lugar cimeiro, como é caso da religião tradicional japonesa, o xintoísmo. Desenhando um breve esquema dos vários pontos em comum entre as duas tradições religiosas, tecemos algumas breves reflexões sobre o papel da oralidade na religião “pessoal” do homem comum romano. Estuda-se igualmente, sob a perspectiva específica de uma história comparada das religiões, em que medida a palavra proferida com recurso a uma tradição ancestral e predominantemente oral caracteriza a relação que o homem estabelece com o divino, particularmente naquilo a que Ninian Smart apelida de “dimensão experiencial” da religião.

PALAVRAS-CHAVE - religião romana; história comparada das religiões; xintoísmo; oralidade; palavra dita

ABSTRACT - In a culture where there is no such thing as a holy book, spoken word and orality play a special role in the transmission of religious culture, when compared with other traditions, such as the Christian, Muslim, or even Hindu. In this text we study the role of the spoken word in the so-called “Roman Religion”. We characterise the concept of “orality” in Roman religious context and we try to draw a parallel with other religious cultures in which the spoken or “inherited” word is a main feature. We take a particular look at the Japanese traditional religion, *Shinto* and set up a short scheme of the many contact points between the two religious traditions. We propose a reflection on the role orality may have played in the “personal” religion of the common Roman. We also study, from the specific perspective of a comparative history of religions, to what extent the spoken word characterizes the relationship man establishes with the divine, particularly in what Ninian Smart calls the “experiential dimension” of religion.

KEYWORDS - Roman religion; comparative history of religions; *Shinto*; orality; spoken word

O facto de aquilo a que podemos chamar “religião romana”, ou com mais rigor, “as religiões de Roma” nos terem chegado, em larga medida, quer através da escrita (seja em testemunhos de cariz literário, sejam em inscrições), quer do silêncio dos documentos que a Arqueologia revela, é um primeiro motivo óbvio para que o tema da oralidade ou da palavra pronunciada seja aparentemente negligenciado no tratamento que tem vindo a ser dado sobre o fenómeno religioso romano. Por exemplo, Beard, North e Price, no livro de referência *Religions of Rome: A History*¹ o termo “oralidade” ou “oral” não é referido uma única vez, assim como em *A Companion to Roman Religion*, editado por Jörg Rüpke, outro nome importante na investigação actual sobre religião romana, o termo “oralidade” nunca assoma, e apenas um dos seus contribuidores refere pontualmente o termo “oral”². Um volume recente dedicado ao tema - pelo menos a julgar pelo seu título *Sacred words: orality, literacy and religion*³ - é particularmente decepcionante, quando atentamos no facto de o tema da oralidade ser centrado quase exclusivamente no ambiente grego, em particular na tradição épica, e os artigos sobre temas exclusivamente romanos fugirem na sua larga maioria do tema da “oralidade”, exceptuando talvez um artigo sobre Tito Lívio de Vanessa Berger⁴.

Paradoxalmente, é várias vezes apontado e referido o facto de à cultura clássica - quer a romana, quer a grega - faltar um livro sagrado de referência, como os Judeus têm uma Torá, os Cristãos uma Bíblia, as tradições religiosas indianas os Vedas, ou a tradição budista os seus Tripitaka, para citar apenas aquelas que se costumam apontar como as grandes religiões do mundo. Tentativas há de estabelecer os poemas homéricos como o mais próximo que temos no mundo antigo de um livro sagrado⁵, mas devemos sempre fazer as devidas ressalvas para as dificuldades de se tentar estabelecer uma teologia a partir de um poema que não é religioso na sua essência, mas épico. No contexto romano, talvez possamos referir os *Livros Sibílicos* ou os *Annales Maximi* (sobre os quais, na realidade, pouco sabemos⁶) como o mais próximo que teremos de um texto

¹ Beard, North, and Price 1998.

² Numa referência ainda assim ao facto de os poetas augustanos confiarem no futuro brilhante de Roma tendo em conta as profecias orais da Sibila (Egelhaaf-Gaiser, 2011, 217).

³ Lardinoi, Josine, and Van der Poel 2011.

⁴ Berger 2011: 311–327. A autora, no entanto, acaba por nos oferecer um panorama da importância do discurso falado na obra do historiador, particularmente no contexto religioso, pois não é, nem pretende ser, um texto sobre o papel da oralidade na tradição religiosa romana, tendo em conta o testemunho do autor romano.

⁵ Aquilo que Burkert considera ser “the spell of Homer”: “only an authority could create order amid such a confusion of traditions. The authority to whom the Greeks appealed was the poetry of Hesiod and, above all, of Homer. The spiritual unity of the Greeks was founded and upheld by poetry” (Burkert 1985, 119 e ss.).

⁶ Cf. Rodriguez-Mayorgas (2011, 235–254).

sagrado; a sua importância, porém, não é comparável ao peso e autoridade que os textos sagrados assumem em outras culturas religiosas, particularmente na esfera do individual, e não do social, que é a principal preocupação deste estudo. Isto deve-se à natureza predominantemente oracular ou factual destes textos; não são de carácter narrativo ou teologal, nem equiparáveis à noção de *śruti*, se atentarmos nas tradições religiosas hindus. Por outro lado, não parecem ser uma referência quotidiana na experiência religiosa romana; por exemplo, o *Mahabharata*, sendo ainda assim uma epopeia, em particular o seu *Bagavagbīta*, tem uma presença fundamental no quotidiano do *sanātana dharma*⁷, algo que atesta a sua centralidade na vivência desta cultura.

Da mesma forma que se há-de admitir que a nível social, material, social, político, enfim, a todos os níveis, a religião permeava a *Vrbs*⁸, não há grande discussão em torno da premissa de que a religião em Roma não assentava primordialmente num conjunto de textos de carácter religioso que a orientasse, conduzisse ou legitimasse, mas sim numa ortopraxis, numa correcção ritual. Se não é uma cultura religiosa baseada num texto escrito, é de supor que ela se baseie num outro meio, num outro veículo. Esse outro veículo não pode ser senão a palavra dita, a tradição entregue de geração em geração, por um lado, e a imitação e repetição de gestos de significado numinoso, por outro. Mesmo um dos poucos relatos religiosos escritos que nos chegaram de Roma, o dos *Fratres Arvales*, prova como os próprios rituais praticados por este *collegium* variaram extraordinariamente ao longo dos tempos, mas mais importantemente, como ressalva Rodriguez-Mayorgas⁹, sublinhe-se que o facto de terem sido passados a escrito não obrigava a uma fossilização do ritual; por outras palavras, a palavra escrita não tinha legitimidade absoluta sobre o próprio rito, e parece que a passagem a escrito do relato das hierofanias era um rito em si, concebido para dar força ao que fora realizado na esfera do sagrado¹⁰.

Discutir, porém, o papel da oralidade nas tradições religiosas romanas não é tarefa fácil, e envolve uma teorização acerca do próprio conceito de oralidade no contexto religioso, assim como uma atenção diligente a outras tradições religiosas que partilham algumas das suas características. O método comparativo poderá levar a equívocos - muitas vezes um mesmo gesto em duas religiões pode ter interpretações completamente distintas ou mesmo antagónicas - mas como

⁷ Sobre o tema, cf. Brockington (2003, 126 e s.).

⁸ Como resume Rüpke, “religious practices formed part of the cultural practices of nearly every realm of daily life. Banqueting usually followed sacrifice (...) and building a house or starting a journey implied small sacrifices and prayers, as did meetings of the senate, parades, or warfare. Religion, hence, was not confined to temples and festivals; it permeated, to repeat this point, all areas of society” (Rüpke 2011, 5).

⁹ Rodriguez-Mayorgas 2011, 246 e s.

¹⁰ Cf. igualmente o artigo de M. Beard (1985, 114–162).

Paul Roscoe¹¹ muito bem sublinha, a questão é seguramente metodológica, e não se prende tanto com a pertinência de uma análise desta natureza, mas sim com a forma e o rigor com que se comparam elementos comuns ou contrastantes nas diversas tradições religiosas.

Dada a complexidade da questão e o carácter necessariamente breve desta reflexão, não podemos aqui lançar senão as premissas do que seria um estudo desta natureza centrado na questão romana¹². Primeiro que tudo, uma questão se coloca: até que ponto a cultura romana é aquilo a que podemos chamar uma cultura oral? Aqui, teremos necessariamente de estabelecer um período temporal em análise, e centraremos as nossas reflexões em torno do período que data entre os tempos finais da República e o início do principado, procurando assim evitar ao máximo o tema do “culto imperial”, algo que tornaria ainda mais complexo o debate em torno daquilo que está mais dentro da esfera experiencial ou individual, como procuramos fazer neste texto, por oposição a uma dimensão mais social ou política da religião, isto se optarmos por falar em termos de “dimensões do religioso” em detrimento de uma impossível definição de “religião”¹³, como foi proposto, por exemplo, por Ninian Smart¹⁴.

¹¹ Roscoe 2009: 25–46.

¹² No domínio da antropologia da Roma antiga, um notável trabalho sobre a oralidade tem vindo a ser feito, particularmente por Maurizio Bettini. Por exemplo, em *Voci. Antropologia sonora del mondo antico* (2008a), o autor descreve de forma consistente e documentalmente sustentada a “paisagem sonora” de Roma, sublinhando até que ponto esta diferia do nosso moderno ambiente acústico; a discussão, porém, é centrada mais especificamente na relação entre as vozes dos animais e os homens. No decurso da sua investigação aliás, o estudioso aborda por vezes de forma mais ou menos focada a questão religiosa (2008b, 2013), e o seu trabalho é, com certeza, uma base inestimável para uma futura discussão orientada exclusivamente para as religiões de Roma, que nos parece ainda por encetar, particularmente em relação àquilo que neste texto designamos por “religião pessoal”.

¹³ O próprio termo *religio*, como se sabe, é extremamente ambíguo. Em Roma, um historiador das religiões arriscar-se-ia a ouvir uma frase como “é “religião” que o sacerdote (*flamen*) de Júpiter seja levado a cavalo”(Gel. 10.15.3) ou “Mário não teve a “religião” (*religio*) de não matar Glúcia” (Cic. *Cat.* 3, 15), ou “pensa-se que essas árvores inférteis/infelizes foram condenadas pela não observância de uma “religião” (*religio*), e nunca florescem nem dão fruto” (Plin. *Nat.* 16.108), ou “uma manifestação divina (*religio*) indicou-me um caminho favorável” (Verg. *Aen.* 3.363), ou ainda “é desejo amar a mulher enquanto viva, quando morta é “religião” (*religio*)” (Stat. *Silv.* 5, pr.). Nem a etimologia é segura; tanto poderá provir de *relegere* (cf. Cic. *De nat. deor.* II.72) ou de *religare* (Lactâncio, *Div.* 4. 28).

¹⁴ Smart 1996: 1971. Embora outros autores, e mais recentes, tenham optado por esta estratégia, a hipótese de Ninian Smart, que data da década de sessenta do século passado, continua a ser sedutora não só pela sua simplicidade, como pela sua versatilidade. De facto, acentuando uma ou outra dimensão, é bastante improvável encontrar uma religião que não tenha senão todas, pelo menos várias destas dimensões, de que o autor nos fala no seu *The Religious Experience of Mankind* (1971): a dimensão ritual, a mítica ou narrativa, a doutrinal, a ética ou moral, a social e a experiencial. A estas dimensões, numa obra posterior dedicada exclusivamente ao tema, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (1996), o estudioso acrescentou uma última, a material.

Partindo de Walter J. Ong, no seu influente *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (1982) não podemos naturalmente classificar a cultura romana como exclusivamente oral; não estamos perante aquilo a que o estudioso denomina de “primary orality”, mas sim perante uma cultura em que a escrita é conhecida, mas a larga maioria é iletrada – a que o autor chama “residual orality”. Mas pensemos em que consistia esta “oralidade residual”: segundo as estimativas de Harris¹⁵, apenas entre 1% a 2% dos habitantes no final do séc. III a.C. sabia ler e escrever, seguramente abaixo dos 10%, e cerca de dois séculos depois, um cidadão romano normal poderia perfeitamente cumprir as suas obrigações e gozar dos seus privilégios sem saber ler ou escrever¹⁶. Mesmo tendo em conta as rápidas transformações culturais do período médio e final da República, sabemos que a literacia era um privilégio das classes mais ricas, necessariamente minoritárias, sendo a larguíssima maioria da população analfabeta. Basta, aliás, considerar o facto de muito raramente nos terem chegado notícias de as mulheres saberem ler ou escrever – mesmo nas classes mais altas – para de uma penada eliminarmos praticamente metade da população, e se atentarmos nas comunidades rurais e mais afastadas da civilização e sofisticação de uma *Vrbs*, teremos uma ideia mais definida sobre quem se dirigia, na esmagadora maioria, aos deuses.

Não nos podemos, pois, esquecer de que se aquilo que nos chegou da religião romana foi fundamentalmente o que as elites fizeram e disseram, ritualmente falando, e da mesma forma que não podemos estudar as tradições religiosas hindus exclusivamente a partir dos *Upanisades* e temos de ter atenção a formas mais populares de *bhakti*, assim também não podemos obliterar e esquecer a religiosidade da quase totalidade da população romana, por mais difícil que seja esse estudo, dada a escassez de documentos. Seria o mesmo que afirmar, a partir de formas mais filosóficas e meditativas de Budismo Mahayana, cujos ecos mais facilmente chegam ao Ocidente, que no “Budismo” não há formas mais populares de devoção – como o *Jingtu* (Budismo da Terra Pura).

Aplicado ao campo da religião, e tendo em atenção o facto de, ainda para mais, não haver algo a que pudéssemos chamar de Vedas romanos, este não é um mero pormenor. Se hoje pensamos no mundo clássico, particularmente do ponto de vista teológico, a partir de um *Timeu* de Platão, de um “motor imóvel” de Aristóteles ou dos ensinamentos estoicos, epicuristas ou académicos compilados por Cícero num *De natura deorum*, a verdade é que essa especulação ou teorização simplesmente não tinha poder ritual, quer porque estamos perante uma civilização em que em cada dez pessoas, na melhor das estimativas, apenas uma ou duas sabiam ler, quer porque – talvez pela essência predominantemente ritual desta tradição religiosa – tal especulação não parece ter tido consequências

¹⁵ Harris 1991: 158.

¹⁶ Harris 1991: 164.

“litúrgicas”, ao contrário do que aconteceu nas tradições hindus. E embora saibamos que a política pode influenciar e até controlar a religião, esta não deixa de ser, fundamentalmente, propriedade de quem a pratica, e da maioria que a pratica. Só assim se explica a dificuldade ou impossibilidade de, ao longo dos tempos, extinguir por decreto tradições religiosas: mesmo que elas sejam sinceramente incorporadas nas religiões que as pretendem substituir, acabarão por sobreviver, e esta é aliás uma tendência particularmente comum e universal nas religiões do mundo.

Mas qual a importância de sublinhar a oralidade no contexto religioso romano? Já Marshall McLuhan no seu *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects* (1967) sublinha que aquilo que se comunica está intimamente ligado aos meios com se comunica. Por outras palavras, o facto de o sentimento religioso romano ser transmitido pela palavra dita¹⁷, de pais a filhos, de geração e geração, ou pela imitação dos gestos repetidos ao longo de centenas de anos, coloca a ênfase num outro tipo de cultura religiosa, radicalmente distinta da nossa; como Ong afirma¹⁸: “without writing, words as such have no visual presence, even when the objects they represent are visual. They are sounds. You might ‘call’ them back—‘recall’ them. But there is nowhere to ‘look’ for them. They have no focus and no trace (a visual metaphor, showing dependency on writing), not even a trajectory. They are occurrences, events”. Embora Ong se refira aqui a culturas primariamente orais, o que aqui diz pode ser aplicado ao contexto religioso romano: a psicodinâmica da religião romana tem contornos bastante diferentes das religiões preponderantes no mundo, precisamente porque a palavra religiosa não tem um eco numa escritura, não há um “sítio” onde a procurar - ela é em si mesmo um “evento”, “uma ocorrência”, tal como define Ong. Essas diferenças têm sido explicados pelo peso do ritual, ou mesmo do ritualismo¹⁹, que encontramos no *cultus deorum*; ou seja, recuperando as dimensões do religioso de Ninian Smart, a dimensão ritual estaria a tal ponto desenvolvida em Roma, que silenciava ou mesmo tornava inútil uma dimensão mais doutrinal. Embora seja verdade este aspecto, há que sublinhar também o facto de ser uma tradição

¹⁷ “We should recognize that in an oral culture such as Rome was, systems of belief and cultural representation are constructed primarily on the basis of verbal communication—in other words, hearsay. But “hearsay” is not simply gossip; rather, it is a source of knowledge for the formulation of shared rules. “Hearsay” defines what is *fandus*, that which is at the same time both “sayable” and “just.” (Bettini 2008b, 351).

¹⁸ Ong 1982: 31

¹⁹ Ressalvando ainda assim o facto de, como defende Nicole Belayche, “ritualism does not go necessarily with a utilitarian, cynical relationship, as the comic author Plautus depicted that of some devotees in order to make the audience laugh. Nor does it imply a “cold” or “blasé” relationship, as dominant historiography portrayed it for long, because it was influenced by a spiritualistic experience. Ritualism is *the* relational procedure that goes coherently with the way Romans conceived the respective places of men and gods within the world” (Belayche 2011, 291).

religiosa baseada na oralidade, e não na escrita. Mas como estudar este aspecto se não podemos conduzir um estudo sociológico em Roma antiga?

Aqui entra a relevância do método comparativo. Não faltam textos que debatem a interacção entre o mundo pagão e o cristão, quer vindas de teólogos ou historiadores cristãos, quer de classicistas²⁰; julgamos, porém, que embora seja de facto fundamental para a história do cristianismo saber como esta religião interagiu com os gentios, *ta ethnê*, como designado por S. Paulo, julgamos que há outras religiões no mundo que poderão ser importantes para compreender o fenómeno religioso romano. Ou seja, tentar uma compreensão do *cultus deorum* a partir da sua interacção com a religião cristã poderá desviar-nos de outro tipo de religiões que poderão ser igualmente importantes. Propomos aqui um exemplo de uma relação que parece pouco evidente. De todas as religiões ainda praticadas no mundo, a religião tradicional japonesa, conhecida como xintoísmo ou *shinto*, parece-nos um excelente termo de comparação, apesar da distância geográfica e cultural que a separa da tradição romana²¹, a começar pelo facto de não ter um fundador, não ter nenhum cânone de escrituras sagradas, nem nenhum código estipulado moral ou ético explícito nos seus rituais.

Aliás, à semelhança de termos como “paganismo” ou “religião romana”, só houve a necessidade de cunhar o termo “xintoísmo”, de *shinto*, versão filtrada pelo chinês *kami no michi* (o caminho dos *kami*, isto é, dos espíritos, dos deuses) quando surgiram no Japão outras religiões, como o Budismo, Taoísmo ou Confucionismo. Atentemos aliás no quadro das principais diferenças que George Williams²² estabelece entre a tradição religiosa japonesa e as tradições religiosas que ele predica de “ocidentais”, que aqui traduzimos:

²⁰ Da imensa literatura sobre o assunto, veja-se a ainda influente obra de Benko (1985), *Pagan Rome and the early Christians*, que explora em particular as acusações feitas às primeiras comunidades cristãs, perspectiva que serve também de base à excelente monografia de Wilken (2003²), *The Christians as the Romans saw them*, centrada em autores como Plínio, Galeno, Celso, Porfírio e o imperador Juliano. Naturalmente, estes textos servem para entender melhor a antiguidade cristã e não tanto a religiosidade clássica, embora sejam instrumentos úteis nesse sentido. No nosso entender, está ainda por escrever uma obra de fundo sobre a religião do mundo clássico, que procure fazer a ponte entre as questões históricas e as filosóficas e teológicas; embora diversos autores abordem questões teológicas em autores como Platão ou Aristóteles, e exista uma bibliografia considerável sobre religião grega e romana, falta-nos ainda uma verdadeira teologia da religiosidade antiga.

²¹ Não será certamente por acaso que seja precisamente uma classicista em contexto japonês, Keiko Kobori (2002, 15–32), a autora de uma interessante comparação entre religião japonesa e religião romana, trabalho a que chegámos no decurso da nossa investigação. Embora o tema da oralidade não seja directamente abordado, não deixa de ter uma perspectiva bastante idêntica à nossa.

²² Williams 2005: 10 e s.

| Mundividência shinto | Mundividência da teologia moderna ocidental |
|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|
| Experiencial | Doutrinal, confessional |
| Mítica, mitológica | Histórica, centrada na escrita |
| Imanente (o sagrado dentro do mundo) | Transcendente (o sagrado fora do mundo) |
| Verdade relativa | Verdade absoluta |
| Pessoalidade e ética de comunidade | Pessoalidade e ética individuais |
| Nativa, étnica, tribal | Universal |
| Identidade no clã ou na nação | Identidade no “eu” |
| Centrada na acção | Centrada na crença |
| Tempo sagrado: cíclico | Tempo sagrado: escatológico |
| Comunidade sagrada: nação ou líder imanente | Comunidade sagrada: símbolo transcendente de graça ou redenção. |

Embora este tipo de esquemas seja sempre algo redutor, ainda assim tudo o que Williams diz sobre Xintoísmo parece aplicar-se também ao fenómeno religioso antigo; exploremos aqui cada um destes tópicos:

a) uma religião mais experiencial e não confessional ou doutrinal; de facto, o *cultus deorum* faz-se fundamentalmente no acto, na prática, no gesto, e não parte de uma confissão de fé ou de uma doutrina pré-existente;

b) o mítico e o mitológico por oposição ao histórico e escritural: embora seja sempre problemática a relação entre mito, mitologia e rito²³, é evidente que a religião romana se estabelece em diálogo com um universo mitológico em permanente evolução, de tal forma dinâmico que nenhum texto literário que aborde temas mitológicos, como as *Metamorfoses* de Ovídio²⁴, tem o poder de fossilizar o mito e o ritual a ele adscrito; algo assaz diferente de uma Torá, um relato que tem uma perspectiva eminentemente histórica, centrado no povo judeu, e que oferece ao Judaísmo uma perspectiva completamente distinta da cultura religiosa clássica;

c) a ideia de que o imanente (o sagrado dentro do mundo) é mais preponderante do que o transcendente (que procura o sagrado fora do mundo): para o culto romano, a divindade não está acima da natureza ou separada dela, pelo contrário, ela actua directamente e influencia o mundo natural, e daí a

²³ Sobre o tema, sugerimos como texto introdutório o capítulo que Bremmer dedica à Mitologia, no seu livro sobre religião grega (Bremmer 1994, 55–65). Para uma visão mais profunda sobre o tema, cf. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology* (1988).

²⁴ Interessantemente, o mais próximo que temos de uma “escritura sagrada” no xintoísmo são precisamente histórias e mitos compilados em livros como o *Kojiki* e o *Nihonshoki*, de uma importância decisiva na cultura japonesa.

necessidade de aplacar a sua ira ou de “ganhar” a sua confiança mediante o ritual;

d) verdade relativa; não havendo uma revelação última e absoluta de Deus, a noção religiosa de verdade tende a centrar-se no pragmático, no litúrgico, no ritual;

e) ética e pessoalidade comunitária e não tanto individual: embora a questão seja difícil de colocar exclusivamente no espaço religioso, o conceito de *pietas* romano ilustra particularmente bem esta perspectiva²⁵: a *pietas* incluía a justiça e o respeito para com os deuses e a família, numa perspectiva naturalmente comunitária. O homem *pius* honrava os deuses e não falhava uma promessa, cumpria os seus deveres perante os deuses e a sua família, o que significava que seguia escrupulosamente os ritos dos seus antepassados, numa lógica de comunidade. Repare-se no exemplo máximo e mitológico de um homem *pius*: Eneias, como Vergílio o retratou. Quando abandonou a princesa Dido em Cartago, sacrificando-se a si e à sua amada para cumprir a vontade dos deuses, fê-lo de maneira a fundar a cidade que haveria de se tornar Roma. A própria evolução etimológica de *pietas*, do universo pagão para o cristão, ajuda-nos a entender a diferença entre ética comunitária e ética individual; entre os cristãos, o conceito antigo de *pietas* foi usado para traduzir o de “piedade”, aproveitando um sentido já tardio de “compaixão, misericórdia”; tal como na evolução semântica de *fides* para fé, a ênfase foi dada agora não na relação comunitária, mas com Deus e o outro, uma dialéctica fundamentalmente individual ou dialógica;

f) uma religião étnica, tribal e não universalizante; o *cultus deorum* é centrado em Roma; embora seja inegável o diálogo com outras culturas religiosas, em particular a grega, e o sincretismo que sempre permeou a “religião romana”²⁶, a verdade é que os cultos romanos são precisamente isso: romanos, com heróis romanos como o seu fundador Rómulo, e com deuses romanos cujas características fundamentais, embora enriquecidas, transformadas, e até alteradas por contacto com outros povos, são parte da identidade romana. Uma tendência geral deste tipo de religiões, como o xintoísmo, o judaísmo, ou o próprio “hinduísmo”, é o facto de não procurarem converter pessoas estranhas à sua religião: *nascitur, non fit*;

g) A religião romana de facto marca a identidade de uma nação; como afirma Ando, “it is among communities of citizens that we should expect Roman cults to have spread first, both because Roman religion was first and foremost a religion of and for a juridically defined community of citizens (...), and because,

²⁵ Para a centralidade do conceito no contexto romano e a importância deste numa comparação com os outros povos, leia-se Cícero, *Har. resp.*, “quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus” (19).

²⁶ Como aliás é característico também do xintoísmo, em particular na sua convivência com o Confucionismo e o Budismo (Kobori 2002, 27 e s.).

naturally, it is through the movement of adherents that cults must in the first instance themselves move”²⁷. Mesmo durante o império (lembramos que não abordamos aqui a questão do culto imperial, que nos levaria para um tipo de discussão ainda mais complexa), a religião romana continuou a oferecer uma série de princípios e práticas que permitiram sempre aos Romanos um debate sobre a sua própria identidade²⁸. A religião romana é aquilo que os estudiosos costumam apelidar de “uma religião de lugar” (“a religion of place”): um exemplo comumente apontado é aquele que podemos ler em Tito Lívio (V.50 e ss.): depois dos saque dos Gauleses em 390 a.C., propôs-se que Roma fosse refundada em Veios. Camilo opôs-se veementemente: “temos uma cidade fundada em auspícios e augúrios: nela não existe nenhum lugar que não esteja cheio de referências religiosas e aos deuses; os nossos sacrifícios solenes estão estabelecidos não só em dias precisos como em locais determinados. Abandonareis, Romanos, todos estes deuses públicos e privados?”²⁹

h) a religiosidade é centrada na acção e não na crença; é sobejamente sublinhada a perspectiva prática do culto romano - o homem estabelece o contacto com o divino perante o ritual, obtém o que deseja mediante não a crença, mas a pureza ritual (ortopraxis). O princípio mais importante da religiosidade romana não é saber se “acredito nos deuses ou no ritual que executo”, mas saber se o ritual está a ser escrupulosamente cumprido - qualquer erro, qualquer *acção ritual* mal executada poderia provocar a ira dos deuses;

i) a concepção do tempo que transparece da prática religiosa romana não é escatológica, mas mais vocacionada para o ciclo; a perspectiva não é a de que o homem caminha para um dia de juízo final, ou algo semelhante; um ritual que ilustra na perfeição esta perspectiva sobre o tempo são os próprios *Ludi saeculares*, uma longa tradição de sacrifícios e rituais expiatórios, primeiramente celebrados *ad hoc*, e posteriormente associados, não sabemos como nem em que medida, à noção de *saeculum* - um conjunto de cem anos ou de cento e dez anos, segundo as diversas leituras, o tempo que dura uma geração humana, de forma a que quem presenciasse tais jogos, nunca mais o pudesse fazer³⁰. Eram rituais ctónicos, exclusivamente celebrados (até ao tempo de Augusto) durante três noites, em que predominava a cor negra, e onde abundavam os sacrifícios de sangue de carácter expiatório, com um objectivo específico: reiniciar Roma

²⁷ Ando 2011: 429.

²⁸ Beard, North, and Price 1998a: 167.

²⁹ “Urbem auspiciato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollempnibus non dies magis statim quam loca sunt in quibus fiant. hos omnes deos publicos priuatosque, Quirites, deserturi estis?” (V.52.2).

³⁰ “Romanorum autem saecula quidam ludis saecularibus putant distingui. cui rei fides si certa est, modus Romani saeculi est incertus. temporum enim intervalla, quibus ludi isti debeant referri, non modo quanta fuerint retro ignoratur, sed ne quanta quidem esse debeant scitur” (Censorino, *De die natali*, 7. 7).

num novo *saeculum* de prosperidade e majestade, uma concepção religiosa do tempo que implica um noção de ciclo, como celebra o poeta Horácio no hino que compôs para o último dia dos *Ludi saeculares* de 17 a.C.: “que o constante ciclo de onze décadas / de novo traga o canto e os jogos, / apinhados de gente, durante três claros dias / e outras tantas deleitosas noites”³¹;

j) pode-se também dizer que a comunidade do sagrado assentava, em Roma, na própria *Vrbs* e num líder imanente, por oposição a um símbolo transcendente de graça e redenção. De facto, as práticas religiosas eram institucionais e vividas no contexto da cidadania - lembremo-nos, por exemplo, de que praticamente todos os sacerdotes, harúspices, áugures, entre outras figuras religiosas romanas, acumulavam tal função com a sua profissão quotidiana³², e eram normalmente magistrados ou membros da elite³³. Quanto à questão da liderança, repare-se que, tal como a religião romana, também o xintoísmo evoluiu de uma religião centrada no culto dos *kami* para incluir também um culto do imperador, algo aliás bem evidente até ao fim da Segunda Guerra Mundial; aqui, a comparação poder-nos-á ajudar a compreender que o xintoísmo compreenderá *também* uma divinização do suserano, mas não se esgota nela; bem recentemente na história, aliás, assistimos a uma recuperação da religião centrada mais no culto dos *kami*, despindo-a aliás das conotações políticas que evidentemente, em particular após a Era Meiji (1862-1912), fizeram com que o xintoísmo se tornasse mais propriamente um “xintoísmo de estado”, tal como em Roma muitas vezes o *cultus deorum* se começou a confundir com o chamado “culto imperial”, facto que, ainda hoje, torna muito difícil o estudo de uma face mais experiencial, ou melhor, menos institucional, daquilo que foi a(s) religião(ões) dos Romanos.

Vemos, pois, como apenas a partir de um quadro sucinto sobre a religião *shintō* podemos reflectir sobre a própria religião romana, exercício que se torna muito aliciante dado o facto de, como se sabe, o xintoísmo ser uma religião

³¹ “certus undenos deciens per annos / orbis ut cantus referatque ludos / ter die claro totiensque grata / nocte frequentis” (Hor., *Carm. saec.* 21-24). Para um estudo introdutório sobre estes jogos e o *carmen* de Horácio, cf. Falcão (2010, 187-205).

³² “Similarly, in the case of Shinto, the leader of a clan used to preside over the rituals held to honour the clan deity and there was no independent professional clergy in the ancient period until at least the middle of seventh century (...). Another example is that the title of the priesthood, *Tayu*, was originally the title of middle class government officials, not Shinto clerics. (...) Similar to the Roman collegium was the *Kou* (tenth century and later), a guild or college for those sharing the same occupation, which was a religious college at the same time” (Kobori 2002, 19).

³³ “Most of the major state priesthoods were ‘part-time’ posts. They were held by men of the Roman elite, alongside more strictly political offices — although, unlike Roman magistracies, priesthoods were normally held not just for one year but for life (after entry into the priesthood in early adulthood or later). Priesthoods were an integral part of the public, political career of many Roman senators, not (as in some societies - like our own) the monopoly of religious specialists” (Beard, North, and Price 1998b, 197).

viva, e alguns dos seus rituais serem praticados por cerca de 90% da população japonesa³⁴. Mas como uma análise comparada das religiões nos pode ajudar a estudar o papel da oralidade ou da palavra dita na cultura religiosa romana? Ressalvemos de novo que um texto necessariamente breve apenas pode servir como ponto de partida. Partindo do princípio, porém, e tal como argumentado, que a palavra dita era preponderante numa vivência religiosa de um povo sem uma escritura sagrada e em que a literacia era residual, distingamos duas linhas de reflexão quando pensamos em “palavra dita” no contexto religioso romano, que naturalmente se entrecruzam; 1) palavra proferida, vocalizada, com peso ritual; 2) palavra dita no contexto da tradição, da conservação do *mos maiorum*, particularmente na esfera ritual. Uma interrogação de Williams poderá guiá-nos: “how is it possible to project ourselves back into a time when the sounds of sacred words were so rich and powerful that they possessed the authority to convey holiness? Even today, Shinto has no revealed scripture, no writings that were dictated by a supreme being or by many beings. It does, however, have sacred words that are spoken, chanted, and sung”³⁵. Falando embora de xintoísmo, os paralelismos que podemos estabelecer com o *cultus deorum* são evidentes: a palavra dita, entoada e cantada era necessariamente central e estrutural³⁶. No contexto romano, parece-nos que a questão se pode estudar melhor na esfera da prece, a chamada *precatio*. Como afirma Plínio o Velho, “imolar vítimas sem uma prece não parece dizer respeito aos deuses nem os consultar devidamente”³⁷. As imagens que nos chegaram dos rituais romanos raramente descrevem de facto o acto da prece; este aspecto, como sublinha Hahn³⁸, deve-se não tanto ao facto de a palavra ocupar pouco relevo no ritual, mas na dificuldade que há em representar e caracterizar o discurso do ponto de vista visual. Ainda assim, podemos, tal como bem esquematiza Hahn³⁹, elencar alguns tipos de prece: petição, voto, juramento, acção de graças e hinos. Só por aqui se pode

³⁴ “What we can say is that as many as 90 percent of the population of Japan (the population of Japan is approximately 127 million) are involved in some Shinto ritual practice each year; for example, attending the New Year’s ritual or going to a wedding at a Shinto Shrine” (Williams 2005, 5).

³⁵ Shinto 2005: 24.

³⁶ Bettini constrói uma tipologia deste tipo específico de palavra dita no contexto romano, descrito com recurso ao verbo latino *fari*: tal como o próprio autor define, “*fari* represents a way of speaking that far surpasses other normal utterances in terms of its authority, efficacy, and credibility” (2008b, 314). Também na teorização acerca de algo a que o mesmo estudioso denomina de “voz resultante” (Bettini 2013 175-194), o autor chega a importantes reflexões sobre os pressupostos fonéticos e estilísticos que permitiam à palavra com peso numinoso provocar a *delectatio*, “the ability ‘to hold where one wants’ or ‘attract with bait’ that produces the stylistic form” (184).

³⁷ “Victimas caedi sine precatone non videtur referre aut deos rite consuli” (28. 10).

³⁸ Hahn 2011: 235.

³⁹ Hahn 2011: 239 e s.

perceber a extraordinária versatilidade da prece romana, usada para pedir, jurar, comprometer, agradecer, ou para cultuar os deuses. Mas mais importantemente para o tema em análise, sublinhemos que a exacta formulação baseava-se numa tradição oral, e não numa espécie de “missal”, e embora cada prece tivesse uma estrutura-padrão⁴⁰, ela é fundamentalmente plástica e adaptada à circunstância.

Leia-se ainda este parágrafo de Williams⁴¹, sobre o papel da oralidade na religião *shintô*, que julgamos que se pode aplicar perfeitamente ao contexto romano: “some say the words have special powers, that they are magical. They say that if the sacred words are properly pronounced and correctly used, the results are certain. (...) Others may be less sure about any special magic in the words, but they know that the rituals must be done properly for the kami to be pleased and encouraged to bless the worshiper. So the sacred words appear in the invocations (*keihitsu*), prayers (*norito*), and imperial blessings (*yogoto*)—all must be filled with proper form and pronunciation (*yamato-kotoba*), and with the divine power (*kotodama*) of proper ritual chanting.”

As semelhanças com a religião romana são manifestas; numa cultura religiosa predominantemente oral, a palavra dita assume um papel central na experiência ritual⁴², em especial a sua pureza ritual e fonética. Continuar a ler o passo de Plínio que citámos acima pode-nos ajudar nesse sentido - diz ele que “para além de mais, há palavras específicas para os auspícios, outras para desviar o mal, outras para o louvor. Sabemos que os sumos magistrados fazem as suas preces com base em preces certas, e para que nenhuma das palavras seja esquecida ou dita na ordem errada, alguém vai ditando [a fórmula] a partir de um

⁴⁰ Como resume Hahn (2011, 240), a petição, por exemplo, abria normalmente com uma invocação dos deuses, acompanhada de epítetos honoríficos. Depois, uma frase identificava o objectivo da prece, fase que se concluía normalmente com um rogo de carácter geral (do tipo “que sejas favorável e propício(a)”). Outra parte importante era o elencar sistemático dos beneficiários da prece. O ritual terminava com uma justificação acerca do porquê de determinada divindade ser favorável, normalmente fazendo referências a ofertas presentes ou futuras. Compare-se, aliás, com a esquematização de um ritual *shintô*, e as extraordinárias semelhanças, tal como feita por Kobori: “judging from the order of the festival rites, the words of the prayer, *Norito*, seem to be important and it might be wondered if this prayer could be compared with the prayer or preaching in westernised religion. The very contrary is the case. *Norito* has been defined as a religious statement addressed to the deities in *Shinto* rituals. A *Norito* usually contains five elements. The evocation of the name of the deity comes first; this is followed by an explanation of the origin of the deity or the ritual, or the reason for this particular ritual sometimes including the myth; next comes words of praise to the deity; then there are expressions of the gratitude for protection and favour given; finally come prayers for the successful completion of the matter in hand” (Kobori 2002, 24).

⁴¹ Williams 2005: 26.

⁴² “In other words, *effari* describes a mode of speaking so effective that, simply by uttering a word, the ritual officiant can produce physical effects on space, portioning out privileged sections and changing its very nature” (Bettini 2008b, 335).

escrito⁴³, enquanto outro é designado como um vigia para verificar aquilo que é dito, outro ainda mantém o silêncio entre todos, e um tocador de tábua toca para que nada mais se ouça. Há memória de casos bem conhecidos de ambas as situações: em que ruídos de mau auspício perturbaram a própria prece, assim como formulação da própria prece em si⁷⁴⁴. Este tipo de ritual público, para além de nos fazer lembrar o Sacrifício (*yajna*) do Fogo da época védica⁴⁵, em que quatro sacerdotes eram necessários para que a cerimónia tivesse a pureza necessária, sublinha algo fundamental para entendermos o papel da oralidade na tradição religiosa romana, assim como entendermos a palavra proferida quer enquanto veículo de religiosidade, quer como hierofania quando considerada em si própria, pois a pureza fonética (*certae precesiones*) daquilo que é dito e a sequência correcta da enunciação (*ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur*) são tidas como um gesto ritual em si. Sublinhe-se também a questão do silêncio, fundamental para compreender o espaço que a palavra dita ocupa: *favere linguis* é um gesto ritual em si, dimensionando o sagrado no espaço do silêncio, desenhado para ser ocupado pelo som sagrado. Existem abundantes exemplos, aliás, de palavras que acabaram por perder a sua essência “semântica” no espaço religioso romano, ganhando uma força exclusivamente ritual; os hinos dos Sálios são disso exemplo: já Quintiliano se queixava de que nem os sacerdotes deste *collegium* percebiam o que estavam a dizer⁴⁶.

Estamos em crer, porém, que estes aspectos típicos de uma cultural religiosa oral deveriam ser particularmente visíveis na esfera individual, experiencial, algo que só pode ser investigado em comparação com outras tradições religiosas

⁴³ Repare-se que o termo *de scripto* é genérico e não faz referência a qualquer “escritura sagrada”, mas a um registo escrito usado para que ritualmente tudo fosse observado sem “esquecimentos”. A essência dinâmica dos rituais romanos, porém, é inquestionável; cf. o capítulo dedicado ao conservadorismo e inovação em Roma por Beard et al., que reúne um conjunto de textos romanos que ilustram bem este aspecto (Beard, North, and Price 1998b, 129 e s.).

⁴⁴ “praeterea alia sunt verba inpetritis, alia depulsoriis, alia commendationis, videmusque certis precesionibus obsecrasse summos magistratus et, ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem rursusque alium custodem dari qui adtendat, alium vero praeponi qui favere linguis iubeat, tibicinem canere, ne quid aliud exaudiat, utraque memoria insigni, quotiens ipsae dirae obstrepentes nocuerint quotiensve precesio erraverit” (28.10).

⁴⁵ Para uma monografia completa sobre o tema, cf. Staal (1983).

⁴⁶ “Sed opus est modo, ut neque crebra sint haec nec manifesta, quia nihil est odiosius adfectione, nec utique ab ultimis et iam oblitteratis repetita temporibus, qualia sunt ‘topper’ et ‘antegerio’ et ‘exanclare’ et ‘prosapia’ et Saliorum carmina uix sacerdotibus suis satis intellecta” (*Inst.* 1.6.40). Como diz Kobori a propósito da religião *shinto* e da romana: “it should be stated that there is a difference between understanding the lyric words and a consciousness of being involved in a religious atmosphere. Even though they may not have understood the meaning, the collective religious atmosphere would have evoked religious feeling in the participants” (Kobori 2002, 22).

ainda “vivas”, como o xintoísmo. Não querendo nós discutir o facto de a “religião romana” ser uma religião fortemente politizada, usada ao longo dos tempos para consolidar e legitimar o estatuto social de cada cidadão, primeiro na *Res publica*, e posteriormente no Império, julgamos ser necessário recordar e enfatizar que a religiosidade romana não era *exclusivamente* política, algo que é evidente no próprio xintoísmo, onde formas como o *shintō* da casa imperial e o *shintō* de estado coexistiram e até foram de certa forma suplantadas por formas de *shintō* de templo, sectário ou xamânico⁴⁷. Mais uma vez recuperando a teorização de Ninian Smart, não há religião sem a dimensão experiencial⁴⁸, isto é, a dimensão do religioso que diz respeito à forma como o indivíduo vive internamente a sua religião com o divino, “what religions mean in personal experience, and how they have been moulded by such experience” (23). O facto de grande parte dos testemunhos sobre a religiosidade romana asseverar uma relação íntima entre estado e religião, acções de culto e rituais colectivos, em detrimento de descrições mais “intimistas”, não demonstra em nada que a religião romana era fundamentalmente uma religião ritualista e estadista, apenas sublinha um aspecto óbvio: não podemos viajar no tempo e entrevistar um dos 90% de Romanos que não sabia nem ler nem escrever, mas que ainda assim evocava os deuses e tinha a sua própria experiência religiosa, que lhe dizia intimamente respeito, uma relação com o divino que assentava fundamentalmente na palavra falada.

Quando se fala em “religião pessoal” não estamos a falar exclusivamente do culto doméstico; ainda assim este é dominado institucionalmente pelo *pater familias*, que se dirigia com frequência aos deuses Lares, aos Penates e ao *Genius*, enquanto o resto da família se mantinha em silêncio⁴⁹, perpetuando uma certa “politização” ou “polarização” da religião no domínio privado. Temos sim de investigar – quer nas fontes escritas, quer nas arqueológicas, quer comparando com religiões ainda “vivas” – como experimentava o homem a sua relação com o divino. Por “o homem” entendemos não um Cícero, um Augusto, um Constantino – mas sim aquele indivíduo, homem ou mulher, anónimo, iletrado, inculto, sem qualquer cargo público, que ainda assim vivia o seu destino e dirigia-se aos deuses em súplica, em prece, ou amaldiçoava os deuses, ou adería a um culto estrangeiro, como o de Cibele ou Magna Mater. Para o fazermos, porém, teremos de abandonar uma certa visão da religião romana como fossilizada e estanque, especialmente tendo em conta o facto de a religiosidade romana se exprimir em grande parte pela oralidade, que vive do tempo presente, do agora: quer na súplica, quer na palavra dita com intenções sobrenaturais, supersticiosas até. Numa cultura religiosa oral, o próprio ritual em si – embora paradoxalmente se aspire a uma regra ou escríptulo de enunciação – é versátil e adapta-se com

⁴⁷ cf. Williams 2005, 17 e ss.

⁴⁸ Smart 1971: 21 e s.

⁴⁹ Hahn 2011: 237.

relativa facilidade a uma nova realidade. Por outro lado, este tipo de dinâmica religiosa é bastante menos rígido, mais tolerante a inovações, uma vez que novas palavras dão origem a novas formas de executar os ritos, novas formas de abordar os deuses, novas formas de experimentar o divino. Por outro lado, naturalmente, culturas religiosas orais estão mais sujeitas a serem “incorporadas” num outro léxico religioso, precisamente pela sua plasticidade – precisamente o que aconteceu com a “religião romana”, que depois de catalogada como “paganismo” acabou por ser assimilada pelo cristianismo, até a um ponto em que perdeu a sua identidade. Uma cultura religiosa oral, tal como a romana, encontra, pois, no tempo da enunciação, no agora, no “hoje do rito” a sua máxima expressão, e é com isto em mente que temos forçosamente de pensar o sentimento religioso antigo, por mais que estejamos ancorados quer numa perspectiva teológica radicalmente diferente, como é a cristã, quer mesmo no ateísmo.

Para percebermos, porém, uma face mais experiencial das religiões de Roma somos forçados a estudá-las tal como a estudaríamos numa cultura religiosa viva – como o xintoísmo – em particular estudando o papel da oralidade ou da palavra dita em contextos religiosos como estes, esforço que podemos apenas esboçar aqui. Procurando nas entrelinhas da história ecos de um culto vivo e pessoal, tentando entender a forma como o homem comum sentia a sua relação com o transcendente ou com a religião dos seus pais enquanto lia gravada na pedra, quem sabe no túmulo dos seus progenitores, palavras como esta: “(*hic habitamus*): *felices nos dii faciant*” (CIL, IV, 8670) – “(aqui habitamos): que os deuses nos façam felizes”. Sugerimos, pois, uma abordagem diferente da religião romana, mais centrada no indivíduo e em diálogo com outras culturas religiosas, em vez de ancorada na vivência política e institucional da *Vrbs*, uma leitura necessariamente fechada em si mesma (com paralelismos apenas com as culturas religiosas coevas – a grega e a cristã, fundamentalmente), cujos caminhos pensamos que já foram suficientemente explorados.

BIBLIOGRAFIA

- Ando, C. (2011), “Exporting Roman Religion”, in Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 429–45.
- Beard, M. (1985), “Writing and Ritual: A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta”, *Pap.Brit.Sch.Rome* 53: 114–62.
- Beard, M., North, J. and Price, S. (1998a), *Religions of Rome: A History*, Vol. 1., Cambridge.

- Beard, M., North, J. and Price, S. (1998b), *Religions of Rome: A Sourcebook*, Vol. 2, Cambridge.
- Belayche, N.. 2011, “Religious Actors in Daily Life”, in Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 275–91.
- Benko, S. (1985), *Pagan Rome and the Early Christians*, London.
- Berger, V. (2011), “Orality in Livy’s Representation of the Divine: The Construction of a Polyphonic Narrative”, in André P. M. H. Lardinois, Blok Josine, and M. G. M. Van der Poel (eds), *Sacred Words Orality, Literacy and Religion; Orality and Literacy in the Ancient World*, Leiden, 311-27.
- Bettini, M. (2008a), *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino.
- Bettini, M. (2008b), “Weighty Words, Suspect Speech: *fari* in Roman culture”, *Arethusa* 41: 313 -375
- Bettini, M. (2013), “Authority as ‘Resultant Voice’: Towards a Stylistic and Musical Anthropology of Effective Speech in Archaic Rome”, *Greek and Roman Musical Studies* 1: 175-194.
- Bremmer, J. N. (ed.) (1988), *Interpretations of Greek Mythology*, London.
- Breemer, J. N. (1994), *Greek Religion*, Oxford - New York.
- Brockington, John (2003), “The Sanskrit Epics”, in Gavin D. Flood (ed), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 116–28.
- Burkert, W. (1985), *Greek Religion*, Harvard.
- Egelhaaf-Gaiser, U. (2011), “Roman Cult Sites”, in Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 205–21.
- Falcão, P. B. (2010), “O Ofício Sagrado do Poeta: A Música de Horácio nos Jogos de Augusto” in Maria Cristina Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (eds), *Sociedade e poder no tempo de Ovídio*. Coimbra, 187–205.
- Hahn, F. H. (2011), “Performing the Sacred: Prayers and Hymns” in Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 235–48.
- Harris, W. V. (1991), *Ancient Literacy*, Cambridge.
- Kobori, Keiko (2002), “Roman Religion and Its Religiosity”, *University of Tokyo Religion Annals*, XIX: 15–32.
- Lardinois, A. P. M. H., Josine, B., and Van der Poel, M. G. M. (eds) (2011), *Sacred Words Orality, Literacy and Religion; Orality and Literacy in the Ancient World*, Leiden.
- McLuhan, M (1967), *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects*, New York.
- Ong, W. J. (1982), *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London - New York.

- Rodriguez-Mayorgas, A. (2011), “Annales Maximi: Writing, Memory, and Religious Performance in the Roman Republic”, in André P. M. H. Lardinois, Blok Josine, and M. G. M. Van der Poel (eds), *Sacred Words Orality, Literacy and Religion; Orality and Literacy in the Ancient World*, Leiden, 235-254.
- Roscoe, P. (2009), “The Comparative Method” in Robert A. Segal (ed), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Oxford, 25–46.
- Rüpke, J. (2011), “Roman Religion - Religions of Rome”, in Jörg Rüpke (ed), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell, 1–9.
- Smart, N. (1971), *The Religious Experience of Mankind*, London.
- Smart, N (1996), *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Upper Saddle River.
- Staal, F., (ed) (1983), *AGNI: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 vols., Berkeley.
- Wilken, R. L. (2003), *The Christians as the Pagans Saw Them*, New Haven, Yale University Press.
- Williams, G. (2005), *Shinto*. Philadelphia.

NOTAS ACERCA DO CONCEITO NEOPLATÓNICO DE LUZ (Remarks on the Neoplatonist concept of 'light')

TOMÁS N. CASTRO (tomas.castro@campus.ul.pt)
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

RESUMO - Na resolução que proclamou 2015 *International Year of Light and Light-based Technologies*, a Assembleia Geral das Nações Unidas chamou a atenção para a importância da luz nas vidas dos cidadãos do mundo. Isto tem uma importância decisiva, não só porque a luz desempenha um papel fundamental em campos tão diferentes como sejam as artes, a cultura ou a tecnologia, mas também porque a luz é um conceito maior na história da filosofia.

Desde os primeiros filósofos pré-socráticos, a luz teve um papel importante nos seus sistemas filosóficos e foi um dos conceitos mais poderosos para explicar as realidades e expressar as suas propriedades. Desde estas cosmovisões, a luz foi muito mais que uma realidade física ou um símbolo; foi uma poderosa metáfora, por vezes usada contra algumas ideias de ignorância, obscurantismo ou mesmo de mal.

A relevância dos pensadores neoplatónicos é demonstrada pelas traduções extensivas e pelos comentários levados a cabo durante a Idade Média, que influenciaram as artes, a física, a óptica e a estética. Este artigo prestará especial atenção à discussão do conceito de luz (*phos*) nas *Enéadas* de Plotino, e depois discutiremos as suas metamorfoses no pensamento de filósofos como sejam Proclo, Damáscio e Pseudo-Dionísio Areopagita.

PALAVRAS-CHAVE - luz; neoplatonismo; metafísica; estética; Plotino; Proclo; Damáscio; Pseudo-Dionísio Areopagita

ABSTRACT - In the resolution proclaiming 2015 the International Year of Light and Light-based Technologies, the General Assembly of the United Nations drew attention to the importance of light in the lives of the citizens of the world. This is of major importance, not only because light plays a crucial role in fields as diverse as arts, culture or technology, but also because 'light' is a major concept within the history of philosophy.

Since the first Presocratic philosophers, light had an important role in their philosophical systems and was one of the most resourceful concepts explaining realities and conveying their properties. Since these world-visions 'light' was much more than a physical reality or a symbol; it was a powerful metaphor, sometimes used against some ideas of ignorance, obscurantism or even evil.

The relevance of Neoplatonist thinkers is proved by the extensive translations and commentaries undertaken during Middle Ages, which influenced art, physics, optics,

and aesthetics. This paper will pay particular attention to the discussion of the concept of 'light (*phos*)' in Plotinus' *Enneads*, and then we will discuss its metamorphosis in the thought of philosophers such as Proclus, Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite.

KEYWORDS - light; Neoplatonism; metaphysics; aesthetics; Plotinus; Proclus; Damascius; Pseudo-Dionysius the Areopagite

“καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς. καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους.” *Gn.* 1:3-4

O ano de 2015 foi proclamado *International Year of Light and Light-based Technologies* pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas. A resolução adoptada¹ sublinha a importância da luz na vida dos cidadãos de todo o mundo e lembra a relevância das suas aplicações em domínios tão diversos como sejam a tecnologia, a arquitectura, a arqueologia, as artes, a cultura e — permitindo-nos acrescentar — a filosofia. O papel fundamental da luz extravasa a sua definição enquanto algo que, iluminando objectos e corpos, os torna visíveis, e não se encerra na canónica fórmula “radiação electromagnética dentro de uma determinada porção de espectro electromagnético, cujo comprimento de onda se inclui num intervalo, o qual permite que seja visível ao olho humano e que é responsável pelo sentido da visão” — é tudo isto e muito mais.

Desde os primeiros filósofos pré-socráticos, a luz prestou-se a apropriações singulares no âmbito dos sistemas metafísicos, sendo um conceito único que forneceu material suficiente para todo um conjunto de ideias subsequentes. No conceito de *luz*, os primeiros pensadores encontraram mais do que uma realidade física ou um símbolo. Na realidade, a *luz* prestou-se a usos metafóricos, emergindo como o radical oposto de certas ideias de obscurantismo e ignorância, mentira ou mal. Desde o prómio do poema de Parménides ou da sobejamente conhecida alegoria da caverna de Platão, podemos encontrar um vínculo directo entre a luz e o próprio conhecimento. A sua notoriedade é tal que, praticamente em todo o mundo antigo, e ainda com um eco nos nossos dias, a *luz* aparece como um sinónimo da razão e do conhecimento humano, indo ao encontro da identificação arquetípica de *ver* com *saber*. Além do mais, a oposição entre luz e obscuridade é indissociável do antagonismo registado entre verdade e ignorância (ou desconhecimento); o carácter impossível destes dois pares revela uma cisão radical nos esquemas de inteligibilidade, cujas implicações extravasam o do-

¹ United Nations 2013. Este artigo é a versão revista e definitiva de um trabalho provisório publicado em Castro 2016. Agradecemos os comentários de um *referee* anónimo que permitiram iluminar alguns pontos.

mínio epistemológico e permeiam a natureza ética (e consequentemente estética) dos objectos considerados. Virtualmente nenhum filósofo antigo ou medieval foi indiferente a este conceito e à sua projecção epistemológica e ética, embora se registre algum desinteresse nos estudos sistemáticos sobre o tema, e é neste sentido que, apelando a que o leitor se recorde das antigas concepções pré-socráticas, platónicas e aristotélicas, começaremos pelo pai dessa notável corrente iniciada na antiguidade clássica que foi o neoplatonismo.

Plotino é o autor de um sistema metafísico no qual a *luz*, nomeadamente a peculiar concepção da sua natureza, desempenha um papel fundamental. Como é sabido, o princípio generalíssimo da filosofia plotiniana é o Uno (*to hen*), realidade ontológica última, absolutamente simples, auto-causado e, simultaneamente, causa de todos os existentes. A sua constituição enquanto princípio supõe que seja uma possibilidade de inteligibilidade para as demais realidades, porquanto funciona como paradigma que fica gravado em qualquer um dos participantes, sendo cada qual uma instância, uma cópia ou uma imagem desta realidade transcendente, princípio manifesto no facto de se encontrar impresso em cada uma das instâncias de si decorrentes, e ao qual é possível retornar mediante um movimento de conversão. Deste modo, o sistema baseia-se num esquema emanativo ou, para começarmos a aproximação ao léxico lumínico, numa lógica de irradiação.

A difusividade proveniente do Uno não se limita à ordem do ser porque, nunca esquecendo o primado da identificação parmenidiana entre ser e pensar, se encontra estreitamente unida à sua inteligibilidade. Deste primeiro princípio seguir-se-ão, numa sucessão de causações lógicas, o Intelecto (*nous*) e a Alma (*psyche*), até chegarmos à realidade mais inferior, detentora de um estatuto ontológico cada vez mais afastado da sua fonte, o mundo dos sentidos. A matéria (*hyle*) encontra-se insanavelmente afastada da realidade, tendo um carácter para-hipostático e, como tal, impassível e identificada com o mal; nada tem que ver com o Uno, sendo o seu correlativo negativo ou antítese absoluta, não-ser no sentido de total privação e negação. Sigamos o argumento de Plotino acerca do processo emanativo a partir do Uno, com especial atenção à realidade perceptível.

Então, como e que coisa devemos pensar acerca deste [Uno] no seu repouso? Uma irradiação que se difunde dele, dele que permanece imóvel, como a luz brilhante do sol que à volta o percorre, dele irradiando continuamente, enquanto permanece imóvel. Todas as coisas que são, enquanto permanecem [no ser, i.e., subsistem], produzem necessariamente, a partir da sua própria essência e em dependência do seu poder actual, uma realidade [hipóstase] adjacente ao exterior, sendo como uma imagem dos arquétipos da qual foi produzida; o fogo [efunde] de si o calor, e a neve não conserva apenas para si o

frio; isto é evidente sobretudo nas coisas cheirosas, porque, enquanto existem, algo de elas é emanado à sua volta, sendo agradável para aqueles que estão próximos².

Antes de mais, é preciso alertar para o estatuto desta *emanação*, uma palavra de sentido metafórico, parcialmente sinónima de doação, abundância ou excesso. A produção a partir do Uno, ao invés de ser resultado de uma qualquer necessidade, estabelece a própria necessidade, ou seja, a emanação é a consequência da sua pura espontaneidade e da sua inabarcável perfeição; nos termos de Plotino, seria uma contradição conceber uma perfeição tal que não fosse criadora³. O sistema em questão é maximamente abrangente, de tal forma que as dimensões metafísica e física são indissociáveis, conferindo uma dimensão profundamente mimética a qualquer uma das realidades, sendo todas elas abarcadas pelo princípio de realidade máxima.

Uma realidade visível é uma instanciação de uma realidade invisível, tal como um acesso sensitivo é uma evocação de um acto de inteligência. Por outras palavras, as realidades físicas encontram-se intrinsecamente associadas às metafísicas, uma vez que qualquer imagem visível é uma imagem do invisível, uma mimese de um arquétipo, perfazendo um círculo emanativo. Isto quer dizer que há uma actividade — actualidade ou operação (*energeia*) — cósmica, que unifica todos os domínios do existente e do pensável. Tudo aquilo que existe produz necessariamente (porque não há nenhum outro modo de ser) — a partir da sua própria essência (porque não é possível ser para lá daquilo que é) e de acordo com o seu modo próprio — uma hipóstase, que é uma imagem de si mesmo. Na cadeia do real, o esquema da causalidade nunca se perde ou dissolve, estando indelevelmente impressa na actividade emanativa/processiva, cuja conservação é a possibilidade do processo de conversão e, ao mesmo tempo, garantia de ordem e unidade no meio da multiplicidade disseminada.

Nesta questão, a concepção de *luz* tem um funcionamento muito peculiar. Lembramo-nos imediatamente dos antecedentes platónicos, nomeadamente da comparação entre o sol e o Bem. Só que em Plotino, o Uno (do qual «Bem» é um sinónimo) é antes comparado com a fonte de toda a luz, i.e., com a luz no

² “Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; Περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὡσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ αἰεὶ γεννώμενον μένοντος. Καὶ πάντα τὰ ὄντα, ἕως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρουσίας δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὕσαν οἷον ἀρχετύπων ὧν ἐξέφυ· πῦρ μὲν τὴν παρ’ αὐτοῦ θερμότητα· καὶ χιῶν οὐκ εἶσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει· μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδη μαρτυρεῖ τοῦτο· ἕως γάρ ἐστι, πρόεισί τι ἐξ αὐτῶν περὶ αὐτά, ὧν ἀπολαύει ὑποστάντων ὁ πλησίον.” Plot. [Enn.] 5. 1. 6. 27-37 H.-S.² (vd. a Bibliografia para as edições de Plotino); todas as traduções apresentadas são da nossa responsabilidade.

³ Armstrong 1967: 241; cf. Plot. 5.1.6.

seu estado mais puro. Consultando um léxico plotiniano, encontraremos que *phos* é “muito frequentemente utilizado metafóricamente ou em comparações”⁴. A questão é saber em que medida é um uso metafórico: porventura no sentido em que nos oferece uma *coincidentia oppositorum* — neste caso, entre uma insânável simultaneidade de transcendência e imanência — e que possibilita a descrição desta actividade emanativa. Ao longo das *Enéadas*, a luz é descrita como incorpórea⁵ ou, por outras palavras, “se a luz não é um corpo, não [necessita] do corpóreo”⁶; se não é corpo, também não é qualidade, antes força activa do corpo luminoso⁷, como veremos; ilumina primeiro a alma e só depois as coisas sensíveis, uma vez que é o meio *par excellence* da visão inteligível e, por extensão, também da visão sensível, não despreciando a sua importância física.

Em Plotino, podemos constatar que as passagens versando a emanação se encontram tratadas *pari passu* com a metáfora da projecção de uma luz (*eklampsis*), mais propriamente com a imagem de uma fonte lumínica que inaugura um fluxo contínuo⁸. Serve a metáfora, pois, para tratar um esquema particular, a processão hipostática⁹, aquele inaugurado pelo Uno, por meio do qual a multiplicidade se desdobra sucessivamente, numa hierárquica cadeia causal e interdependente, onde cada realidade depende directamente do seu superior e afecta o seu imediatamente inferior. À semelhança da difusividade lumínica, todas as emanações e processões conservam uma afinidade ontológica e uma simultânea diferença, porque cada ser é inferior em relação ao seu superior e, por isso mesmo, diferente deste.

Uma fonte lumínica inaugura uma cadeia que, como a emanação, se rarefaz à medida que a sua difusividade se segue e propaga, sendo que uma determinada luz nunca deixa de conservar a identidade da sua causação (a fonte de luz), ainda que possa ir perdendo a sua força. A *nuance* decisiva no funcionamento desta metáfora é a compreensão da ininterrupta continuidade causa-efeito até ao ponto do absoluto não-ser, o qual, desprovido de toda e qualquer consistência ontológica, não é causado nem causa coisa alguma — aludimos, naturalmente, ao estatuto da matéria (*hyle*) que, em Plotino, é identificada com o mal. O esplendor da luz não se desvanece nem se transforma, tal como as hipóstases não se apartam do esquema unário e, assim como as miríades de luzes nunca se apartam da única luz, a multiplicidade disseminada nunca perde a marca da unidade — residindo aqui a distinção que, mais tarde, os medievais farão entre *lux* e *lumen*.

⁴ Sleeman & Pollet 1980: 1102, sv. φῶς.

⁵ “τοῦτο δὲ τὸ φῶς σῶμα εἶναι, ἀποστίλβειν δὲ ἀπ’ αὐτοῦ τὸ ὁμῶνυμον αὐτῷ φῶς, ὃ δὴ φαμεν καὶ ἀσώματον εἶναι.” Plot. 2. 1. 7.

⁶ “εἰ δὲ τὸ φῶς οὐ σῶμα, οὐ σώματος.” Plot. 4. 5. 4.

⁷ Cf. Plot. 4. 5. 6-7 passim.

⁸ Vd. Plot. 2. 4. 5 e 6. 4. 9.

⁹ Objecto de todo o Plot. 6. 4. 7.

Há duas leituras divergentes acerca da peculiar da concepção da natureza da luz em Plotino¹⁰. A primeira, associada ao nome de W. Beierwaltes, considera o fundador do neoplatonismo um precursor da medieval metafísica da luz, uma vez que crê encontrar um *continuum* entre a luz inteligível e a corporal, que diz ser uma consubstancialidade (*Wesensgleichheit*); esta interpretação nega o carácter propriamente metafórico do conceito, em favor da sua literalidade, visto que o Uno é luz *proprio sensu* e a luz não é uma mera ilustração sua; neste quadro, a relação entre o Uno e a luz não é adequadamente descrita pela tensão transcendente-imanente da tal metáfora, já que não há distinção entre a processão do Uno e a difusão lumínica a partir de uma fonte, como quando Plotino escreve “porque esta — [esta luz] — vem dele e é ele”¹¹. A segunda leitura, de R. Ferwerda, contesta a anterior, alegando que a linguagem que Plotino emprega — frequentemente fazendo recurso a comparativos, etc. — funciona apenas como um tipo de descrição do especulado. Nesse caso, diríamos que a descrição é co-extensiva e, contudo, oferece uma contribuição inócua para o sentido filosófico dos conceitos em análise, o que lhe retira a propriedade na designação das hipóstases. Se esta tese tem alguma admissibilidade filológica, a leitura filosófica da questão coloca algumas outras objecções. O modo como a questão foi colocada parece formular duas hipóteses mutuamente exclusivas, as quais K. Corrigan mostrará serem duas faces da mesma moeda.

Antes de mais, a luz inteligível deve ser distinguida da luz sensível, em virtude da impossibilidade de afinidade entre o incorpóreo-espiritual e algo sensível, a não ser que se admita um uso metafórico, como vimos. O sistema de Plotino é assaz rígido, de modo que não se poderia admitir uma continuidade ontológica entre aquilo que é incorpóreo e os *sensibilia*, excepto por antonomásia ou privação. Por outro lado, considerada a luz nos corpos e disseminada pelo mundo físico, não é possível dizer que haja uma descontinuidade com aquele princípio que, em última análise, causou e permite a subsistência. Deste modo, ainda que seja possível pensar em distinções essenciais entre o espiritual e o corporal, considerando-os estritamente em si mesmos e por si mesmos, não nos parece admissível quebrar ou introduzir descontinuidade na cadeia causal e lógica onde se encontram inscritos, o que volta a convocar a natureza maximamente congregante da luz. Por isso escreve Plotino:

Assim, a luz [que provém] dos corpos é acto [ou força activa] de um corpo luminoso para o exterior. [...] A luz deve ser considerada toda ela incorpórea, ainda que pertença a um corpo¹².

¹⁰ Seguiremos a exposição de Corrigan 1993: 189-93; cf. Beierwaltes 1961 e Ferwerda 1965.

¹¹ “τοῦτο γάρ – [τοῦτο τὸ φῶς] – παρ’ αὐτοῦ καὶ αὐτός” Plot. 5. 3. 17. 29-30; neste sentido aponta também Plot. 5. 6. 4.

¹² “Ἔστιν οὖν τὸ ἀπὸ τῶν σωμάτων φῶς ἐνέργεια φωτεινοῦ σώματος πρὸς τὸ ἕξω [...]

Este estatuto de incorporeidade da luz (e da sua *energeia*) parece indicar que, para Plotino, à semelhança do que acontecia com a actividade da alma, há na luz uma actividade *qua* forma (em sentido aristotélico) ou princípio de afecção. A luz dos corpos luminosos é, assim, a essência que enforma, constitui, e a identidade dos mesmos corpos. Não mais uma actualização qualitativa (nem mesmo do diáfano), esta luz é uma actividade que remete para a actividade da fonte, agindo por causa da mesma, manifestando o incorpóreo no corpóreo. Porque, como explica o nosso autor, “[o centro ou princípio] não possui a luz enquanto corpo, mas como corpo luminoso, em virtude de uma outra potência [ou poder] que não é corpóreo”¹³, ainda que, na percepção, a pluralidade disseminada não seja passível de distinção — por isso mesmo, a luz é toda ela e em si mesma incorpórea, ainda que pertença e se dê a manifestar num corpo, como vimos. Esta luz fontal, tal como o Uno, é de tal ordem que a sua visão (ou contemplação) excede a nossas estruturas cognoscitivas, à maneira de um foco lumínico tão intenso que nos cega, tornando-se invisível. Convocando E. Perl, diríamos que

[a] distinção entre as coisas iluminadas e a luz em si mesma representa não a diferença “óptica” entre um ser e outro, nem mesmo a diferença “metafísica” entre um nível de realidade e outro, mas sim a diferença entre todos e quaisquer níveis de ser, e o Uno enquanto a condição para qualquer grau de inteligibilidade e, assim, de ser¹⁴.

As duas leituras que antes brevemente explicitámos, dizendo coisas diferentes, falam acerca de uma mesma coisa. Alertados para o importante dispositivo retórico que é a metáfora — nomeadamente, considerado o seu uso específico no léxico da luz, para falar não somente da própria luz mas também de todo o ciclo emanativo —, fica evidente a necessidade de recorrer ao mesmo dispositivo para abarcar conceptualmente a luz inteligível e a sua fonte, uma vez que, sendo objectos transcendentais, os recursos onto-epistemológicos em que assenta a linguagem falham ao tentar atingir o escopo pretendido. Por outro lado, não nos parece lícito admitir uma consubstancialidade (em sentido estrito), aquando da nossa consideração e distinção meramente lógica entre realidades inteligíveis e sensíveis, no sistema de Plotino; fale-se, contudo, de uma consubstancialidade *lato sensu* ou de uma co-extensibilidade de certos atributos, o que não parece levantar objecções maiores.

Vimos como, na metafísica plotiniana, todos os graus de ser emanavam do

Ἄσώματον δὲ πάντως δεῖ τιθέναι, καὶν σώματος ἤ.” Plot. 4. 5. 7. 33 — 4. 41-2; vd. Plot. 1. 6. 3, 2. 1. 7; cf. Arist. de An. 418 B 3 ss.

¹³ “οὐ γὰρ ἡ σῶμα ἦν εἶχε τὸ φῶς, ἀλλ’ ἡ φωτεινὸν σῶμα, ἐτέρᾳ δυνάμει, οὐ σωματικῇ οὐσῆ” Plot. 6. 4. 7. 31-2.

¹⁴ Perl 2014: 121; vd. *ibid.* 119-123.

Uno, à semelhança da luz solar irradiada e que não perde a sua força — uma interpretação muito original do sistema de Platão mas que, ao ver a luz como uma actividade mormente incorpórea, se coloca na senda da posição de Aristóteles acerca da natureza da luz. Esta é a tese que os aristotélicos e uma série de neoplatónicos (como sejam João Filópono e Prisciano) irão defender. Por um outro lado, e com Platão, encontraremos o tratamento que Proclo faz da luz visível, admitindo-a como algo de corpóreo, à maneira do fisicismo pré-socrático¹⁵.

Na linhagem neoplatónica, alguns dos mais notáveis sucessores de Plotino apropriar-se-ão da luz como a metáfora *par excellence* daquele percurso que o intelecto empreende na especulação metafísica da busca pelos princípios e das realidades providas de maior dignidade. Vejamos como se inicia o célebre comentário de Proclo ao *Parménides* de Platão:

Rezo a todos os deuses e deusas que guiem o meu intelecto na presente contemplação e, alumada em mim *a brilhante luz da verdade* [Pl. *Tim.* 39 B 4], que abram o meu entendimento para a ciência mesma dos entes, abrindo as portas da minha alma para receber o ensinamento divinamente inspirado de Platão, e, fixado meu conhecimento em *aquilo que há de mais luminoso* [ou *brilhante*] *no ser* [Pl. *Resp.* 518 C 9], que me livrem de todo *o conhecimento ilusório* [Pl. *Soph.* 231 B 6] e da errância entre os não-entes [que são uma] perda de tempo intelectual [...]¹⁶

A passagem, cujo início evoca uma oração de Demóstenes (*De corona*), encontra-se impregnada de referências a Platão, desde logo nas fórmulas “a brilhante luz da verdade” (uma alusão ao *Timeu*) e “aquilo que há de mais luminoso” (uma referência à *República*) — e sabendo, desde já, que “aquilo que há de mais luminoso no ser” é o Bem, como explicará Proclo numa outra passagem¹⁷. Ou ainda, no seu comentário ao *Timeu*, quando acrescenta: “a verdade conforme ao uno [é] a luz que procede do bem, que procura os inteligíveis, a pureza (como diz [Platão no *Filebo*]) e a unificação (como diz [o mesmo na *República*])”¹⁸. Num

¹⁵ Vd. Siorvanes 1996: 241 (cf. Plot. 2. 1. 7) — retomaremos algumas sistematizações deste autor.

¹⁶ “Ἐὔχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγήσαί μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ φῶς ἐν ἔμοι στιλπνὸν τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας ἀναπλώσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν ἐπ’ αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην, ἀνοιξαί τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως, καὶ ὀρμήσαντάς μου τὴν γνῶσιν εἰς τὸ φανότατον τοῦ ὄντος παῦσαί με τῆς πολλῆς δοξοσοφίας καὶ τῆς περὶ τὰ μὴ ὄντα πλάνης τῆ περὶ τὰ ὄντα νοερωτάτῃ διατριβῇ [...]” Procl. in Parm. I 617. 1-10 Luna-Segonds.

¹⁷ Vd. Procl. Theol. Plat. II 7 48. 9-19 Saffrey-Westerink.

¹⁸ “ἄλλη γὰρ ἡ ἐνοειδὴς ἀλήθεια, τὸ ἐκ τὰγαθοῦ προῖον φῶς, ὃ καὶ τὴν καθαρότητα, ὡς <ἐν Φιλήβῳ> [55 C 58 D] λέγει, καὶ τὴν ἔνωσιν ἐν <Πολιτεία> [VI 508 E 509 B] παρέχεται τοῖς νοητοῖς” Procl. in Tim. I 347. 21-24 Diehl.

registro muito semelhante, Damáscio observará o seguinte, acerca desta identidade que a luz tão bem permite: “O princípio único de todas as coisas constitui cada coisa segundo [ou fazendo] o que ela é, daí que a sua luz seja [a] verdade; e revela-se desejável para todas as coisas, daí que ele [o primeiro princípio] seja a primeira beleza e a causa de todas as coisas belas”¹⁹. A luz da verdade aparece primeiramente como um *nome divino*, imagem que também se pode ler no prefácio da *Teologia Platónica* de Proclo, quando escreve “assim o *Parménides*, entre os amorosos de Platão, *alumia* a luz perfeita e total da teologia [...]”²⁰. Esta fórmula — que basicamente versa a luz divina, isto é, a iluminação intelectual como fonte de verdade e que alumia a mente (ou o intelecto, ou a alma) — ganhará um valor quase aforístico na tradição neoplatónica, registando-se em autores como Simplicio, Porfírio, Damáscio ou, em contexto cristão, em Inácio de Antioquia, Clemente de Alexandria, Orígenes, Gregório de Nissa ou Dionísio, o pseudo-Areopagita²¹.

Quanto ao seu uso metafórico, como já se viu, conserva-se similar. Depois do seu mestre Siriano, Proclo irá considerar a luz como um corpo, ainda que possa admitir diferentes graus de corporeidade. Encontraremos um testemunho no *Contra Proclo acerca da eternidade do mundo*, de João Filópono:

Proclo ensinou isto claramente no seu *Acerca da luz*; disse o seguinte: Se a luz é material ou imaterial, de acordo com a diferença dos iluminadores (fogo e sol), como é que a [luz] imaterial perece e a [luz] material passa pelos [objectos] materiais? Porque o ar como um todo não parece ser mais iluminado para nós pelo sol do que pela luz do fogo cá em baixo. E, se uma nuvem passa em frente do sol, a luz do outro lado da nuvem é cortada e não existe de modo algum²².

Note-se que Proclo não questiona o facto de a luz como que perecer, pelo contrário, dá-lo como adquirido. O que é inquirido é o facto de a luz imaterial

¹⁹ “Ὅτι ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ καὶ ὑφίστησιν ἕκαστον κατ’ αὐτὸ ὃ ἐστὶ, διὸ τὸ φῶς αὐτῆς ἀλήθειά ἐστι· καὶ πᾶσιν ἔκκεται ἐφετή, διὸ καὶ αὐτὴ καλλονὴ ἢ πρώτη καὶ καλῶν αἰτία.” Dam. in Phil. 238. 1-4 Van Riel. Cf. Pl. Resp. VI 508 E 1 - 509 A 5 e Ep. II 312 E; vd. Dam. de Princ. I 99. 12-4, 106. 5-8, 122.14-20 Westerink.

²⁰ Procl. Theol. Plat. I 7 32. 1-2.

²¹ Simp. in Enchir. Epict. 88. 3, 138. 30 Dübner; Porph. ad Marc. 20, 287. 18-9 Nauck; Dam. de Princ. 47. 10, 54. 19, 180. 12; cf. Lampe 1961, s.v. φῶς, G 6 b.

²² “[...] ὁ Πρόκλος δὲ σαφῶς ἐν τῷ περὶ φωτὸς ἐδίδαξεν λόγῳ φησὶν γὰρ οὕτως ‘εἰ δὲ τὸ μὲν ἔνυλον τὸ δὲ ἄνυλον φῶς κατὰ τὴν τῶν φωτιζόντων πυρὸς τε καὶ ἡλίου διαφορὰν, τὸ μὲν ἄνυλον πῶς φθείρεται, τὸ δὲ ἔνυλον πῶς διὰ τῶν ἐνύλων δίδεισιν; οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὅλος ὁ ἀήρ ἡμῖν φωτιζόμενος φαίνεται καὶ ἀφ’ ἡλίου καὶ ἐκ τοῦ παρ’ ἡμῖν φωτὸς τοῦ ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ μὴν καὶ νέφους ὑποδραμόντος τὸν ἥλιον ὑπὸ θάτερα τέμνεται τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔστιν ὅλως.’” Ioannes Philoponus, De aeternitate mundi contra Proclum 18. 18-26 Rabe. As leituras de Sorabji (2004) e de Share (2004: 29) diferem significativamente no que diz respeito ao sintagma “οὐδὲν γὰρ [...] τοῦ ἐκ τοῦ πυρὸς”.

— ou seja, a luz celeste — ter uma certa continuidade com a luz que se encontra na atmosfera ou no ar. O filósofo da academia traçará uma descontinuidade que implica que uma coisa é a luz imaterial e outra a luz material, pelo que a luz material (seja ela qual for e incluindo a luz que se encontra nos céus) é perecível. Há uma luz inteligível, que reside no domínio dos inteligíveis, e há uma luz física, sensível, que é corpórea e perceptível. Não há propriamente um dualismo, já que a luz divina é uma emanação do princípio Uno-Bem, que é uma teofania disseminada e que garante a *theosis* cósmica. A luz corpórea é que se estende e propaga no âmbito dos *sensibilia*. Damascio escreveu, no seu comentário ao *Filebo*, que “de entre os prazeres puros, alguns são corporais, como a contemplação de uma luz proporcionada”²³. E isto porque Proclo escreve várias vezes que, para que um objecto seja visível, necessita de uma luz proporcionada (*symmetros*), que não seja nem muito forte nem muito fraca, “porque todas as coisas não são visíveis para todos ou por causa da fraca luminosidade nos olhos ou por causa do esplendor [ou brilho do objecto], demasiado forte para os espectadores”²⁴.

Finalmente, gostaríamos de fazer referência ao misterioso autor que conhecemos pelo nome de “Pseudo-Dionísio Areopagita”, o qual, no quatro capítulo do seu tratado acerca dos nomes divinos, ensaia traçar uma explicação metafísica da constituição ontológica de todas as realidades sensíveis, reunidas sob o nome de Bem — causa absolutamente transcendente, de tal modo que é causa de todos os princípios e de todos os fins, imutável e impassível, maximamente desejada por todos, enquanto princípio de bondade, de beleza e de luz. Em rigor, Dionísio não identifica o Bem com a luz em si mesma, mas inscreve-se e retoma a tradição da analogia platónica entre o sol e o Bem — agora num quadro aparentemente cristão —, sendo o arquétipo que se manifesta na luz visível e nas imagens, optando por uma simbologia da luz ao invés de uma metafísica *stricto sensu*, quando escreve:

E o que dizer acerca do raio de sol em si mesmo e por si mesmo? Porque é do Bem que deriva a luz e é imagem da bondade. Por isso, o Bem também é celebrado com o nome de Luz, como o arquétipo que se manifesta na imagem²⁵.

Há, contudo, uma diferença que importa assinalar. Tal como a luz visível, cujas propriedades são sobejamente conhecidas (iluminar o mundo, possibilitar

²³ “Ὅτι καὶ τῶν καθαρῶν ἡδονῶν αἱ μὲν σωματικάι, οἷον ἡ τοῦ συμμετροῦ φωτὸς θέα” Dam. in Phil. 208. 1-2 Westerink.

²⁴ “οὐ γὰρ πάντα ὀρατὰ πᾶσιν ἢ διὰ τὴν ἀμυδρότητα τοῦ ἐν αὐτοῖς φωτὸς ἢ διὰ τὴν λαμπρότητα τὴν ἀσύμμετρον τοῖς ὀρώσιν.” Procl. in Remp. II 196. 13-5 Kroll; cf. in Remp. II, 223. 25-6; in Parm. VI. 1044. 9-12; in Tim. 84. 25-8.

²⁵ “Τί ἄν τις φαίη περὶ αὐτῆς καθ’ αὐτὴν τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος; Ἐκ τὰγαθοῦ γὰρ τὸ φῶς καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος. Διὸ καὶ φωτωνυμικῶς ὑμνεῖται τὰγαθὸν ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφανόμενον.” Pseudo-Dionísio Areopagita, De divinis nominibus 147. 2-4 Suchla [697 B - C].

a existência de vida, tornar as coisas visíveis), assim são as teofanias da bondade, impressas na constituição própria dos entes e que os compele à busca do princípio da mesma bondade — e assim se joga aquela luz a que podemos chamar de *visível*. Um outro caso diz respeito à luz inteligível, que confere pensabilidade e é condição necessária na estrutura epistemológica do projecto dionisiano, um pouco à semelhança de todas as teorias da iluminação da história da filosofia medieval latina. Sobre este tópico, lemos que:

O Bem para lá [*hyper*] de todas as coisas diz-se Luz inteligível, enquanto raio fontal e transbordante efusão de luz que, da sua plenitude, ilumina todas as inteligências que estão para lá do mundo, em volta do mundo e no mundo, que renova totalmente as suas faculdades intelectuais, que todas compreende estando para lá [delas] e é superior a todas estando para lá [das mesmas]; em uma palavra, compreendendo, superando e possuindo em si mesmo, enquanto princípio de luz e para lá da luz, todo o domínio das potências iluminativas, e reunindo e tornando unido* tudo aquilo que é inteligível e racional²⁶.

Deste modo e, em jeito de uma conclusão apontando para os desenvolvimentos posteriores de uma tradição, fica esclarecida a diferença entre as várias luzes e a própria fonte de toda a luminosidade ou, no dizer dos latinos, entre *lux* e *lumina*. Estas são apenas algumas pistas nas sendas de uma palavra que é bem mais do que isso para a reflexão filosófica e que, como vimos, tanto auxilia a especulação como serve de alvo privilegiado da mesma. A *luz* revela uma cosmovisão e, independentemente do que quer que ela seja, a sua importância transcende grandemente o seu estudo enquanto objecto da física, dadas as suas sérias implicações nas concepções de arte, estética e metafísica que dela decorrem. Eis por que razão, precisamente na senda desta importância teológico-filosófica, a óptica irá sofrer enormes progressos no decorrer da escolástica do século XIII e, a partir dos elementos disseminados por estes antecedentes, serão três as proposições em que assentará a metafísica da luz inacessível que ficará para a história da filosofia medieval: a) Deus é luz num sentido primeiro próprio e não metafórico; b) a essência da luz reside no seu ser eminentemente espiritual e não corporal; c) no mundo visível e físico, a luz é, de entre todos os elementos materiais, aquele que tem a primazia, em virtude da sua subtilidade e incomparável

²⁶ “Φῶς οὖν νοητὸν λέγεται τὸ ὑπὲρ πᾶν φῶς ἀγαθὸν ὡς ἀκτίς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία πάντα τὸν ὑπερκόσμιον καὶ περικόσμιον καὶ ἐγκόσμιον νοῦν ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτῆς καταλάμπουσα καὶ τὰς νοερὰς αὐτῶν ὅλας ἀνανεάζουσα δυνάμεις καὶ πάντας περιέχουσα τῷ ὑπερτετάσθαι καὶ πάντων ὑπερέχουσα τῷ ὑπερκεῖσθαι καὶ ἀπλῶς πάσαν τῆς φωτιστικῆς δυνάμειος τὴν κυρείαν ὡς ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα καὶ ὑπερέχουσα καὶ προέχουσα καὶ τὰ νοερά καὶ λογικὰ πάντα συνάγουσα καὶ ἀολλῆ[*] ποιούσα.” Pseudo-Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus* 150. 1-8 [701 A - B]. *Para ἀολλῆ vs. ἥλιος: vd. Pl. *Crat.* 409 A.

actividade — pelo que é o elemento que se encontra o mais próximo possível da natureza imaterial²⁷. Estas, no entanto, são apenas algumas pistas para trilhar as sendas das intermináveis metamorfoses da *luz*.

BIBLIOGRAFIA

- Afonso, F. (2015), *Figuras da Luz. Uma Leitura Estética da Metafísica de São Boaventura*. Lisboa.
- Armstrong, A. H., ed. (1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge.
- Beierwaltes, W. (1961), “Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* XV: 334-362.
- Castro, T. N. (2016), “Sobre o conceito de luz na metafísica neoplatónica”, in M. Oliveira & S. Pinto (eds.), *Atas do Congresso Internacional Comunicação e Luz*. Braga, 11-23.
- Corrigan, K. (1993), “Light and metaphor in Plotinus and St. Thomas Aquinas”, *The Thomist* 57 (2): 187-199.
- Diehl, E., ed. (1903), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Lipsiae.
- Ferroni, L., ed. (2012), *Plotin. Œuvres complètes. Tome I, Volume I. Introduction. Traité 1 (I 6), Sur le beau*. Paris.
- Ferwerda, R. (1965), *La Signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. Groningen.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R., ed. (1964-1982), *Plotini Opera. I-III*. Oxonii, e Typographeo Clarendoniano [= H.-S.² = *editio minor*].
- Kroll, G., ed. (1899), *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam commentarii*. Lipsiae.
- Lampe, G. W. H., ed. (1961), *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford.
- Luna, C. & Segonds, A.-P., ed. (2007), *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon. Tome 1, 2^e partie, Livre I*. Paris.
- McEvoy, J. (1978), “The Metaphysics of Light in the Middle Ages”, *Philosophical Studies* 26: 126-143.
- Perczel, I. (1999). “Une théologie de la lumière: Denys l’Aréopagite et Évagre le Pontique”, *Révue des Études Augustiniennes* 45: 79-120.

²⁷ Vd. McEvoy 1978.

- Perl, E. D. (2014), *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden.
- Rabe, H., ed. (1899), *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*. Lipsiae.
- Saffrey, H. D. & Westerink, L. G., ed. (1968), *Proclus. Théologie Platonicienne. Tome I, Livre I*. Paris.
- Share, M., trans. (2004), *Philoponus: Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*. London.
- Siorvanes, L. (1996), *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh.
- Sleeman, J. H. & Pollet, G. (1980), *Lexicon Plotinianum*. Leiden.
- Sorabji, R. (2004), “19. Light”, in R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 2. Physics*. London, 274-289.
- Suchla, B. R., hrsg. (1990), *Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus*. Berlin.
- United Nations (2013), “A/RES/68/221. Resolution adopted by the General Assembly on 20 December 2013. 68/221. International Year of Light and Light-based Technologies, 2015.”
- Van Riel, G., ed. (2008), *Damascius. Commentaire sur le Philèbe de Platon*. Paris.
- Westerink, L. G., ed. (1986-1989), *Damascius. Traité des premiers principes I-III*. Paris.

(Página deixada propositadamente em branco)

O MITO COMO INSTRUMENTO DE APRENDIZADO ÉTICO

(Myth as a learning tool ethical)

ILMAR DE OLIVEIRA ALMEIDA (ilmaralmeidaa@gmail.com)
Universidade Federal do Maranhão. Departamento de Filosofia.

RESUMO - O texto trata de uma postura que aponta algumas falhas da racionalidade ilustrada, mormente no que diz respeito à sua tentativa de dar conta da realidade como um todo, e apresenta um outro tipo de racionalidade: aquela presente nas narrativas míticas. A defesa da pertinência desse tipo de racionalidade obedecerá, neste trabalho, um trajeto, que a partir de Giambattista Vico e do Romantismo irá tangenciar Gadamer e, especificamente, fundamentar-se no pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur. Este, por intermédio do mito, descortinou o acesso às questões práticas do cotidiano humano, que lida não somente com a exatidão, mas também com os sentimentos, com o sofrimento e com o desejo esperançoso de uma vida feliz. Tendo sua base filosófica estabelecida, o texto avança em seguida para uma apresentação e análise da validade pedagógica do mito na obra 'Filoctetes', de Sófocles.

PALAVRAS-CHAVE - racionalidade ilustrada; narrativas míticas; Filoctetes

ABSTRACT - The text is a posture that points out some flaws illustrated rationality, especially with regard to its intention to give an account of reality as a whole, and presents another type of rationality: the one present in the mythical narratives. The defense of the relevance of this type of rationality will follow in this work, a path that from Giambattista Vico and Romanticism will tangent Gadamer and, specifically, be based on the thought of the French philosopher Paul Ricoeur. This, through the myth, access to practical issues of human daily life, dealing not only with accuracy but also with the feelings, the suffering and the hopeful desire for a happy life. Having established its philosophical basis, the text then goes to a presentation and analysis of the pedagogical validity of the myth in the work 'Philoctetes' of Sophocles.

KEYWORDS - illustrated rationality; mythical narratives; Philoctetes

1. INTRODUÇÃO

No mundo ocidental movimentos culturais como a Revolução Científica e principalmente o Iluminismo, forjaram uma racionalidade que subsumiu toda a existência humana, ou seja, a partir de então a declaração autoritativa de algo

como verdadeiro passou a depender do crivo da razão operatória. No centro está o homem. Ele, igualmente como dizia Protágoras: "... é a medida de todas as coisas". Essa forma de ver o mundo somente confere status de verdade àquilo que pode ser estudado, analisado e dominado, segundo critérios de observação, experimentação e cálculo. O resultado tem sido o domínio da natureza, o avanço científico, o desenvolvimento tecnológico, a produção de riquezas, enfim a redenção moderna chamada Progresso e Bem-Estar Social.

Ora, esta é apenas uma face da realidade. Juntamente com o Progresso vieram atreladas algumas coisas indesejáveis, tanto no plano da natureza, quanto no social. Naquele enfrentamos hoje inúmeros problemas vinculados à destruição do meio ambiente, modificações climáticas, poluição do ar e da água. O entusiasmo da descoberta científica, o usufruto de sua aplicação na vida cotidiana e, sobretudo, o capital e o poder político resultante cegaram o bom senso humano quanto à percepção de possíveis consequências nefastas de tudo isso.

A tomada de consciência deu-se paulatinamente, a partir do plano social. Quanto a esse aspecto, o filósofo judeu-alemão Walter Benjamin, no seu texto 'O Narrador', fornece algum indicativo. Ele informa que "os soldados voltavam calados dos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial"¹. Esse silêncio, que o filósofo interpreta como a perda da capacidade de narrar, certamente acenava como um sinal da crise ética que, naquela altura, já devorava as entranhas da civilização ocidental.

A Segunda Guerra Mundial clarificou a inequívoca constatação de que todos os horrores atuantes no passado continuavam bem presentes, à espreita, prontos para, de forma bem atualizada pela ciência e tecnologia, agirem. O mal, agora com os refinamentos do resultado do trabalho da razão instrumental, voltara a atuar em grande escala. Uma pergunta, decerto, deve ter perpassado muitas mentes à época: 'Como, dispondo de tanto progresso sob os auspícios da razão iluminada, ainda praticamos as mesmas barbáries pertencentes a um tempo passado, ignorante e obscuro? Muitas respostas tem sido apresentadas e, uma delas, cuja trilha segue este trabalho, traz uma via que promove uma mudança significativa de cosmovisão.

Trata-se de uma postura que enxerga os acertos e os erros da racionalidade ilustrada e a complementa com outro tipo de racionalidade: a racionalidade narrativa presente nos mitos. A defesa da pertinência dessa cosmovisão obedecerá, neste trabalho, um trajeto, que a partir de Giambattista Vico e do Romantismo irá tangenciar Gadamer e, especificamente, fundamentar-se no pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur. Em seguida será apresentada uma exemplificação e análise da validade pedagógica do mito na obra 'Filoctetes', de Sófocles.

¹ Benjamin 2012: 142.

2. O RESGATE DA RACIONALIDADE MÍTICA

O século XVIII foi o século do Iluminismo. Esse movimento cultural foi o golpe final em uma concepção de mundo que considerasse relevante, aspectos da realidade cujas características extrapolassem determinados critérios de verificabilidade, tais como: medir, pesar, observar, calcular e experimentar. Nessa altura o método científico abocanhava toda a existência, embasado no cartesianismo. Porém alguma resistência foi justaposta no sentido de defender intelectualmente a abordagem àqueles setores da vida, os quais não se enquadravam nos moldes do cientificismo. Embora tenha sido como que ‘uma voz que clama no deserto’, essa semente vicejou, de maneira que não se pode estudar o resgate desse outro tipo de racionalidade, a qual leva em consideração o mito, sem averiguar o trabalho do pensador napolitano Giambattista Vico (1668-1744). Este, através da sua obra, *Principi di scienza nuova*, lançada em 1730, discorreu sobre as maneiras para lidar cientificamente com aquelas apresentações da realidade humana que se encontravam para mais além do círculo envolvente da compreensão da racionalidade científica. Ao confrontar o cartesianismo tornou-se o precursor do debate atual entre mito e razão ilustrada. Um dos pontos destacados por esse filósofo foi a análise e a interpretação da consciência mítica.

“Vico não deprecia os mitos como narrativas imaginárias e gratuitas, senão que está convencido de que contribuem para os fundamentos iniciais da inteligibilidade imanente das culturas, já que tem contribuído de forma decisiva ao desenvolvimento dos povos e indivíduos. A conclusão que parece depreender-se dos arrazoados de Vico é que os mitos podem ser compreensíveis porque são, no sentido mais amplo do termo, criações humanas, que mostram um estado de consciência, que tem sido superado no transcurso posterior da história da humanidade, porém de nenhuma maneira meramente suprimida...Vico atribui às narrativas míticas um alto grau de verdade histórica”²

Ponto crucial na exposição do filósofo napolitano e que veio posteriormente a ser destacado por Gadamer é precisamente o fato das narrativas míticas serem criações humanas. Por isso, assevera o pensador alemão em plena concordância àquele: é possível compreender-se os mitos.

Ora, o destaque da origem humana da mitologia conduz a outro aspecto do pensamento de Vico, cuja importância também é notória. Trata-se de “... seu firme convencimento da unidade fundamental da natureza humana. Esta unidade profunda permite discernir fenômenos e comportamentos análogos em todas as religiões, culturas e sistemas sociais conhecidos em seu tempo”³. Isto significa que não há diferença que seja essencial entre os seres humanos em todas as épo-

² Duch 1998: 124, 122.

³ Idem, 125.

cas. São válidas, portanto, as experiências do passado para conceder sabedoria para o presente e o futuro, como é o caso do mito.

Em seguida, o Romantismo, com sua marcante busca pela interioridade, tornou-se também importante opositor da Ilustração e seu pragmatismo. Com ele houve renovada valorização das narrativas populares abrindo espaço para a interpretação simbolista dos mitos. Sua intenção era alcançar as incomensuráveis regiões do infinito. Como resultado os aspectos abstratos e misteriosos do ser humano receberam especial atenção e o termo ‘romântico’ passou a ser associado à nostalgia, à magia e ainda a êxtases de alma.

Para os pensadores românticos o retorno ao mito iria liberar o sentimento e a imaginação que haviam sido reprimidos pela reflexão filosófica baseada na quantificação e na verificação. Segundo essa via o homem chegaria a compreender e a desfrutar sua essência espiritual. O mito, considerado de maneira exclusivamente poética, constituiu-se o centro do saber romântico. Fr. Schlegel em seu *Discurso sobre La mitologia* escreveu:

“O fundamento de toda arte e toda poesia é a mitologia...O essencial da mitologia...encontra-se na apreensão viva da natureza, que é o princípio comum do conjunto de todos estes signos. É a ciência que nos conduz à intuição viva da natureza, desde o momento que tem alcançado a justa profundidade espiritual e a fonte da revelação interior”⁴

Um pouco mais adiante, o próprio Duch escreve: “A mitologia [...] é a expressão ótima da totalidade, do *complexio oppositorum* que, em princípio, é inexpressável, intangível, inefável, mas que nada obstante devemos balbuciar, intuir, e, finalmente, expressar”⁵.

Por regra geral, os românticos associaram diretamente *Mito e Sabedoria*. Era preciso estudar o mito porque era a voz majestosa de um tempo original, mais sábio e mais criativo. Os filósofos, diferentemente de Aristóteles e seus seguidores, deveriam ser seus hermenutas e traduzir sua verdade em linguagem mais simples.

O Romantismo foi um retorno de Dionisos e estabeleceu-se desde o início como adversário da Ilustração. Hans-Georg Gadamer em sua obra ‘Verdade e Método’ manifesta essa oposição através das seguintes palavras:

“...para fazer frente à crença ilustrada na perfeição, a qual sonha com a libertação de toda ‘superstição’ e de qualquer prejuízo do passado, o Romantismo outorga uma preferência de verdade aos primeiros tempos, ao mundo mítico,

⁴ Schlegel apud Duch 1998: 128.

⁵ Ibidem.

à vida não analisada nem quebrada pela consciência⁶

Por causa da inversão feita pelo Romantismo, no Ocidente, trava-se uma batalha entre mito e razão. Esta posição tornou-se tão destacada, a tal ponto de, juntamente com a ideia de Progresso, tornar-se um dos polos do pensamento moderno.

O Romantismo foi um amplo movimento nascido na Alemanha, que se espalhou por toda Europa e Estados Unidos a partir do final do século XVIII, com diferenças marcantes em cada país onde se fixou. Em sua preferência pela interioridade, pelo imponderável e pela obscuridade vai optar majoritariamente pelo mundo oriental como fonte de seu ideal. A chave da Ilustração, segundo a qual se deviam reduzir todos os aspectos da existência humana a princípios totalizantes e simples, foi substituída por uma compreensão empática da realidade, que destacava termos como 'visão', 'emoção' e 'religião', os quais foram profundamente empregados pelos autores românticos para alcançar a realidade última das coisas e do ser humano em si.

Este movimento que teve no seu nascedouro autores como Goethe, Hölderlin, Lessing e Schlegel, volta a impactar o mundo antes e depois da segunda guerra mundial, agora sob o cognome de 'Neorromantismo'. Sua influência faz-se sentir nos estudos religiosos e antropológicos e o enfoque no mito permanece com destaque. Este movimento está misturado à maioria dos aspectos do que se chama de atual cultura pós-moderna e mantém, como no passado, significativos protestos contra os resultados obtidos pela racionalidade de origem ilustrada.

Entretanto, na altura em que Vico e o Romantismo apresentaram sua crítica a uma cosmovisão que olhava para a realidade apenas pela perspectiva do referencial do intelecto, sua palavra era como uma profecia falsa e soava anacrônica. Posto que, diante dos primeiros passos da razão ilustrada havia um otimismo exacerbado mesmo que os resultados de sua aplicação na existência ainda não tivessem aparecido em toda a sua extensão. A história iria comprovar suas colocações, na medida em que, como hoje se observa, uma crise ética de grande intensidade acontecesse. Surgiria então a necessidade da apresentação de uma justificativa intelectual consistente para outro tipo de racionalidade diante da falência da razão ilustrada, pois a mesma mostrava-se incapaz de dar conta da realidade como um todo. Essa tarefa foi abraçada pelo filósofo francês Paul Ricoeur, o qual propôs em sua obra, 'A simbólica do mal', uma nova racionalidade para compreensão do homem concreto que tem por base *o mito*. Este, para ele, apresenta verdades primeiras cuja função seria conceder estrutura para uma compreensão total do homem. Ora, trata-se aqui de realidades imponderáveis, que por natureza escapam do arrazoado cartesiano, mas que são expressas pela linguagem do mito. São narrativas que contam do sofrimento humano, por

⁶ Gadamer 1997: 131.

exemplo, e que carregam em si elementos plenamente subjetivos, no entanto reais. O caso é que a vida prática, com toda sua gama de detalhes e desdobramentos muitas das vezes imprevisíveis, escapa facilmente, ou melhor, nunca se deixou dominar pela razão instrumental. Ou seja, diante de realidades como o amor e suas promessas, ou a esperança e sua alegria, claramente se percebe a inutilidade do cálculo. Logo, a ação daí decorrente pauta-se por uma verdade, uma ética que não pode ser trabalhada pela razão instrumental. Necessita-se de um outro tipo de racionalidade que interprete adequadamente essa esfera da vida real. A chave hermenêutica tomada pelo filósofo foi o símbolo. Por sua via Ricoeur encontrou a ferramenta para alcançar a vida prática. Antes, porém, de observar-se a forma como isso se deu em seu pensamento, é necessário entender sua noção de símbolo. Este para ele corresponde a um significado, cujo conteúdo é expresso pela linguagem. Esta guarda a possibilidade de ser literal, ou ainda, de apontar para outro aspecto da realidade com o qual o símbolo tem alguma correlação. Ricoeur diz que o símbolo está presente

“quando a linguagem produz signos de grau composto, cujo sentido para além de designar uma coisa, designa outro sentido que não poderá ser alcançado senão por meio da visada do primeiro [...]. Direi que há símbolo quando a expressão linguística se presta, pelo seu duplo sentido ou pelos seus sentidos múltiplos a um trabalho de interpretação”⁷

É preciso lembrar também que o símbolo em Ricoeur não é caracterizado pelo formalismo abstrato, como na Matemática ou na Lógica. Pelo contrário, há um vínculo íntimo e profundo entre as duas partes, e, de tal modo é esse relacionamento que nada mais nada menos que a própria verdade pode, por seu intermédio, ser demonstrada. Por isso ele afirma ainda:

“Aposto que compreenderei melhor o homem, se sigo a indicação do pensamento simbólico. Esta aposta transforma-se na tarefa de verificar a minha própria aposta preenchendo-a de inteligibilidade; por sua vez esta tarefa transforma a minha aposta apostando na significação do mundo simbólico, confio ao mesmo tempo no fato de a minha aposta se transformar em poder de reflexão no elemento do discurso”⁸

O conceito de símbolo, portanto, configura o fundamento da hermenêutica ricoeuriana do mito. Ele vai utilizar-se do símbolo para estabelecer de maneira clara e firme um novo sistema de pensamento que levará em consideração as narrativas míticas. Para que se progrida na compreensão de sua proposta faz-se

⁷ Ricoeur 1983: 37.

⁸ Idem, *ibidem*.

necessário esclarecer a relação, segundo Ricoeur, entre símbolo e mito. De um lado pode-se identificar o símbolo com uma forma de lidar com o mito que exclui a alegorização. O símbolo designaria a metodologia. Por outro lado, Ricoeur também considera o mito uma espécie de símbolo. O mito é um símbolo desenvolvido em forma de relato. Para exemplificar, Ricoeur toma a expulsão de Adão e Eva do paraíso e, através desse episódio mostra também a alienação de toda a humanidade. O seu raciocínio é o seguinte: o desterro é um símbolo primário e não é um mito. Ele é verificável no plano da linguagem. No entanto, quando um acontecimento histórico, igual ao citado, é considerado e por analogia passa a representar o desterro da própria humanidade, temos um mito e ao mesmo tempo um símbolo.

Ora, a intenção de Ricoeur era dar conta daquilo que a racionalidade instrumental deixara de lado através de sua desvalorização do mito, isto é, a vida prática. E como já foi possível perceber, para ele,

“... o símbolo é a linguagem mais originária do homem concreto, na raiz do mito está o símbolo, o mito é já uma forma de símbolo desenvolvido sob a forma de narrativa e articulado num tempo e num espaço não semelhantes aos propostos pela geografia de acordo com o método crítico. [...]. No mito todo símbolo toma a forma narrativa de um drama [...]. Quando o símbolo remete para acontecimentos ou para uma sucessão temporal, pertence-lhe a explicitação narrativa do seu conteúdo. Daí que a forma narrativa não seja nem secundária, nem acidental, mas primitiva e essencial”⁹

Em sua busca por uma racionalidade capaz de abarcar a vida real, Ricoeur, depois de escolher sua chave interpretativa, o símbolo, estabelece o modelo de inteligibilidade adequado para alcançar seu intento, a narrativa; também distingue o tipo ou gênero de narrativa apropriado para esse fim, a tragédia. Esses avanços podem ser verificados na sua obra *Temps et récit*, a partir do estudo da Poética de Aristóteles. O filósofo descobre que o fio condutor da Poética é a *mimesis praxeos*, isto é, a imitação da ação humana por meio de um *mythos*. E a conclusão a que chega é que esta, somente poderia ser alcançada no *mito*, pois é por seu intermédio que a tragédia traz a lume a ação humana. A tragédia não realiza essa tarefa por categorias conceituais, mas pela disposição sequencial de fatos e peripécias. Assim ela apresenta a vida condensada numa história plena de sentido e inteligência. Então acontece, para o leitor ou o espectador, uma espécie de espelho, no qual o mesmo ou se vê, ou vê a imagem de episódios já vivenciados e a vivenciar. A dimensão cronológica do tempo se funde à dimensão temporal da narrativa. A força dessa experiência é tamanha, porque envolve todo o ser do homem. Sua memória fica indelevelmente marcada. Virtudes podem ser

⁹ Portocarrero 2005: 38, 39.

altamente destacadas e ensinadas de modo a não poderem jamais ser esquecidas, pois,

“... por meio da correlação que a narrativa estabelece entre ação, personagens e ideal de uma vida feliz, e ainda pelo tratamento narrativo do personagem, através da série de peripécias que o conduzem à felicidade ou infelicidade que cada pessoa encontra modelos e metáforas da sua identidade ética. O mito exprime uma forma de compreensão que pode ser nomeada de compreensão narrativa e que está muito mais próxima da sabedoria prática e da formação do juízo moral do que do uso teórico da razão”¹⁰

Ricoeur, por sua obra referente ao resgate da racionalidade poética do *mito*, evidencia uma possibilidade de se remediar a crise ética na qual se acha inserido o mundo ocidental. É que a formação do homem, isto é, a tarefa pedagógica orientada tão somente pela razão iluminista tem deixado a desejar. Ela, com suas categorias de conceito e número, não consegue dar conta da ação humana; de compreendê-la, de orientá-la, de inspirá-la... O filósofo não procura aniquilar esse modelo racional, porém delimita suas fronteiras, quando oferece a exposição intelectual de outro tipo de racionalidade, cujas categorias como o mito, o símbolo e a narrativa permitem o acesso à uma formação, diga-se, mais condizente com o ser humano. Exemplificar essa proposta será o próximo passo deste texto.

3. A PEDAGOGIA DO FILOCTETES

A tragédia *Filoctetes* é uma das poucas cuja data se conhece com precisão. Foi apresentada pela primeira vez em 409 a.C., nas Dionísias Urbanas de Atenas, quando Sófocles tinha cerca de 87 anos, e ganhou o primeiro prêmio. Note-se que nessa peça Sófocles recorreu ao *deus ex machina*, recurso frequentemente utilizado por seu “rival” Eurípides, e que *Filoctetes* é a única das tragédias gregas conhecidas sem personagens femininos.

Filoctetes é um herói grego originário da Tessália, filho de Peante e de Demonassa. Existem algumas versões do mito. Na primeira delas foram-lhe confiados o arco e as flechas de Hércules. Chefiava um contingente de sete naus com cinquenta arqueiros, mas não chegou a Tróia com os outros chefes, pois durante a escala em Tênedo, foi mordido no pé por uma serpente, enquanto procedia a um sacrifício. A ferida infectou de tal modo que exalava um odor de putrefação insuportável. Devido a isso, Ulisses e os outros chefes abandonaram o ferido em Lemnos, onde permaneceu dez anos.

A segunda contava que Filoctetes fora ferido não por um animal, mas por uma flecha de Hércules envenenada que caíra da aljava, atingindo, acidentalmente, o pé do herói, como vingança de Hércules, que quis desse modo punir

¹⁰ Idem, p.42.

o perjúrio cometido por Filoctetes ao revelar o local onde ardera a pira erguida no Eta.

Ainda uma terceira versão, diz que os gregos abandonaram Filoctetes na ilha para que ele curasse o ferimento, pois existia em Lemnos um culto de Hefesto cujos sacerdotes tinham fama de saber tratar mordeduras de serpente. O herói ter-se-ia curado, chegando algum tempo depois a Tróia, para se reunir ao exército grego.

Sófocles, na sua peça, admite como hipótese que Filoctetes chefiou um dos contingentes tessalianos que participaram da Guerra de Tróia, o da Magnésia. Arqueiro excelente, consta que era o detentor do arco e das flechas de Hércules, morto há apenas uma geração.

A versão mais aceita do mito conta que durante a viagem de ida Filoctetes foi picado por uma serpente d'água, e o doloroso ferimento no pé arrancava-lhe gritos lancinantes. Incomodados com o terrível cheiro que exalava da ferida e com as constantes queixas de Filoctetes, os aqueus abandonaram-no na ilha de Lemnos.

Dez anos depois, entretanto, diante da profecia de que o arco e as flechas de Hércules conquistariam Tróia, os aqueus enviaram Ulisses e Neoptólemo para buscar Filoctetes, e a ferida foi curada pelo herói-médico Macaon, filho de Asclépio. Filoctetes foi um dos poucos heróis que retornaram sem problemas após a queda de Tróia.

Os personagens que figuram no drama são: Ulisses, Rei de Ítaca; o mais astucioso dos heróis gregos; Neoptólemo, jovem filho de Aquiles, neto de Peleu e Tétis; Coro, marinheiros do navio de Neoptólemo; Filoctetes, filho de Peante, um dos *argonautas*, ex-chefe dos guerreiros da Magnésia que estavam em Tróia; Mercador, um dos companheiros de Odisseu, disfarçado e Hércules, Filho de Zeus e de Alcmena, herói divinizado, deus *ex machina*.

A cena se passa na ilha de Lemnos, no Egeu Setentrional, diante de uma gruta com duas entradas. Filoctetes é o personagem principal, o protagonista; o deuteragonista, o de Neoptólemo; e o tritagonista, o de Ulisses, do falso Mercador e de Hércules. Os acontecimentos datam de pouco antes do fim da cidadela de Tróia, quando Lemnos era, segundo o poeta, desabitada.

Ao desembarcarem na ilha, Ulisses explica ao jovem e inexperiente Neoptólemo que ele deve se aproximar de Filoctetes para se apoderar do arco e das flechas, pois não é benquisto pelo herói abandonado. Neoptólemo, a princípio relutante, concorda com a ação contrária ao seu temperamento (Cena 1).

O coro e Neoptólemo examinam a caverna que abriga Filoctetes e lamentam sua sorte, sozinho e doente na ilha há longos anos. O coro ouve os gritos de Filoctetes nas proximidades (Cena 2). Neoptólemo se apresenta, e Filoctetes relata sua história; Neoptólemo finge estar retornando de Tróia após se indispor com os átridas e Ulisses.

A gruta onde Filoctetes viveu durante dez anos foi a única testemunha do sofrimento e da solidão deste herói. Esta gruta é caracterizada por Neoptólemo e pelo nosso herói.

Neoptólemo caracteriza o lugar habitado pelo triste herói como tendo *só as folhas secas em que ele se deita. Uma tigela de madeira, coisa tosca... os farrapos dele, secando ao sol.* (Cena 1).

Filoctetes descreve a gruta pela primeira vez (Cena 2) dizendo que a gruta era *rochosa com dupla entrada, sem defesa e privado de alimento.* Mais à frente (Cena 3), descreve a *gruta de côncava entrada* como sendo *abrasadora e gelada* e como única testemunha da sua morte. Na hora da partida o herói despede-se da sua antiga morada (Cena 11) dizendo que esta fora a sua única companhia. Assim sendo, podemos afirmar que o herói vivia enquadrado num cenário que denunciava o primitivismo do seu *modus vivendi*.

A situação extremamente difícil leva Filoctetes a suplicar que o leve consigo e o jovem concorda, mas aproxima-se o Mercador e diz que duas naus estão vindo de Tróia. A primeira, para obrigar Neoptólemo a voltar, e a outra para buscar Filoctetes a qualquer custo. Neoptólemo pede para ver o arco e as flechas de Hércules, e depois ambos entram na caverna (Cena 3). O coro lamenta o imerecido sofrimento de Filoctetes, e admira sua capacidade de sobrevivência (Cena 3).

Ao sair da gruta, Filoctetes sofre uma terrível crise de dor, pede a Neoptólemo que segure as armas de Hércules, e desmaia (Cena 6). O coro pergunta a Neoptólemo se ele aproveitará a ocasião para levar as armas, mas o jovem retruca que segundo a profecia as armas e também Filoctetes são necessários (Cena 6).

Ao acordar, Filoctetes se alegra ao ver o coro, Neoptólemo e as armas à sua espera. Neoptólemo revela o embuste, e o herói implora pelas armas. Ulisses então aparece e avisa que tem de levar as armas e Filoctetes a Tróia, se necessário com o uso da força. Filoctetes recusa-se categoricamente a voltar, e Ulisses decide então levar somente as armas. Neoptólemo pede ao coro que faça companhia a Filoctetes durante os preparativos para a viagem (Cena 7).

Filoctetes dialoga com o coro e lamenta a vã esperança que teve, assim como a perda das armas, e pede uma espada para se matar (Cena 7). Arrependido, Neoptólemo volta para devolver as armas a Filoctetes. Ulisses o segue de longe, avisa que vai atrair a cólera de todos os aqueus, ameaça-o, mas sem resultado.

Quando Ulisses chega à caverna, Filoctetes já recebera suas armas e ameaça flechá-lo; Neoptólemo impede e tenta convencê-lo, mas em vão. Hércules (deus *ex machina*) aparece nesse momento e convence Filoctetes a auxiliar os aqueus com as armas que ele lhe havia dado (Cena 11).

O trágico para Filoctetes não é somente ter sido abandonado em Lemnos. É ter de decidir se permanece na ilha ou ruma a Tróia; se mata ou não Ulisses; se se suicida ou não. A sua única certeza é que não pretende lutar ao lado dos Atridas e de Ulisses.

A fatalidade em Filoctetes é estar no mundo sem ter participado da decisão. A sorte dele, ou não, foi o adivinho Heleno o ter citado como condição *sine qua non* para a destruição de Tróia. Se os Atridas não tivessem acreditado em Heleno, teriam deixado Filoctetes abandonado?

O herói viveu abandonado durante dez anos, arrastando-se penosamente pela ilha em busca do necessário. Tinha por companhia as aves, os animais, a solidão, o eco dos seus lamentos. A vida de sofrimento e de injustiça tornou-o desconfiado.

A injustiça, o egoísmo e a traição sentidos ao longo de dez anos levaram-no a detestar a própria vida e a detestar-se a si próprio. Os homens já não lhe diziam nada, ou pouco lhe diziam.

Este herói, injustamente tratado pelos companheiros, tornou-se homem exaltado pelos deuses, imprescindível à sociedade que o desprezou e que agora o tem de procurar. Procura-o, contudo, por necessidade e não para reparar a injustiça que lhe fizeram.

O herói é acusado de rejeitar a sociedade, mas foi ela quem o rejeitou. Filoctetes apenas exigia que o tratassem como homem e não como coisa. No entanto, era um homem livre e não escravo (Cena 7) e não se submeteu. Quis continuar livre, ser homem; preferiu a morte – que era certa, após lhe haverem roubado o arco a rebaixar-se e a prescindir da liberdade. Resistiu a todas as pressões, escondidas nas belas palavras e nas promessas mais sedutoras, ou acompanhadas das mais cruéis ameaças. Resistir era para ele uma virtude e não concebia que alguém o pudesse obrigar a fazer o que não queria.

Após a guerra de Tróia pouco se sabe do herói. *A Odisseia* refere que o herói chegou bem à sua pátria (canto III, vv.189-190), a partir daí podemos supor que o herói conseguiu chegar são e salvo a casa e que conseguiu alcançar a glória que lhe era devida.

O mito de Filoctetes tem subjacente uma clara função pedagógica. Atualmente, essa mesma função ainda prevalece. Quem lê a tragédia sofocliana consegue retirar uma lição de moral: não devemos abandonar ninguém só porque se encontra incapacitado, pois esse alguém, um dia mais tarde, pode ser precioso. Deste modo, o mito tem como um dos objetivos, por uma forma de olhar, criticar a maneira como a sociedade trata os que estão incapacitados.

Outra maneira de se abordar este mito é através de Neoptólemo. A complexidade da sua personagem está bem patente no desenrolar da ação. Nesta perspectiva são contrapostos dois planos: o da mentira e o da verdade. O jovem terá de escolher qual dos dois seguirá. O herói trágico Filoctetes, tendo sido abandonado pelos atridas e por Ulisses por causa do sofrimento e do odor da sua chaga, ansiava pelo regresso à pátria. Todavia, Ulisses e todos os aqueus aspiravam ao contrário, isto porque também Filoctetes era uma das condições necessárias para a conquista de Tróia, visto possuir as armas de Hércules. As-

sim, Neoptólemo é induzido a enganar Filoctetes por meio da astúcia porque pela persuasão e pela força era impossível. O jovem, recusando de início, afirma que não estava na sua natureza utilizar tais artimanhas. Ulisses, o dos mil estratégias, pretendia que o jovem se apoderasse do arco, tornando-se amigo de Filoctetes e convencendo-o de que o levaria de volta à sua pátria. Neoptólemo, movido por más influências e pelo desejo constante de possuir fama e glória, aceita a ordem e engana Filoctetes. Este chega ao ponto de acreditar vivamente no filho do seu grande amigo e, num momento de sofrimento, por causa da chaga, entrega-lhe as armas. Todavia, a convivência com o sofrimento alheio, a amizade estabelecida entre os dois e a confiança que Filoctetes depositara na sua pessoa, levam Neoptólemo a contar a verdade. O jovem sofre uma valiosa transformação deixando de ser um herói do tempo antigo que visava fazer o bem ao amigo e o mal ao inimigo para se transformar num herói cuja justiça é um bem valioso e que por esse motivo deve ser posta em prática. O jovem guerreiro ainda tenta uma derradeira tentativa para levar Filoctetes para Tróia, desta vez pela persuasão, mas não consegue sendo mesmo necessária a intervenção do deus *ex machina* para conseguir levá-lo.

A personagem de Neoptólemo é muito importante nesta tragédia porque trata da questão da transmissão de virtude, em voga na época clássica. Será que o ser humano deve o seu comportamento à herança recebida dos antepassados ou à educação que eventualmente recebeu? Na época clássica, no campo da educação, o assunto conheceu diferentes métodos de análise, principalmente por parte dos sofistas. Alguns autores conservavam o pensamento tradicional de que a natureza humana era fruto da linhagem dos antepassados, mas outros, como, por exemplo, Antifonte, afirmavam que a educação era a primeira de todas as coisas humanas.

Neoptólemo, ao aceder aos argumentos ilusórios de Ulisses, não se comportou de acordo com a nobreza da sua natureza, mas a convivência com o sofrimento humano, a amizade mútua e a confiança conduzem o jovem a ter um comportamento puro e autêntico. Neste herói estão presentes os dois aspectos que os sofistas, defensores do ensino da virtude, consideravam indispensáveis para o bom desenvolvimento da conduta humana: a natureza e a educação. Embora as qualidades naturais, herdadas do pai, tenham sido relevantes para reconduzi-lo ao caminho da virtude, o fato é que o sofrimento e a convivência com Filoctetes tiveram um contributo deveras importante para o desfecho da ação. A natureza de Neoptólemo poderia ter sido desviada definitivamente se a influência de Ulisses se tivesse prolongado mais tempo. Assim podemos deduzir que a natureza do filho de Aquiles, repleta de princípios louváveis, foi aperfeiçoada por meio da convivência e pela noção do conceito de justiça que Filoctetes lhe propiciou.

Neoptólemo, não sendo um dos heróis fundamentais do ciclo troiano, deu o seu contributo para a guerra de Tróia e, apesar de ser por vezes mais conhecido

como filho de Aquiles, a verdade é que possuía as qualidades necessárias de um herói, dando continuidade, de forma positiva, ao nome do pai.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de exposição do arrazoado de Paul Ricoeur, especialmente, é fácil perceber o ensino ético transferido pela narrativa. Por seu intermédio pode-se ver a ação de qualquer um; ações passadas, presentes e futuras são revividas, praticadas e antecipadas pelo mito. Há duas correntes de pensamento pedagógico em confluência: uma que considera o agir ético resultado da natureza, da hereditariedade; e outra que admite o aprendizado independentemente do berço. Não há necessidade de apego a uma em detrimento da outra. Mas, pela narrativa fica cristalizado o modelo do agir segundo a virtude da justiça em Neoptólemo. Quem ouve mito jamais esquece ficando muito mais fortalecida e inspirada a vontade para a prática. Essa prerrogativa é que foi perdida pela razão instrumental e agora recuperada no pensamento de Ricoeur.

BIBLIOGRAFIA

- Benjamin,W. (2012). *Obras Escolhidas, vol I*. São Paulo, Brasiliense, 2012.
- Duch, L. (1998), *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998
- Gadamer, H.G. (1997), *Mito y razón*, trad., Barcelona, Paidós, 1997
- Mardones, J. M. (2005), *O retorno do mito*, trad. Coimbra, Almedina, 2005.
- Portocarrero, M. L. (2005), *Filosofia do mito*. Universidade de Coimbra,.
- Ricoeur,P. (1960) *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Paris, Aubier,.
- Ricoeur, P. (1983), *Temps et récit*, I, Paris, Seuil,.
- Sófocles, Filoctetes. Trad. Prof Frederico Lourenço, Coimbra, Cotovia, 2006.

(Página deixada propositadamente em branco)

V. RECEÇÃO

(Página deixada propositadamente em branco)

ECOS CLÁSSICOS NA RECRIAÇÃO LITERÁRIA DA IDENTIDADE: O PROJECTO FRADIQUE MENDES¹

(Classic echoes in the literary re-creation of identity:
the Fradique Mendes project)

ANA PAULA PINTO (glaukopis67@gmail.com)
Universidade Católica Portuguesa
Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais
Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH)

RESUMO - Fradique Mendes detém na ficção queirosiana um estatuto muito peculiar, que se aproxima tangencialmente, no enquadramento da moderna investigação literária, do complexo fenómeno da heteronímia. Passando, na sua gestação literária, por diferentes fases, a figura acabará por surgir à perplexidade dos leitores como um desconcertante exercício de recriação literária de identidade, onde se cruzam, ambigualmente, desígnios doutrinários e motivações inconscientes. Muito revelador nos parece, neste reelaborar transfigurador de uma alteridade artística idealmente planeada, a presença obsidiante de ecos da cultura clássica greco-latina, quer se trate de meras alusões a entidades mítico-literárias, quer menções mais estruturadas a referentes históricos, ou a personalidades da cultura e das artes. Tomando por critério as numerosas referências clássicas explicitadas em *A Correspondência de Fradique Mendes*, quer no espaço narrativo do relato memorialístico do biógrafo, quer nos exercícios epistolográficos da figura ficcional Carlos Fradique Mendes, propomo-nos esclarecer a importância relativa que assumiriam para o autor, na conformação de um modelo exemplar de personalidade, os modelos da Antiguidade Clássica.

PALAVRAS-CHAVE - Eça de Queirós; Fradique Mendes; Antiguidade Clássica; heteronímia

ABSTRACT - Accordingly to the framework of modern literary research and within Queirosian fiction *Fradique Mendes* holds a very peculiar status, tangentially approaching the complex phenomenon of heteronymy. Passing through different phases along his literary gestation, the figure will eventually rise to the amazement of the readers as a confusing exercise of literary re-creation of identity, where doctrinal purposes and unconscious motivations ambiguously intersect. This transfiguring reworking of an artistic ideally planned otherness seems very revealing, as the haunting presence of echoes of Greek and Latin classical culture, both as mere allusions to mythical-literary entities, and as more structured historical references, or even personalities of

¹ Investigação elaborada no âmbito do UID/FIL/00683/2013, Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos 2015-2017, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

culture and of the arts. Taking as criteria the many classical references explained in *A Correspondência de Fradique Mendes*, both in memorial accounts of the biographer and epistolary exercises of Carlos Fradique Mendes as a fictional character, we propose to clarify the relative importance of some models from Classic Antiquity in forming an exemplary model of personality.

KEYWORDS - Eça de Queirós, Fradique Mendes, Classic Antiquity, Heteronimiy

1. PRENÚNCIOS DE HETERONÍMIA

Um dos pressupostos de fundamental ligeireza a que nos habituou a cultura literária do último século é o que atribui à figura excepcional de Fernando Pessoa foros de criador sem precedentes desse singularíssimo mecanismo de criação literária – e recriação de identidade – a que a crítica especializada chamou heteronímia². Apesar de Pessoa ser referência verdadeiramente ímpar, o pressuposto, muito divulgado e recorrente, ignora vários outros casos muito notáveis de recriação literária de identidade documentados anteriormente na história da literatura e da cultura.

Ao contrário das dinâmicas do classicismo (que tende a “apagar” perante a grandeza da obra a personalidade do autor), o Romantismo, glorificando o *eu* do sujeito poético, recoloca-o como protagonista no centro do acto criador: no enquadramento de uma excepcional abertura a expressões dramáticas e irrupções do inconsciente, começa sobretudo a partir deste movimento a potenciar-se uma notável dimensão da alteridade das vozes criadoras, resultando numa certa “refracção imaginária do sujeito” (Guimarães 1988: 55). A semente desta despersonalização refractiva, cedo manifesta na produção artística, acabará por desabrochar sobretudo nos movimentos das posteriores vanguardas parnasianas, simbolistas e modernistas dos dois últimos séculos, sensíveis quer aos mecanismos de cisão da interioridade, quer às suas múltiplas possibilidades criativas.

² Apesar de se apoiar no fenómeno psicológico da ocultação da autoria, socorrendo-se da adopção de um nome fictício na assinatura de uma obra, a heteronímia não esgota, como a pseudonímia, as suas virtualidades ficcionais nessa dissimulação. Correspondendo a um processo mais complexo de ficção (às vezes explicável por complexos processos de fragmentação e desdobraimento de personalidade, como muito claramente Fernando Pessoa detalhou, na sua carta a Adolfo Casais Monteiro, de 13.01.1935), a heteronímia articula com o novo nome a criação de uma distinta personalidade literária, individualizada não só por estilo e opções temático-imagéticas, mas também por uma história própria, mais ou menos elaborada, e publicamente reconhecida como distinta da da figura histórica do criador. O maior e mais famoso exemplo da produção heteronímica é o do poeta português, responsável pela criação de múltiplos heterónimos e semi-heterónimos; terá também sido Pessoa o primeiro a teorizar no âmbito literário sobre o fenómeno, fundamentado no pendor histero-neurasténico de uma personalidade cindida. Para análise da imprecisão generalizada do fenómeno da heteronímia devida à excepcional relevância da produção pessoana, cfr. Guimarães (1988: 55-56), e Saraiva (1985: 57-60).

Embora este fenómeno pareça eclodir sobretudo no simbolismo, com Mallarmé e com Rimbaud, permanece incontornável o facto de já Miguel de Cervantes ter concebido, no séc. XVI, como habilidoso e inédito mecanismo metaficcional, a entidade narrativa de um historiador muçulmano, Cide Hamete Benengeli³, responsável por grande parte da novela – apresentada como a tradução de um manuscrito antigo, em árabe, sobre feitos verídicos de uma personagem real, com existência historicamente documentada numa época anterior. É, no entanto, sobretudo a partir do séc. XVIII que esta abertura à alteridade potenciará algumas grandes mistificações literárias, como a da recolha e tradução da antiga saga gaélica do bardo Ossian, proposta pelo escocês James Macpherson⁴, ou a da descoberta accidental, numa igreja de Bristol, de várias poesias medievais de um monge Thomas Rowley, concebida pelo precoce talento literário de Thomas Chatterton⁵ – que não só convencem o ingénuo vulgo, mas também ludibriam escandalosamente os espíritos mais eruditos, e incendeiam com o seu fascínio as personalidades criativas de outros poetas⁶. Parece também assumir

³ A metaficção, concebida para outorgar ao relato das aventuras do fidalgo D. Quijote um distinto nível de credibilidade, sustenta-se do testemunho de “Cide Hamete Benengeli, autor arábigo y manchego” (*D. Quijote*, Parte I, cap. XXII: 270). Os especialistas têm-se multiplicado a interpretar possíveis simbologias do nome, Cid (Senhor) Hamete Benengeli: aos que reconhecem na conotação árabe do nome Benengeli (“Filho de cervo”) uma alusão ao nome do autor (Cervantes), somam-se os que preferem notar, na interpretação de “Filho do Evangelho”, uma leitura irónica acerca de um autor muçulmano; para mais detalhes, vd. Allen 1988: 19 sqq. e Bencheneb y Marcilly 1966: 97 sqq.

⁴ James Macpherson (1736-1796) propôs à comunidade científica do séc. XVIII a descoberta de um reportório de literatura oral composto muitos séculos antes por um bardo lendário da tradição irlandesa, Ossian; nas palavras de T. M. Curley (2009), esta foi “a falsificação literária mais bem sucedida da história moderna”; vd. ainda Haywood (1986).

⁵ O jovem poeta britânico Thomas Chatterton (1752-1770), conhecido pela excepcional precocidade e pelo talento de compor, por imitação, qualquer estilo literário, em particular o de poesias medievais, publicou em 1768 o poema *Elinoure and Juga*, apresentado como obra de um monge de nome Thomas Rowley, sob o falso pretexto da descoberta accidental de uns manuscritos do séc. XV, numa igreja de Bristol. O sucesso da obra animou-o à posterior publicação de outros poemas do monge, sem nunca assumir a sua verdadeira autoria; após o seu trágico suicídio, com apenas 17 anos, o heterónimo Thomas Rowley adquiriu notável credibilidade: a coleção completa das poesias, prefaciada e comentada por notáveis críticos literários, foi publicada, e Rowley chegou a constar como poeta medieval autêntico nos índices da Literatura Inglesa até ao século XIX. Para mais detalhes, vd. Cook 2013 e Kaplan 1989.

⁶ Em finais do século XIX, ou inícios de XX, sobressaem como autores de criações heteronímicas, a par do português Fernando Pessoa, os nomes do alemão Stefan George, do brasileiro António Machado, do siciliano Luigi Pirandello, do alexandrino Kavafis, do irlandês William Butler Yeats, e, mais recentemente, do irlandês Brian O’Nolan, dos americanos Kent Johnson e Stephen King, do lituano Romain Gary. Na literatura brasileira contemporânea existe também uso de heterónimos em autores como Bruno Tolentino e Raimundo de Moraes. Em Portugal sobressaem as experiências ficcionais de António Feijó (que em 1907 escreve as *Bailatas*, com o “pseudónimo” Inácio de Abreu e Lima); outros casos conhecidos de vozes de uma certa veia parodística são: de Sanches da Gama, o *Nós Todos*, assinado por Estephano Rimbó (a ecoar o *Nós*, de António Nobre, e os autores Stephane Mallarmé e Arthur Rim-

relevância, na moldura de uma profunda e angustiada instabilidade psíquica, a vastíssima produção do dinamarquês Søren Kierkegaard, propondo através de múltiplas expressões heteronímicas⁷ as contraditórias intuições com que se exprimiu a sua extraordinária heterogeneidade.

Em Portugal, também Almeida Garrett optou por reunir as suas mais antigas composições poéticas numa colectânea intitulada *Lírica de João Mínimo*; o fundamento do título esclarece-se logo no prefácio, onde o autor, recorrendo a um engenhoso exercício metaficcional, apresenta como real a figura de um poeta, João Mínimo, que lhe teria confiado, com os versos, as suas peculiares convicções poéticas; este artifício terá permitido a Garrett distanciar dos incipientes exercícios de um formalismo arcádico sem originalidade nem vibração a sua mais veemente emoção lírica, cristalizada nas posteriores colectâneas *Flores sem Fruto* e *Folhas Caídas*⁸. Semelhante expediente recorrerá ainda obsidiante-mente na ficção camiliana: fundada no mesmo gosto de reconstituição histórica – muito generalizado na ortodoxia do ideário romântico – a sua produção literária tende a diluir fronteiras entre a realidade e a ficção, confundidas em versões especulares, num enquadramento de verosimilhança e veracidade⁹, e a propor

baud), o anunciado volume *Yvaristus*, de um poeta decadente Ghustavo Cano (a parodiar os *Oaristos* de Eugénio de Castro, e o simbolista francês Gustave Khan), ou poemas parodísticos de Alberto Bramão, assinados por um Alberto Cantagalo, a quem se atribuía uma existência real; para mais detalhes, cfr. Guimarães 1988: 58 sqq.

⁷ Apesar de a crítica apenas utilizar, para as “assinaturas” de alteridade da obra de Søren Kierkegaard (1813–1855), o referente “pseudónimo”, o exercício de produção literária, marcado por um indelével signo de contradição interior, e partindo de um íntimo reconhecimento da ambígua heterogeneidade do autor, enquadra-se tipologicamente melhor na categoria de heteronímia. Para além do ortónimo, que autentica grande parte da produção de “comunicação directa” (ou pendor autobiográfico), as obras de “comunicação indirecta” (sobretudo as de carácter estético) são atribuídas a constructos ficcionais, ou autores imaginários, “heteronímicos”, como Johannes Climacus, Constantin Constantius, Frater Taciturnus, Johannes de Silentio, Victor Eremita, Virgilius Haufniensis, Hilarius Encadernador, Inter et Inter, Anti-Climacus; estas assumiriam, segundo o autor, um carácter de “disfarce” relativamente à sua índole fundamental, a religiosa. A obra estética e a obra religiosa formam, num enquadramento dialéctico, uma unidade na dualidade – de alguma forma ratificada na distinção de “assinaturas”, por um lado a ortónima, que traduz o ponto de vista pessoal do autor, por outro as “heterónimas”, ficcionais, que veiculam de forma “parabólica/metafórica/simbólica” uma distinta concepção da realidade. Para mais detalhes, cfr. Fazio 2007: 56 sqq.

⁸ Almeida Garrett (1799-1854); a *Lírica de João Mínimo* tem data de publicação 1829; as *Flores sem Fruto*, 1845, e as *Folhas Caídas*, 1853.

⁹ Este é, aliás, um aspecto fundamental e um dos tópicos centrais das reflexões metanarrativas da produção ficcional camiliana, marcada pela excepcional abundância do artifício das explicações genéticas das obras (ou nas “advertências” a quem ler, ou nas “conclusões”, onde se detalham, reforçando a ilusão referencial, as fontes de informação, ou directas, por experiência pessoal e narrativa auto ou homodiegética, ou indirectas, por informadores que oferecem a sua história). Para o detalhado estudo do “demónio da verdade” e dos recursos retóricos de Camilo, a reforçar a ilusão referencial da narrativa, leiam-se Castro 1991, Coelho 2001: 437-63, e Silva 2011; cfr. ainda, s.v. “Historiador”, Cabral 1988.

aos leitores como verdade historicamente testemunhada, novos complexos de pura invenção.

2. FRADIQUE MENDES¹⁰: ESBOÇO DE UMA PRÁTICA HETERONÍMICA QUEIROSIANA

A figura ficcional de Fradique Mendes teve um processo de gestação literária sem comparação no panorama literário europeu, pela sua excepcional duração e complexidade¹¹: a sua criação decorreu ao longo de mais de quinze anos, por três etapas e enquadramentos ficcionais sucessivos, a primeira numa criação de autoria tricéfala, a segunda numa obra de composição dupla, e a terceira de cariz individual. Já a recomposição gradual da última versão tomará a atenção de Eça quase obsessivamente, ao longo dos últimos quinze anos da sua vida.

2.1. O “Primeiro Fradique”, mistificação colectiva

As primeiras aparições públicas da figura ocorrem em 1869: a 29 de Agosto publicam-se na rubrica *Folhetim* do diário lisboeta *A Revolução de Setembro* quatro poesias¹² “do Sr. Carlos Fradique Mendes”. Na nota explicativa anónima (da provável responsabilidade de Eça), ao autor – referenciado como “um verdadeiro poeta”, só conhecido em Portugal dos seus amigos, mas íntimo “de todos os poetas da nova geração francesa”¹³, e de espírito cultivado na liberdade das concepções “filosófica, social e estética dos tempos modernos”, “o representante dos satanistas do Norte” – é imputada a autoria de três grandes colecções de poesia, uma de pendor amoroso (*A Guitarra de Satã*), outra filosófica (*Boleros de Pã*), outra

¹⁰ Por comodidade metodológica, as obras de Eça de Queirós mais citadas ocorrem no texto e nas notas referenciadas pelas abreviaturas *CFM* (*A Correspondência de Fradique Mendes*) e *MES* (*O Mistério da Estrada de Sintra*); para cada uma delas se segue como referência a *Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós*, da INCM, coordenada por Carlos Reis: Eça de Queirós, J. M., *A Correspondência de Fradique Mendes (Memórias e Notas)*, (Carlos Reis, Irene Fialho, Maria João Simões, edd.), 2014, Lisboa, INCM, e Eça de Queirós, J. M., *O Mistério da Estrada de Sintra, Cartas ao Diário de Notícias*, (Carlos Reis, Ana Luísa Vilela, edd.), 2015, Lisboa, INCM..

¹¹ Joel Serrão (1985: 236) nota que “heterónimos individuais existem, pelo menos, desde Kierkegaard (...); mas colectivos, que se saiba, só o primeiro Carlos Fradique Mendes...”. Guimarães 1988: 57 sqq. refere, no entanto, como exemplo de produção heteronímica colectiva, a publicação do *livre des Déliaquescences*, em 1885, em Paris, assinado por Adore Floupette, um “pseudónimo” (heterónimo colectivo) de Henri Beuclair e Gabriel Vicaire. Sobre a per vivência do legado de Fradique no campo literário português, quer académico, quer ficcional, vd. Leal (2002: 779-88).

¹² “Soneto” (A.Q.), “Serenata de Satã às estrelas” (E.Q.), “A velhinha” (B.R.) e “Fragmento da Guitarra de Satã” (A.Q.). Para a cronologia e listagem da produção literária do Primeiro Fradique, vd. Serrão 1985: 253 sqq.

¹³ São citados Baudelaire, Leconte de Lisle, Banville – a par de Coppert, Van Hole, Kitzis, e Ulurus (apodado de “fantástico autor”) – nascidos da mesma libérrima vontade de encenar para Fradique um contexto de veracidade, e escarnecer da ignorância crédula do público leitor. Sobre a ironia implícita nesse efeito de realidade, inculcado ao público a ponto de os poetas inventados serem incluídos nos cânones oitocentistas, vd. Monteiro 1993: 202.

histórico e dramático (*Ideais Selvagens*), de cuja especial natureza e qualidade dariam sinal os quatro poemas seleccionados.

A apresentação terá ainda sequência num segundo folhetim, publicado a 5 de Dezembro do mesmo ano no diário portuense *O Primeiro de Janeiro*. Sob o título “Poemas do Macadam”, um texto explicativo, assinado por A.Q., anuncia a próxima publicação de um volume do “originalíssimo poeta”¹⁴ e amigo, C. Fradique Mendes, representante da grande escola do Satanismo que na Europa educa os espíritos, regida pelo excepcional talento de uma plêiade de novos poetas¹⁵. “Por especial obséquio do autor”, oferecem-se aos leitores quatro novos poemas (todos datados de Paris e de 1867)¹⁶ da anunciada colecção no prelo.

A criação literária ter-se-á originado por inspiração convergente de Antero de Quental, Eça de Queirós e Jaime Batalha Reis¹⁷. Impelidos por uma natural necessidade de auto-afirmação, empenhados numa experiência estimulante de escândalo e camaradagem boémia, estes jovens, recém-formados, reconhecendo-se portadores de uma visão do mundo revolucionariamente aberta a novas perspectivas e modelos estéticos, terão concebido a ideia de a propor, encarnada na figura de *um outro*, espírito culto e escritor talentoso, mediador das suas próprias inquietações radicais, e capaz de fustigar com a excepcionalidade do seu espírito a mediocridade provinciana do país¹⁸.

¹⁴ Sobre o efeito humorístico suposto nestas excêntricas composições (que apenas coligem, sem traço de originalidade, imitações servis de Baudelaire e estafados chavões da modernidade literária europeia), e nas notas críticas com que são apresentadas jornalisticamente ao público leitor incauto, vd. Monteiro 1993: 202 sqq.

¹⁵ De novo, com rasgos de grande imaginação e ironia, se citam os nomes de poetas consagrados (Baudelaire, Leconte de Lisle), a par de criadores fantásticos, alguns até retomando, com nova grafia, a mistificação lisboeta de Agosto (Van Hole, Hulumugh). Serrão (1985: 266-67) nota que a expansão ficcional de Antero, “demonstra que a mistificação lisboeta, tal como fora dada a público, nem lhe era estranha nem excessivamente o compungia, pois que a reitera e amplia, acrescentando-lhe um novo poeta: Schatchlig...”. Já Reis (1984: 46-47) sublinha, no distanciamento crítico com que se apreciam as linhas inspiradoras da originalidade poética, um evidente germe do progressivo autonomizar da figura heteronímica e dos seus criadores-ortónimos.

¹⁶ Os poemas “A Carlos Baudelaire”, “Intimidade”, “As flores do asfalto”, e “Noites de Primavera no Boulevard”. Surgirão posteriormente publicados por Antero em *Primaveras Românticas* (1872), com o subtítulo de “Versos dos Vinte Anos (1861-1864)”, e com a anotação de que “foram em tempo publicados com um pseudónimo”.

¹⁷ Sobre a responsabilidade relativa de cada um deles na conformação especial da personalidade e da obra literária do poeta, e possível autonomização do dinamismo heteronímico, muito se tem debatido, sem chegar a verdadeiro consenso. Para as posições mais contrastantes, leiam-se Simões 1980: 178 sqq. e Serrão 1985: 205 sqq. A coincidência de, na data do primeiro Folhetim lisboeta, Antero de Quental estar ausente, em viagem pelos Estados Unidos, e na data do segundo, Eça perambular pelo Oriente, não implica, como algumas vezes se propôs, a certeza de que algum dos três estivesse em cada uma das fases desvinculado do projecto. Para “a incipiente técnica de expressão heteronímica” de Antero, vd. ainda Serrão 1984, e Serrão 1985a.

¹⁸ O “caso Fradique” parece, pois, ocorrer como um “manifesto de modernidade atirado

Para além de reconhecermos o recorte provocatório e intencional da iniciativa, não podemos deixar de notar, nesta primeira mistificação literária, uma certa carga “genética” dos seus criadores, procedente das camadas mais fundas da sua interioridade inconsciente. Não terá sido, na verdade, completamente indiferente à sua concepção não só a vocação poética de Antero, alicerçada na tendência psíquica para uma precária estabilidade emocional e cisão interior¹⁹ (que justificaria as circunstâncias da sua morte), mas também a natural propensão de Eça para a inquieta expansão dialógica de personalidades²⁰, bem como a juvenil necessidade de auto-afirmação de Batalha Reis.

2.2. O Mistério da Estrada de Sintra e o gradual autonomizar de um projecto individual

Nascida de um impulso colectivo de rebeldia juvenil, nos tempos lisboetas do Cenáculo, a figura ficcional de Fradique reaparecerá, autonomamente, como inspiração individual, no percurso literário de Eça. Na verdade, um ano depois, um intrigante conjunto de cartas, enviadas ao redactor do *Diário de Notícias*, e publicadas entre Julho e Setembro de 1870, permite decifrar de forma

à sonolenta estupefacção de Lisboa” (Serrão 1985:205). A notação da letargia cultural que se vivia em Portugal reincide, metaforicamente traduzida pelos lexemas da sonolência, em vários dos testemunhos biográficos queirosianos (cfr., e.g., a Carta Prefácio de 1884 a *O Mistério da Estrada de Sintra*, MES: 93). Também José Maria d’Eça, o filho, sublinha, no prefácio às *Cartas Inéditas de Fradique Mendes* (Eça 1973: 7-42), por excepcional reincidência vocabular, equivalente notação.

¹⁹ Reflectida não só na sua natural instabilidade interior, mas também na veemente adesão a projectos diametralmente opostos, nas sucessivas rupturas filosófico-teológicas, e no seu recorrente trânsito errático por paisagens e estados de espírito contraditórios; notável foi o seu constante exercício de mistificação pseudonímica (com os criptónimos Antero Insulano e Antero Insulano Português, Vasco Vasques Vasqueanes, Raimundo Castromino, Bacharel José, com que nos jornais chega a entabular exercícios de diálogo consigo mesmo, e Betten-court, a personagem fictícia que encena para se apresentar em Paris a Michelet). Esta inversão especular do sujeito que se debruça sobre si mesmo parece apontar para o exercício psicológico de alteridade que subjaz à criação heteronímica, e que pode coadunar-se com a reconhecida tendência bipolar de Antero; também a publicação da “Carta de Henri Heine a Gérard de Nerval”, em *O Século XIX*, de Penafiel (23.03.1864), parece configurar um exercício de heteronímia. Para mais detalhes sobre esta cisão interior, cfr. a carta ao amigo Oliveira Martins: in *Cartas de Antero de Quental*, Coimbra, 1921, p. 245 (vd. Serrão 1985: 184).

²⁰ Parecem poder interpretar-se vestígios de uma provável atitude heteronímica latente sobretudo na fase em que, após o bacharelato, em Évora, fundou e redigiu integralmente, em 1867, o jornal *Distrito de Évora*, socorrendo-se do artifício de várias “personalidades redactoriais” (o redactor-chefe interno, o colaborador externo, sob o anagrama críptico A. Z., Eça de Queiroz, e o(s) autor(es) de várias rubricas da especialidade), de forma equivalente ao desdobramento teatral das máscaras de uma peça de um único actor. A verdade é que essa propensão dialógica já está documentada nas primeiras aventuras jornalísticas das colaborações na *Gazeta de Portugal*, onde parecem ecoar os primeiros arquétipos do seu ficcionar heteronímico. Para mais detalhes, cfr. Simões 1980: 187 sqq. e Serrão 1985: 236 sqq.

gradual um misterioso crime supostamente ocorrido em Sintra²¹. Nascidos de uma parceria dúplice, e articulados através de uma habilíssima gestão do suspense e do efeito de veracidade, os testemunhos epistolares, anunciados e comentados pelo redactor no espaço reservado às notícias, e transcritos, por alegada falta de espaço, na secção do Folhetim, apresentam como factos reais e próximos os improvisos ficcionais de Eça, que escreve a partir de Leiria²², e de Ramalho Ortigão, desde Lisboa. Dissimulados sob nomes de diversos correspondentes²³, e entusiasmados pelo projecto de “sem plano, sem método, sem escola, sem documentos, sem estilo, recolhidos à simples ‘torre de cristal da imaginação’(...)”²⁴, surpreender a credulidade ingénuo do público, os autores retardam até ao último folhetim a revelação da autoria e, portanto, da natureza ficcional da narrativa. Tão notável é o sucesso jornalístico da sequência, que o público, seduzido, virá pouco depois a aclamar a edição do romance epistolar *O Mistério da Estrada de Sintra*.

É precisamente no contexto desta irreverente mistificação humorística, que

²¹ Numa carta de 1915 a Alfredo da Cunha, Ramalho referenciaria a singularidade da obra como “representante único de uma nova espécie ficcional – o romance-noticiário”, ou “romance-folhetim”, que nem franceses nem americanos tinham concebido ainda (Monteiro, 1985:17).

²² Para onde fora nomeado administrador do Concelho de Leiria por um despacho do *Diário do Governo* de 21 de Julho de 1870: cfr. Simões 1980: 237.

²³ A sequência folhetinesca constitui-se de dois núcleos diferenciados de cartas dirigidas à redacção do jornal. O primeiro, com a matéria narrativa do sequestro e suas implicações factuais, é composto de 14 cartas, assinadas por três remetentes (8 pelo Doutor^{***}, narrador primário do sequestro; 4 por F., o amigo do médico, também sequestrado; e 2 por Z., não participante no rocambolesco enredo narrado, mas empenhado em defender a honra do amigo A. M. C, implicado nos supostos crimes). A este primeiro núcleo somam-se as pequenas notas explicativas da redacção do jornal, e uma breve missiva, assinada por João Viegas Ferraz, testemunha secundária dos factos iniciais, omitida nas versões posteriores do romance em livro (vd. *MES*: 24 e 121-22). O segundo núcleo, constituído de mais 16 cartas, comporta os esclarecimentos adicionais sobre a inesperada morte do capitão Rytmel; assinam os testemunhos outros três narradores participantes na história (o Mascarado alto, A. M. C., estudante de medicina, e a Condessa de W., prima daquele, amante da vítima, e a inesperada protagonista do funesto mistério). A 27 de Setembro, aparecem por fim, no final da última carta, os nomes dos autores reais, inscritos segundo uma ordem variável: na edição jornalística dos 31 folhetins, o primeiro nome é J. D. Ramalho Ortigão, reconhecido já como vulto literário, seguido do de J. M. Eça de Queirós; nas edições em livro, de 1870, 1885 e 1894, confirmando a verdadeira responsabilidade autoral, aparecem já Eça de Queirós e Ramalho Ortigão; para mais detalhes, vd. *MES*:27 sqq., 37 sqq., 55. sqq.

²⁴ Carta prefácio de 14 de Dezembro de 1884 à segunda edição em volume, exprimindo a saudade dessa audácia de juventude, que lhes tinha permitido agitar o sonolento marasmo da capital, acordando “tudo aquilo a berros, num romance tremendo, buzinado à Baixa das alturas do *Diário de Notícias*” (*MES*: 93). Comparando esta com a carta-prefácio de *O Mandarim*, do mesmo ano, Reis (1984:46) sugere que a reedição do romance “era, pelo menos para Eça, uma espécie de retorno a origens durante algum tempo obliteradas pela lição realista-naturalista”.

a figura de Fradique reaparece em duas fugazes referências²⁵. Na penúltima das extensas cartas, enviada ao jornal para ilibar de responsabilidades criminais os envolvidos na morte accidental do oficial inglês, a Condessa de W., afinal a protagonista deste misterioso fluxo de incidentes narrados, recorda como, entre as figuras da sociedade lisboeta, também frequentava as suas *soirées* aristocráticas

“um homem verdadeiramente original e superior, um nome conhecido – Carlos Fradique Mendes. Passava por ser apenas um excêntrico, mas era realmente um grande espírito” (*MES*: 346).

Na descrição que se lhe segue, aos traços distintivos da primeira mistificação tricéfala, acresce agora a natureza ostensivamente excêntrica de um aventureiro e filósofo de *boulevard*, que tonifica numa aristocrática impassibilidade a sua alma de artista, enquanto dissipa a vida numa perigosa atmosfera de marginalidade, entre corsários (*MES*: 346, 349) e escandalosas paixões mundanas²⁶.

A última brevíssima alusão a Fradique, enquadrada na derradeira carta de A.M.C., encerra com uma nota profética, que, mais uma vez, trai ironicamente a natureza heteronímica da personagem:

“F... e Carlos Fradique Mendes achavam-se há dias numa quinta nos subúrbios de Lisboa, escrevendo, debaixo das árvores e de bruços na relva, um livro que estão fazendo de colaboração, e no qual (...) levarão a pontapés ao exterior todos os trambolhos a que as escolas literárias dominantes em Portugal têm querido sujeitar as invioláveis liberdades do espírito!” (*MES*: 389).

Neste exercício lúdico mistificador – que mais uma vez obedece ao irreverente impulso de desafiar a sonolenta atrofia lisboeta, castigando o trivial

²⁵ Para a discussão da autoria das duas alusões, a primeira mais detalhada a Eça, e a segunda mais superficial a Ramalho, vd. Monteiro 1993: 194.

²⁶ *MES*: 345 sqq., 359, 389. Embora em alusões muito fugazes, o seu enquadramento no universo novelesco traduz a gradual metamorfose da personagem. Enquanto se acentuam, com um laivo de cómico, os traços da primeira edição, de satanismo irreverente e caprichoso, e de um romantismo mórbido, dado a desconcertantes extravagâncias (como as ardentes relações amorosas com Rigolboche, uma famosa dançarina da boémia parisiense, a quem deixa sublimes versos de desdém, além da monstruosa paixão mística pela negra antropófaga que lhe devora às dentadas o braço, *MES*: 346-48), com a reprodução do modelo baudelaireano excêntrico (inclusive no figurino), também se anuncia, através de um certo distanciamento, “frio, felino, magnético, inquisitorial” (*MES*: 346) algo da posterior “impassibilidade mármorea” do “cinzelador das Lapidárias”, viajante inquieto, e colecionador de experiências e causas. Sobre a natureza híbrida e inacabada da personagem, constituída por um agregar de tendências divergentes, vd. Piedade 2003: 23; sobre o seu desdobramento interior, reflectido na diferente valorização do modelo baudelaireano, e sua metamorfose como alteridade heteronímica queirosiana, vd. Id. 2003: 26 sqq.

sentimentalismo folhetinesco – sublinha-se, muito clara, a função subversiva da personagem, portadora de uma óbvia missão de renovação cultural.

2.3. O “Último Fradique Mendes”, criação individual

Quase quinze anos depois dos primeiros exercícios colectivos de criação ficcional, dando claros sinais de uma vinculação profunda ao mesmo projecto – que foi amadurecendo na sombra – Eça anunciará na Correspondência pessoal²⁷ o desígnio de voltar a retomar individualmente a personagem, dando-lhe projecção pública. Pouco após a reedição, em finais de 1884, do volume epistolar *O Mistério da Estrada de Sintra* (que terá de alguma forma funcionado como catalisador no processo de regresso às memórias das irreverências juvenis), numa carta datada de 10 de Junho de 1885, Eça confessa a Oliveira Martins que lhe ocorreu relançar um “plano de trabalho” no jornal *A Província*, que o amigo dirigia. Privando com “um certo grande homem (que viveu (...) há tempos, depois do cerco de Tróia e antes do de Paris)”, “que se chamava *Fradique Mendes*.”²⁸, “homem distinto, poeta, viajante, filósofo nas horas vagas, *diletante* e voluptuoso”²⁹, a quem reconhecia “pitoresca originalidade de espírito”, o romancista reconhece ainda que lhe caberia aparecer como minucioso coleccionador de parte do espólio epistolográfico do amigo³⁰. A edição da correspondência, precedida de “um estudo sobre a vida e opiniões” do singularíssimo *gentleman*, espertando o “ar molengão e empapado” do jornal, ofereceria ao público leitor o pretexto de acompanhar o discorrer de um espírito superiormente educado “sobre

²⁷ Em 4 cartas (a 10 de Junho de 1885; a 23 de Maio de 1888; 12 de Junho de 1888 – na véspera do nascimento de Fernando Pessoa! –, e 6 de Julho de 1888) da Correspondência pessoal de Eça (Castilho, 1983, I: 262-64; 473-76; 479-80; 482-83), onde propõe a Joaquim Pedro Oliveira Martins (director dos periódicos *A Província*, do Porto, e *O Repórter*, de Lisboa) o projecto de relançar a figura de Fradique Mendes, e sonda das hipóteses de articular no Jornal essa publicação; também ocorre numa carta à esposa, de 14 Junho de 1890 (Castilho, 1983, II:113-16), com alusão ao sucesso de Fradique, apreciado em Lisboa como pessoa real, e capaz de merecer do público maior interesse do que o seu criador. Reis 1984: 57 nota, na verdade, que a convicção de realidade era tão arraigada, que mesmo a assinatura de Eça, sob as cartas publicadas e assinadas, ocorria como a confirmação da sua exclusiva responsabilidade de editor.

²⁸ Note-se o desconcertante recurso à ambiguidade mistificadora, até nas cartas ao amigo e Director dos órgãos de divulgação da ficção; na abrangência excepcional do arco temporal onde se finge inserir historicamente a personagem, entre o cerco de Tróia e o de Paris, manifesta-se, porém, a incontroversa ironia queirosiana.

²⁹ Castilho 1983: I: 262.

³⁰ O romancista nota que assim ocorreu com outras personalidades, “Balzac, Madame de Sévigné, Proudhon, Abélard, Voltaire e outros imortais” (Castilho 1983, II: 263). Nós notamos, também, que o artifício heteronímico de apresentar a correspondência de uma ficção literária, instituída publicamente como entidade real, também já tinha tido os seus antecedentes em casos como os de Kierkegaard, Camilo, Garrett. Sobre a atribulada história textual do *corpus* do último conjunto fradiquiano, detalhes exaustivos em Piedade 2003: 33 sqq., e *CFM*, pp. 14-72.

toda a sorte de assuntos, desde a imortalidade da alma até ao preço do carvão” (Ibid.). A nova orquestração provocatória veio a concretizar-se inicialmente em edição parcelar na imprensa periódica, não n' *A Província*, em 1885, mas três anos depois, em regime de quase simultaneidade, em dois jornais e dois países distintos³¹: em Portugal, n' *O Repórter* (também dirigido por Oliveira Martins), a partir de 22 de Agosto de 1888, foram publicados semanalmente seis capítulos; no Brasil, na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, primeiro diariamente, entre 29 de Agosto e 9 de Setembro de 1888, e quatro anos depois, em quatro sessões semanais, entre 13 e 27 de Novembro de 1892³². A *Revista de Portugal*, dirigida pelo mesmo Eça de Queirós, também retomaria um ano depois, entre Setembro de 1889 e Dezembro de 1891, com uma regularidade tendencialmente mensal³³, a edição parcelar dos oito capítulos da narrativa biográfica, acrescidos de dez textos epistolográficos, sob o título *Cartas de Fradique Mendes*. Por fim, a revista *Ilustração*, editada em Paris, publicou, em 20 de Agosto de 1890 uma das Cartas de Fradique Mendes a Ramalho Ortigão³⁴; e em Julho de 1897 surgiria ainda na *Revista Moderna* a Carta a Bento, que também a *Gazeta de Notícias* publicara em Abril de 1894 esparsamente. A edição em volume autónomo (*A Correspondência de Fradique Mendes (Memórias e Notas)*) virá a ocorrer apenas pouco após a morte do autor, em 1900. Esta circunstância terá condicionado a constituição final do volume a partir de critérios conjunturais distintos dos do autor. O livro acabou por, também nesse aspecto, se autonomizar, como uma personalidade própria, do projecto do autor e do editor³⁵.

2.4. O peculiar estatuto ficcional de Fradique Mendes.

Distinguindo-se, pela sua natureza e conformação genológica, da simples personagem literária, Fradique habita um universo paralelo, entre a ficção e a

³¹ Para a explicação do mecanismo, que garante ao autor dupla remuneração, e a ambos os editores e públicos novidade, cfr. a carta a Oliveira Martins de 23 de Maio de 1888 (Castilho 1983, I: 473-76) e *CFM*: 20 sqq. (n. 11).

³² Um texto aproximado ao dos seis capítulos publicados nas seis sessões semanais em Portugal foi divulgado no Brasil nas primeiras sessões diárias regulares, ente 26 de Agosto e 4 de Setembro de 1888; nas seguintes três sessões diárias acrescentaram-se na edição brasileira os dois capítulos finais da narrativa biográfica; quatro anos depois, em 1892, serão publicadas em quatro emissões semanais (de 13 a 27 de Novembro) as *Quatro Cartas de Amor a Clara*.

³³ Mas sujeita a algumas pausas longas (por exemplo entre Abril de 1890 e Novembro de 1891).

³⁴ Que já tinha sido editada no segundo lote de cartas da primeira série na *Revista de Portugal* de Março de 1890.

³⁵ Para mais detalhes sobre a história do macrotexto queirosiano, vd. Carlos Reis, Irene Fialho e Maria João Simões, na introdução à edição crítica da *CFM*, pp. 15-78; para os pormenores relativos ao desconforto editorial causado pelo retardar da obra inconclusa e às demoradas negociações, interrompidas bruscamente pela morte de Eça, cfr. Piedade 2003: 42 sqq.

realidade. Percebe-se, como tem notado a crítica, o seu inequívoco enraizamento no imaginário do autor: Fradique acompanha toda a produção literária queiro-siana, manifestando a sua juvenil rebeldia, nos anos 1869-70, quando começa a conformar-se, sob o signo da fantasia, o imaginário queirosiano; retraindo-se, durante os rigores doutrinários da fase naturalista; e ressurgindo, amadurecido, quando, por meados da década de 80, invadido da nostalgia da meia-idade, Eça se deixa visitar pelos encantos da “torre de cristal da Imaginação” (*MES*: 93)³⁶.

Em simultâneo, verifica-se que gradualmente se adensa e autonomiza o seu perfil ficcional: por um habilidoso mecanismo narrativo, ao construir-lhe uma biografia, uma figura e uma personalidade, Eça enquadra-o nas coordenadas factuais do mundo circundante e reforça a ilusão da sua efectiva existência, historicamente documentada, colocando-o em convívio com pessoas reais³⁷ (ora as do seu próprio círculo de íntimos, ora outras figuras conhecidas e prestigiadas além-fronteiras), além de com outras imaginárias, apresentadas como reais³⁸.

A sua biografia vai-se detalhando nas três edições sucessivas da criação ficcional.

Na primeira fase, a acompanhar a notícia da produção artística de Fradique, amplamente conhecida além-fronteiras, e consolidada em múltiplas colecções de poesia³⁹, de que se divulgam oito exemplares de poemas, Fradique surge como

³⁶ Monteiro 1993.

³⁷ A correspondência epistolar de Fradique Mendes inclui na verdade, além de fictícios, outros destinatários, como Oliveira Martins, Guerra Junqueiro, Ramalho Ortigão, do círculo de íntimos de Eça, e ainda, provavelmente, o próprio Eça de Queirós (“Carta a...” e “Carta a E...”). Já a narrativa biográfica acrescenta a esta lista de destinatários, por sua vez, outros amigos do mesmo círculo, como Antero, e Carlos Mayer, aos quais não correspondem, porém, na minuciosa recolha editorial, quaisquer exemplares de cartas. Também na carta a Oliveira Martins (de 10 de Junho de 1885) se anunciam ainda textos a outras personalidades, como Antero, Baudelaire e Beaconsfield. Sabe-se ainda, pelas Notas e Memórias prefaciais (e pelas anteriores versões colectivas da mistificação), da sua intimidade com grandes vultos literários europeus (como Baudelaire, Leconte de Lisle, Théophile Gautier e Banville), a par de outros ficcionais, apresentados com distintas grafias (como Ulurus/Hulurugh). A utilização das figuras históricas, estrangeiras e nacionais – prestigiadas por pertencerem às elites intelectuais – permite transferir para a esfera semântica da ficção a autenticidade das figuras reais, e integrar a personagem e o enredo no contexto histórico-cultural da época. Além disso, no desenho da personalidade de Fradique parecem convergir características pessoais não só do próprio Eça, como de alguns dos amigos mais próximos, do Cenáculo/dos Vencidos da Vida (Monteiro, 1993: 220 sq.).

³⁸ Como os distantes Satanistas do Norte da primeira edição de 69, citados pelas referências onomásticas mais abstrusas, ou, um ano depois, o círculo aristocrático lisboeta envolvido na morte do capitão inglês, apresentada como real nas cartas ao *Diário de Notícias* e reforçada nas notas redactoriais e pequenas notícias avulsas (como a de Viegas).

³⁹ *NA Revolução de Setembro* cita-se uma colectânea de pendor amoroso (*A Guitarra de Satã*), outra filosófica (*Boleros de Pã*), e outra histórico-dramática (*Ideais Selvagens*), de que se divulgam, por representativos, 4 poemas avulsos; n.º *O Primeiro de Janeiro*, de Dezembro do mesmo ano, são apresentados mais 4 poemas de uma nova colecção no prelo, “Poemas do Macadam”, cujo título e temática traem o parentesco com a moderna poesia de além fronteiras.

um vulto relevante da literariedade modernista, que não só priva com a plêiade dos mais destacados poetas, mas também como eles vê aclamada pelos públicos cultos da Europa as suas obras *originalíssimas*. As duas breves notações biográficas, uma anónima, e outra assinada cripticamente por A.Q., traem a familiaridade do(s) autor(es) não só com os meios jornalísticos, mas também com as prioridades cultas da literariedade europeia.

Na segunda, Fradique ocorre alusivamente pelo testemunho de duas figuras que de novo recorrem aos canais jornalísticos para exprimir a sua peculiar verdade narrativa, ambas forçadas a um semi-anonimato pelo dramatismo das circunstâncias que denunciam. Cada uma delas reflecte no testemunho o aspecto mais marcante da personalidade de Fradique, que sobre elas exerceu, num enquadramento de vivências partilhadas, a sedução inequívoca da sua identidade: e enquanto a condessa de W., aristocrata de fino gosto e sensibilidade exasperada pelo tédio das limitações domésticas, lhe nota a incomparável superioridade de espírito, capaz de se lançar sem reservas às mais selvagens e excênticas liberdades, deixando escrito em verso o seu desdém pelas minúcias transitórias das paixões, A.M.C., um estudante de ciências médicas, involuntariamente envolvido num crime passional, enuncia a esperança no poder libertador da obra literária de Fradique.

Na terceira fase, Eça aposta na construção meticulosa de um efeito de realidade, fundamentado num tipo literário de estrutura mais ambiciosa. A um texto introdutório de memórias, de grande amplitude e detalhe, alia-se uma impressionante série de cartas avulsas, sobre os mais díspares assuntos, divulgadas gradualmente, pelo seu efeito didáctico e regenerador, ao sonolento enquadramento nacional. A estrutura bipartida da obra (o relato homodiegético prefacial, e o relato epistolográfico autodiegético) instaura um complexo processo de *alteridade vocal*, a que a moderna investigação narratológica tende a chamar, na esteira de Bakhtin, *polifonia*. Nesse espaço ficcional, marcado por uma “omnipresente atmosfera de ambiguidade” (Ana Piedade 2003: 63)⁴⁰, então, colocam-se frente a frente, num complexo jogo de espelhos⁴¹, em diálogo, a) Eça, o autor real, por um lado; por outro, b) o narrador-biógrafo, anónimo e homodiegético⁴², e, por fim, c) Fradique, o protagonista-narrado da primeira parte do

⁴⁰ Sobre o peculiar significado das ambiguidades e do efeito humorístico nos cruzamentos da realidade histórica com a realidade ficcionada, vd. Monteiro 1993.

⁴¹ Para a metáfora da “sala de espelhos”, como “embrião da galáxia heteronímica”, vd. Lourenço 1986: 46.

⁴² O narrador retira o seu carácter homodiegético de uma experiência de vida partilhada com o protagonista, baseada na amizade profunda e numa admiração ilimitada (que, de alguma forma, pelo seu vínculo hiper-subjectivo, também limita a disjunção ontológica do ser e da máscara...). Carlos Reis (1984:51, n.15) sublinha a produtividade semântica deste deliberado anonimato, a criar um enquadramento de indeterminação e de ambiguidade no estatuto ontológico e literário de Fradique.

livro e simultaneamente o autor epistolográfico da segunda, a quem o primeiro (autor empírico) e o segundo (autor textual) abrem um espaço de exposição para o exterior, e um patamar de veracidade, apresentando-o aos leitores não como entidade fictícia, mas como real. A circunstância de o primeiro, real, partilhar com os dois outros, ficcionais, uma multiplicidade de coincidências biográficas⁴³, anotadas na reflexão memorialística, favorece, num clima de profunda indeterminação, as identificações de Eça quer com o narrador-memorialista, quer com o autor epistolográfico, sem deixar também de sugerir, pela recorrência sistemática de um distanciamento irónico⁴⁴ de cada um dos três figurantes deste *drama silencioso*, a notação oposta da flagrante distinção identitária de cada um deles. Já o facto de o primeiro se anunciar amigo e editor do terceiro, de o segundo se confessar amigo e escrever sobre o terceiro⁴⁵, e de o terceiro ter sido amigo

⁴³ A participação no Cenáculo, a partilha de um círculo intelectual de amigos comuns (vd. Monteiro, 1993: 218 sqq.), o enquadramento de afinidades literárias comuns, a viagem ao Egipto, a residência em Paris e as viagens constantes pelo estrangeiro. Note-se, como cúmulo desse intrincado jogo de refração de espelhos, que, no cap. I da nota memorialística, o narrador esclarece as circunstâncias da aproximação ao seu biografado, referindo a primeira notícia que teve do poeta, em Lisboa, no Verão de 1867, ao ler num número já amarrotado d' *A Revolução de Setembro* o seu nome e algumas poesias (a construção do efeito de realidade faz-se transportando para a ficção um reflexo da realidade que tinha já transportado para a realidade um reflexo da ficção); no entanto, ao descrever o conteúdo das poesias fradiquianas ali publicadas, recria ficcionalmente o real: nem elas se intitularam em 1867 "Lapidárias" (onde ecoa, no entanto, a notação poética dos *Poemas do Macadam*), nem foram publicados alguns dos poemas descritos (o do santo a sofrer, à morte, a rebelião da carne, possível eco do conto "S. Genebro", nem o do corvo que acompanha os grandes momentos da história humana; mas sim o de Satã às estrelas, e o da(s) velhinha(s); os desvios aparecem, irónica ou prudentemente, justificados como possível falta "de nitidez destas belas reminiscências" (*CFM*: 79).

⁴⁴ Veja-se o brilho com que, na narrativa memorialística, a) se detalham ironicamente pormenores diegéticos ridículos, como o da primeira aproximação (*CFM*: 96 sqq.), e do contraste absoluto entre o ideal superior de homem que Fradique corporiza, e o do narrador, provinciano, embasbacado, e boçal, que o diviniza!; b) ou como a hiperbólica adoração do memorialista, sempre propenso a superlativar o biografado, semeia no leitor um espírito de secreta desconfiança, e distanciamento analítico, ou desvalorização do modelo); ou c) como se sucedem também apreciações menos positivas ou mesmo depreciativas de Fradique, traduzidas pela polifonia vocálica de outros testemunhos (sobretudo J. A Teixeira, cfr. *CFM*:106, 136), ou, às vezes, do próprio narrador-biógrafo (como quando assume: "Que pedante!", *CFM*:106). Sobre o jogo humorístico construído sobre esta distância do "autor implícito", cfr. Monteiro, 1993: 211 sqq..

⁴⁵ Ao multiplicar nos traços descritivos o tão excepcional volume de qualidades, o memorialista instaura na sua narração um processo de ambiguidade, porque suscita nos destinatários dúvidas acerca da verosimilhança do perfil tão hiperbolizado; essa notação surge, de resto, insinuada ironicamente em algumas das apreciações críticas mais negativas que ele suscitaria no círculo de conhecidos, que, por vezes, reconhecendo nele a falta de "um fim sério e supremo" (no testemunho de Oliveira Martins, *CFM*: 134), e a mistura incoerente de todos os avatares da modernidade com "champagne e tinta de imprensa" (segundo Guerra Junqueiro, *CFM*: 135), enfatizam o pendor artificial, ridículo, caricatural, "postigo e teatral", desse "maquinismo de pose montado com tanto luxo!" (*CFM*:106); também a sua erudição ecoa "bocados de Larousse diluídos em água de Colónia" (*CFM*: 136), como dizia J. Teixeira

dos dois anteriores, e ter escrito (porque a obra surge como a recolha póstuma de um autor⁴⁶) a múltiplos outros (incluindo seres históricos, mesmo o primeiro autor real⁴⁷, e seus amigos mais próximos) – aumenta o grau de complexidade labiríntica com que a interacção estrutural das partes dinamiza o ambíguo e irónico desdobramento especular e a enigmática recriação ficcional do criador e da(s) criatura(s)⁴⁸.

O que faltou à entidade ficcional de Fradique para ser um verdadeiro exercício heteronímico de alteridade, a partir do qual se entabule um completo dialogismo polifónico, com as suas próprias tensões ideológicas? Segundo Reis (1984: 52 sqq.), o projecto literário queirosiano activou na construção da figura um conjunto de procedimentos de autonomização capazes de conferir-lhe uma identidade perfeitamente configurada nos planos biográfico e ideológico-cultural. Reconhecido não só por uma história definida e única, e dotado de uma proclamada independência intelectual, a sua autonomia literária ficou, no entanto, limitada pela inexistência factual de uma obra⁴⁹, que pudesse ser apreciada teoricamente (como suporte de opções estéticas, filiações literárias, e vinculações ideológicas), mas também na sua especificidade estilística concreta. Essa criação própria, suposta nos testemunhos dos companheiros (excessivamente elogiosos do narrador biógrafo, e mais comedidos ou críticos de outros do mesmo círculo), não deixa rasto senão precariamente, através da limitada colecção epistolográfica, que a admiração do biógrafo consegue resgatar de um profundo silêncio. O vazio literário, que reteve “Fradique para sempre inédito e mudo” (*CFM*: 185), artificialmente justificado, não pela indolência que lhe

Azevedo, personagem onde a crítica suspeita retratada, num criptónimo, a juvenil irreverência de Jaime Batalha Reis, um dos três autores da mistificação inicial. Para o tratamento do efeito caricatural, vd. Monteiro 1993: 207 sqq.

⁴⁶ Curiosamente, ela será também para Eça, como volume, uma obra póstuma: publicada no ano da morte do autor, e republicada, em reformulações e ampliações várias, quase como símbolo da modernidade inacabada que instaurou.

⁴⁷ O assumir de posições claras, muitas vezes opostas às do narrador anónimo, e às do autor histórico, aprofunda a dinâmica dialógica e a vertente polifónica do enunciado ficcional. No entanto, a ligeireza com que são por vezes enunciadas acusa também, contraditoriamente, a notação de alguma artificialidade, e fragiliza os mecanismos de veracidade e verosimilhança.

⁴⁸ Ana Piedade (2003: 65) nota que Fradique, surgindo como entidade autónoma em relação ao narrador, não manifesta tão clara independência relativamente ao autor. O peculiar estatuto da personagem, e as dúvidas relativas às motivações da sua recriação, permitem falar de “permanente oscilação entre a verdade e a máscara”, num “âmbito flutuante e impreciso” (Id.: 81). Para a interpretação do jogo humorístico com que o autor implícito, Eça, se distancia em irrisão quer do narrador deslumbrado, quer do protagonista de tão alvar deslumbramento, vd. Monteiro 1983: 208 sqq.

⁴⁹ Foi como escritor e poeta que ele exerceu sobre o narrador-biógrafo e também radialmente sobre o seu círculo de amigos o seu sortilégio de sedução (*CFM*:134: “Todos, apesar das dissemelhanças de temperamento ou das maneiras diferentes de conceber a vida – tinham como eu sentido a sedução daquele homem adorável”).

atribui *Alceste*, o cronista da *Gazeta de Paris*, na nota necrológica (*CFM*: 179 sqq.), mas pelas altivas reservas do perfeccionismo fradiqueista⁵⁰, e pela lealdade da testamentária, madame Lobrinska, ao propósito sigiloso do autor, permite insinuar, de forma ambígua, numa sofisticada moldura de suspense, a ideia de que algures permanece, num qualquer recato secreto, a obra, como “o vinho rico e substancial que não foi nunca distribuído nem serviu às almas sedentas” (*CFM*: 194). No entanto, sem a expressão explícita desta alteridade literária, relativamente a um Eça-ortónimo, a figura ficcional, não legitimada por uma voz e um estilo absolutamente seus, parece resultar mais num projecto incompleto de heteronímia⁵¹.

O Fradique Mendes, entidade narrativa difícil de definir, não chega efectivamente a ocorrer como o reconhecido e aclamado “originalíssimo poeta”⁵² de que todos falam, mas, enquanto réplica imperfeita do seu criador⁵³ – sobretudo um

⁵⁰ Fradique surge, na verdade, governado “por um constante propósito de abstenção e silêncio” (*CFM*: 189), incapaz de vestir com uma forma imperfeita a superior dignidade das suas originalíssimas ideias. A solução de publicar as cartas, apesar da resistência do biografado em publicar textos não-definitivos, conta com a aprovação manifesta de Fradique relativamente a outros vultos conhecidos do panorama literário europeu, nomeadamente Doudan, *CFM*: 189 sqq.

⁵¹ Para a discussão do tópico da proto-heteronímia, ver a posição de Monteiro (1993: 222 sqq.): “Não julgo, porém, à luz do que fica dito, que à personagem do hiper-dândi possa ser dado o cariz de um “esboço heteronímico”, como sustenta Carlos Reis. A heteronímia, enquanto manifestação de um “eu” que se vê cindido em identidades que adquirem autonomia biográfica, subjectiva, ideológico-cultural e discursiva, não se compadece com a paródia que subjaz à construção de Fradique, com o jogo humorístico que articula a personagem e o Narrador, ou ainda com a abrangência geracional apesar de tudo conferida à sedução que o dândi emana”. A nós ocorre-nos, nesta descorçoante inoperância, um reflexo mitigado daquilo que o grupo traduziu pelo “vencidismo”.

⁵² António Sérgio reconhece não haver nas cartas de Fradique “o mais esvaído traço da profundidade filosófica do epistológrafo” (Sérgio 1980:105); também Joel Serrão (Serrão 1985: 185) vê em Fradique “uma pobre criatura na qual viria a conglomerar-se algo do que de pior existia, latentemente, no grande escritor de *Os Maias*”. Guerra da Cal (Cal 1978: 888) interpreta-o como a projecção daquilo que em Eça era a “riqueza da sua personalidade humana de lusiada universal”, i.e., “*alter ego* ideal, dotado de todas as qualidades e de todos os defeitos que entusiasmavam o romancista”, e vê as suas cartas como obras supremas “mais pela forma que pelo fundo”. Já Ana Piedade (Piedade 2003:73) nota: “Fradique Mendes, representante por excelência da individualidade dândi, “faz da sua vida uma obra”, o que, na “lógica” do dandismo, corresponde precisamente à tentativa de mostrar em acto a frivolidade e a precariedade da vida, ou, se se preferir, a efemeridade do tempo, a fugacidade do instante, enquanto sua essência e enquanto condição da própria finitude humana”. É possível que, no enquadramento da produção literária de Eça, ele represente, como sugeriu Gerardo Moser, “a última mistificação que o autor utiliza para troçar das suas próprias aspirações” (Moser 1945: 394), sem, com isso, desistir do projecto de provocar pedagogicamente os concidadãos, oferecendo-lhes um modelo que os console e encha de esperança; notar como particularmente relevantes as últimas palavras do relato memorialístico do narrador anónimo (*CFM*: 197). Sobre o complexo efeito da ambiguidade, estruturada sobre um mecanismo de humorismo caricatural, leia-se ainda Monteiro 1993: 208 sqq.

⁵³ O conhecimento recente da construção do texto permite ainda perceber como alguns

prosador de génio e um epistológrafo excepcional – recriado pelo labor memorialístico e ficcional de um biógrafo também ficcional, que também imperfeita e ambigualmente se distingue da entidade real do autor, Eça de Queirós.

Haverá, no entanto, na sua reincidência obsessiva, e no seu gradual autonomizar ficcional, um implícito projecto queirosiano de recriação da identidade?

3. A METAMORFOSE: A PRESENÇA CLÁSSICA NO MODELO DO ÚLTIMO FRADIQUE

Pouco antes do lançamento periódico da obra individual, em Julho de 1888, na terceira carta a Oliveira Martins⁵⁴, ao descrever a figura, superlativando a sua excepcionalidade, Eça sublinha a convicção de uma notável metamorfose: “este novo Fradique (...) é diferente” (Castilho 1983, I: 474). Mantendo aspectos significativos das primeiras “encarnações” (tricéfala e bicéfala), com um conjunto intencionalmente seleccionado e repetido de atributos (o requinte civilizacional e cultural, o cosmopolitismo moderno, o bom gosto, até na filosofia⁵⁵ de bem vestir), a transfiguração notá-lo-á destituído dos excessos cómicos⁵⁶ que o fizeram protagonizar algum escândalo nas versões prévias, e numa renovada moldura estético-ontológica.

O mais substancial elemento da metamorfose, quanto a nós, centra-se na redefinição do perfil ficcional: ao contrário das primeiras versões, em que há uma vinculação quase exclusiva às modernas correntes culturais europeias (sobretudo

dos textos “fradiquianos” correspondem a reaproveitamentos de textos queirosianos já publicados em notas e crónicas jornalísticas, ou de extracção do seu epistolário pessoal. Sobre a atribulada história textual do *corpus* do último conjunto fradiquiano, detalhes exaustivos em Piedade 2003: 33 sqq., e *CFM*: “Introdução”, 15-72. Reis propõe (1984: 58-60), à luz desta imperfeita assunção da alteridade literária de Fradique, a leitura simbólica de três episódios da narrativa, o da primeira publicação de um poema nas páginas de *A Revolução de Setembro*, que, contra as explícitas disposições de Fradique, não sai dissimulado por um pseudónimo (*CFM*: 94-95); o do encontro no Egipto, e da fantasia mítica da relação amorosa entre a ninfa e Fradique, prontamente substituído pelo narrador (*CFM*: 115-117), e, por fim, depois de uma festa da condessa de La Ferté, o incidente fatal da troca de agasalhos, que leva à morte Fradique, incapaz de aceitar vestir uma indumentária alheia (*CFM*: 176-177).

⁵⁴ A apresentação epistolar feita “ao querido amigo Joaquim Pedro” enferma de uma ambiguidade reincidente (Piedade 2003: 72; 90): não distinguindo o destinatário, proprietário e director dos jornais onde se planeia a divulgação literária, dos eventuais leitores da mistificação, as cartas a Oliveira Martins utilizam o mesmo desconcertante tom e enquadramento semântico de fingimento, aludindo à criação literária como se de um ser real se tratasse.

⁵⁵ Na sequência da 1ª carta a Oliveira Martins (1885), a correspondência com o alfaiate permite tecer reflexões sobre a filosofia de bem vestir: a tesoura do artista ocorre metaforicamente “aparentada com a pena de Kant”.

⁵⁶ “Fradique, no nosso tempo, era um pouco cómico. Este novo Fradique que eu revelo é diferente – um verdadeiro grande homem, pensador original, temperamento inclinado às acções fortes, alma requintada e sensível...” (Castilho 1983, I: 474). A complexa personalidade, amplamente discutida pela crítica queirosiana, aponta para o somatório de traços do criador e dos seus amigos, combinados com características de dândis de referência (como Ximènès Doudan), que exerceriam sobre os espíritos cultos da época o seu fascínio.

a francesa e a alemã), o último *Fradique* sublinha reiteradamente a sua fundamentação – literária, filosófica e cultural – na Antiguidade Clássica greco-romana⁵⁷.

3.1. Tipologia categorial das referências intertextuais

As notações de intertextualidade⁵⁸, relevando graus de explicitação variáveis, nem sempre claramente discerníveis ou mensuráveis, organizam-se em dois âmbitos fundamentais, ora A) a *copresença por reprodução imitativa*, ora B) a *retoma por derivação transformadora*.

No primeiro grupo, o mais abrangente, a intersecção dos dois intertextos pode dar-se através do mecanismo pontual de *menção* de um autor ou obra, ou alargar o espectro semântico à sua reprodução mais ou menos explícita;

1. correspondem a citações em sentido estrito

a) o uso de um *termo* pontual que denota a presença indubitável de um autor precedente;

b) uma *citação literal* mais ampla, que reproduz fielmente o texto original⁵⁹;

c) uma *paráfrase*, que tende a reproduzir o conteúdo original, com todos ou

⁵⁷ Mal formula na primeira carta ao amigo Oliveira Martins o projecto ficcional, o autor não só vincula a figura do distinto homem grande a uma herança histórica que o coloca algures “depois do cerco de Tróia e antes do de Paris”, mas também propõe a leitura didáctica da sua correspondência sobre “toda a sorte de assuntos, desde a imortalidade da alma até ao preço do carvão”: talvez não seja abusivo “ler”, no propósito do autor, uma óbvia alusão, no primeiro segmento, à Antiguidade Clássica e ao fundamental questionar da Filosofia Grega (que elegeu como uma das suas primeiras interrogações o tema da imortalidade da alma) – enquanto no segundo se aludiria à Revolução Industrial e à Modernidade.

⁵⁸ Categorizadas segundo o esquema anexo:

| A) copresença por reprodução imitativa | | B) retoma por derivação transfiguradora | |
|----------------------------------------|-------------------------------|-----------------------------------------|-----------------|
| <i>menção</i> | | | |
| 1) citação (sentido estrito) | 2) citação (sentido amplo) | 1) transformação | 2) imitação |
| a) termo | f) testemunho | a) paródia | c) pastiche |
| b) citação literal | g) reminiscência | | |
| c) paráfrase | h) referência geral | b) reescrita | d) falsificação |
| d) compêndio | i) notícia | | |
| e) alusão | | | |

⁵⁹ O grau de fidelidade pura era o exigido nas poéticas clássicas, onde a tradição literária nasceu de uma transmissão oral encarada como rigorosíssima missão de reprodução, e respeito pelo texto canónico. A tradição literária posterior incentivou o uso de marcas tipográficas específicas, como as aspas, os itálicos, a eventual distinção de indentação, e condenou como criminoso a prática não explicitada de contaminação de enunciados, a que chamou plágio. Após o eclodir do Romantismo e dos sucessivos movimentos de vanguarda literária, as formulações textuais tendem a incentivar, mediante recursos de criatividade poética e técnica, a anulação de fronteiras discursivas entre as vozes dialogantes, eliminando as aspas, reinterpretando o discurso directo na subjectividade intermédia do discurso indirecto livre, e reduzindo muitas vezes as segmentações de pausa enunciativa do texto.

quase todos os seus detalhes, alterando basicamente os esquemas estruturais ou métricos do modelo;

d) um *compêndio*, que resume parcialmente o texto citado, sem detalhe;

e) uma *alusão*, que evoca um texto referenciado, sem conter do original senão as matrizes semânticas (conotações, ecos, paralelos).

2. enquadram-se, por sua vez, nas *citações em sentido amplo* os mecanismos

f) veiculados pelo *testemunho*, que reproduz palavras ou expressões de um autor, que pelo seu carácter genérico não podem associar-se a um modelo ou passagem concreta;

g) pela *reminiscência*, que corresponde à evocação mais ou menos inconsciente de uma passagem;

h) pela *referência geral*, que reenvia apenas de forma ténue a personagens, episódios ou circunstâncias da obra sem desenvolvimento ou localização do conteúdo;

i) no limite da escala, ocorrem as *notícias*, que aportam dados, comentários ou interpretações do autor citante relativamente ao citado.

No segundo grupo, B), a *retoma por derivação transfiguradora*, a transposição do hipotexto pode ocorrer

1. por *transformação*

a) no registo caricatural e lúdico da *paródia*, que se socorre do desvio, ou deformação subversiva do texto original;

b) no registo sério da *reescrita*, que transpõe para outro enquadramento referencial o hipotexto original.

2. por *imitação*

a) no registo lúdico do *pastiche*, que decalca um modelo anterior, particularmente no estilo de enunciação, ou no género discursivo, sem que o texto seja citado;

b) no registo sério da *falsificação* textual.

3.2. O hipotexto clássico no intertexto fradiquiano

Ecoando o desconcertante enquadramento temporal projectado, na carta de 10 de Junho de 1885 a Oliveira Martins, para a figura fradiquiana – “um certo grande homem (que viveu (...) há tempos, depois do cerco de Tróia e antes do de Paris)” – a biografia da personagem estribar-se-á sempre entre dois vectores temporais claros, o da contemporaneidade europeia, que aponta para a sua origem “histórica”⁶⁰, e o da Antiguidade Clássica, o da sua procedência cultural antiga. O vector da Antiguidade, que traduz a matriz identitária do *espírito*,

⁶⁰ Nascido em Portugal, nos Açores, no século XIX, estudante em Coimbra e em França, viajante e colecionador de experiências humanas no mundo.

tende regularmente a reflectir-se, no enunciado de biógrafo, nos atributos do porte *físico*. Logo ao detalhar as circunstâncias do contacto inaugural com a poesia fradiquiana⁶¹, o narrador descreve, cheio de deslumbramento, não só os encantos da face

“do feitio aquilino e grave que se chama *cesariano*, mas sem as linhas empastadas e a espessura flácida que a tradição das Escolas invariavelmente atribui aos Césares, na tela ou no gesso, para os revestir de majestade; antes pura e fina como a dum Lucrécio Moço, em plena glória, todo nos sonhos da Virtude e da Arte⁶²” (*CFM*: 96-97),

mas também “a sã e viril proporção dos membros rijos, o aspecto calmo de poderosa estabilidade com que parecia assentar na vida” (*CFM*: 96), que parece também fisicamente inscrevê-lo numa excepcional moldura de atemporalidade:

“E apesar de Vidigal me ter contado que Fradique festejara os «trinta e três» em Sintra, pela festa de S. Pedro, eu sentia naquele corpo a robustez tenra e ágil de um efebo, na infância do mundo grego. Só quando sorria ou quando olhava, se surpreendiam imediatamente nele vinte séculos de Literatura” (*CFM*: 98)⁶³.

As referências clássicas combinam indistintamente a natureza de simples *menções* às figuras históricas de Tito Lucrécio Caro, o autor do poema

⁶¹ O ponto de contacto inicial de Fradique com o biógrafo anónimo, que resultará numa indissolúvel “intimidade” (*CFM*:77), propiciado pela leitura accidental, “num número já amarrotado da Revolução de Setembro”, do nome “de C. Fradique Mendes, em letras enormes, por baixo de versos” que o maravilharam (*CFM*:77) - é, sintomaticamente, o da literariedade. Note-se que, nos poemas das Lapidárias, se tratava, entre os “temas magnificamente novos” (*CFM*: 78), o do corvo que vivera com os homens, seguindo “pelas Gálias, num bando alegre, as legiões de César” (*Ibid.*). A referência, veiculada por uma menção simples, parece configurar a notação de alguma familiaridade com a figura histórico-literária de Júlio César.

⁶² A mesma analogia recorrerá em *CFM*: 106: “um Fradique idealizado, em que tudo era irresistível, as ideias, o verbo, a cabaia de seda, a face marmórea de Lucrécio Moço, o perfume que esparzia, a graça, a erudição e o gosto!”. A “cabaia de seda” recorrendo no testemunho ficcional de uma carta de Oliveira Martins (*CFM*: 135) como imagem de marca deste “gentleman em viagem, entre as suas malas de couro da Rússia, as grandes escovas de prata lavrada, as cabaias de seda (...)”, evocará à memória dos leitores a fotografia pessoal de Eça, envergando a cerimoniosa cabaia bordada que o seu grande amigo Bernardo Pinheiro de Melo, Conde de Arnoso, lhe trouxera de Pequim, aquando da assinatura do primeiro tratado luso-chinês, em 1887; para mais detalhes, vd. Matos (1988: 84, s.v. Arnoso).

⁶³ A observação, que recorrerá (*CFM*: 98, 109), parece evocar a narrativa latina da tomada de Tróia, sem deixar, no entanto, de constituir uma alusão implícita à poesia Homérica, início da Literatura Europeia. Simultaneamente, o valor alusivo da referência aos vinte séculos de literatura permite sublinhar à consciência do leitor a constatação de que a vida intelectual é naquele jovem uma sólida herança cultural e sobretudo literária.

filosófico-didáctico *De Rerum Natura*⁶⁴, e dos membros da linhagem imperial nascida de Júlio César, político e escritor de excepcional envergadura; pelo seu valor, elas ampliam-se em desvios de semanticidade que têm valor *alusivo*, e servem para denunciar, na figura de Fradique, o homem de letras que rasga no circuito mensurável do tempo, pela excepcionalidade do seu talento, um patamar de intemporalidade, tornando-se, também, um clássico. Já as duas referências gerais aos “efebos”, e à “infância do mundo grego”, permitem corroborar, pelo semema da juventude sã, a ideia da intemporalidade física e psíquica que alicerça a sua personalidade.

Mas essa impressão externa, vazada nos traços físicos do perfil e do porte, surge sempre como confirmação de uma vivência cultural marcante. A biografia da personagem, esmiuçada previamente pelo primo e patrício Marcos Vidigal, trai, na verdade, uma incontornável familiaridade de Fradique, desde a mais tenra infância, com o universo de referências dos Clássicos. O primeiro sinete, e o mais obsessivo, é o conhecimento do Latim, ensinado pelo frade beneditino, capelão da avó (*CFM*: 87)⁶⁵.

Muito relevante, no enquadramento das referências gerais à familiaridade com o Latim, será a notação, explicitada numa carta autobiográfica a Oliveira Martins (que o narrador insere por encaixe no cap. IV da sua narrativa biográfica)⁶⁶: aos onze anos, vivendo interiormente a perplexidade de ter sido, por decisão morigeradora da avó, arrancado do ensino particular do Padre Nunes e inscrito numa escola pública, será a leitura acidental de uma *Enciclopédia de Antiguidades Romanas* a permitir-lhe perceber um reflexo fiel dos costumes da Antiguidade nos aparentemente humildes rituais de chegar guiado pelo jardineiro, e comprar a merenda na confeitaria da esquina; na verdade, o pequeno morgadinho órfão resgata, pela leitura interiorizada dos costumes antigos, não só o seu orgulho ferido, mas a consciência de pertencer filialmente a uma linhagem espiritual, que o equipara, menino sem pais, não só a todas as crianças romanas, mas em particular aos filhos de Cipião⁶⁷. A instrução escolar preparatória conduzirá,

⁶⁴ Que, para libertar o homem da angústia, da superstição e do fanatismo acrítico, propunha uma explicação das origens do Universo natural e espiritual.

⁶⁵ A completar a natureza dual de Fradique, explicitada temporalmente pelas duas fronteiras, a da Antiguidade e a da Modernidade, o narrador nota que o estudo do Latim, na infância, antecipou a abordagem que, na adolescência, de novo sob o influxo da radiosa avó e do seu círculo de íntimos, fará de Voltaire, Kant e dos ideais da modernidade. O Latim nunca deixará de comparecer nos seus testemunhos epistolográficos, como expressão de natural fluência, não só à elite de amigos, no enquadramento dos temas preferenciais de superior erudição, mas até, nas cartas mais familiares e ternas (à madrinha e à amada Clara), engastadas sobre temas mais simples e triviais.

⁶⁶ Como prova documental da peculiar preferência de Fradique pelos temas “que pertencem à Pré-História - a Antropologia, a Linguística, o estudo das Raças, dos Mitos e das Instituições Primitivas” (*CFM*: 152).

⁶⁷ A menção simples à figura histórica de Cipião, encastrada na menção literária da

mais tarde, à frequência do Direito em Coimbra, “um nobre centro de estudos Clássicos e o derradeiro refúgio das Humanidades” (CFM: 87).

A narrativa biográfica sublinhará (CFM: 151) ainda em Fradique, a par do conhecimento profundo “dos idiomas das três grandes nações pensantes, a França, a Inglaterra e a Alemanha”, e do Árabe, “um sólido conhecimento das línguas clássicas (que, na sua idade de poesia e de literatura decorativa, o habilitara a criar em latim bárbaro poematos tão belos como o *Laus Veneris Tenebrosae*)”⁶⁸.

Enquanto o Latim ressurgirá, como se verá adiante, em múltiplas referências complexas de intertextualidade (citações literais, termos, paráfrases, compêndios, alusões, referências gerais, notícias), o Grego tende a não ultrapassar o limite estreito das menções⁶⁹ e correspondentes alusões⁷⁰. Neste enquadramento, sobressaem, sempre da autoria de um enunciador heterodiegético, e sempre num contexto de perplexidade, pelo seu carácter de hiperbólica excepção, as

Enciclopédia de Antiguidades Romanas, permite metaforicamente inscrever o pequeno órfão num nível simbólico de filiação espiritual à poderosa família patricícia Cornélia, de onde era oriundo Cipião, o grande general romano, duas vezes cônsul, que se notabilizou não só pelos seus feitos (venceu Aníbal, encerrando o drama político da segunda Guerra Púnica), mas pela sua excepcional descendência (em particular os netos Gracos). Equivalente mecanismo intertextual ocorrerá posteriormente em semelhante contexto semântico, quando, ridicularizado pelos amigos em razão das atribuições do criado Smith, Fradique se dispôs um dia a esclarecer a suposta «caturreira», notando nas funções daquele “um proveitoso regresso à tradição clássica que em todo o mundo latino, desde Cipião, o Africano, instituíra os barbeiros como «informadores universais da coisa pública»” (CFM: 167).

⁶⁸ O poema, duas vezes referenciado, assume na narrativa um peculiar estatuto, já que, no elenco multitudinário das obras literárias de Fradique, é uma das poucas peças a escapar à aluvião do silêncio: “Impressas e dadas ao mundo só dele conhecemos com efeito as poesias das *Lapidárias*, publicadas na *Revolução de Setembro* – e esse curioso poemeto em Latim bárbaro, *Laus Veneris Tenebrosae*, que apareceu na *Revue de Poésie et d' Art*, fundada em finais de 69 em Paris por um grupo de poetas simbolistas” (CFM: 180). É de alguma forma possível que o poema tivesse por musa a mais gloriosa cortesã de Paris, Ana de Léon – comparada no seu enquadramento a Aspásia, no século de Péricles, e celebrada pelos poetas, no Figaro, como “Vénus vitoriosa” (CFM: 90).

⁶⁹ O que manifesta na criação ideal dessa figura de alteridade que é Fradique, a natural limitação do criador Eça, pouco ou nada familiarizado com os originais Gregos que tanto fascínio sobre ele exerceriam, mas hauridos de traduções sobretudo francesas. Ao contrário das referências a autores latinos, muito mais limitadas (sobretudo Virgílio, Horácio, Cícero, Ovídio, mas também César, Tibério, Séneca), recorrem mencionados no texto queirosiano muito mais numerosos autores gregos: Homero (CFM: 154), Hesíodo (CFM: 116), Platão (CFM: 93), Sócrates (CFM: 93, 217), Aristóteles (CFM: 380), Sófocles (CFM: 134), Heródoto (CFM: 130), Anacreonte (CFM: 400) Tucídides (CFM: 154, 400); Xenofonte (CFM: 154), Calino (CFM: 157).

⁷⁰ Também enquanto na primeira fantasia onírica do narrador o texto das *Lapidárias* merece uma discussão equiparada à do de Platão (CFM: 93), na segunda, a ninfa Jónia, traindo o próprio Júpiter, aproveita cada momento “para se pendurar no pescoço do poeta das *Lapidárias*, murmurar-lhe coisas em grego mais doces que os versos de Hesíodo” (CFM: 116), decerto convencida desta suprema habilidade linguística.

referências que denotam o conhecimento paralelo, perfeito e fluente, que Fradique teria também do Grego.

Quando, depois dos primeiros encontros e reencontros, se aprofundam por correspondência regular⁷¹ os vínculos de amizade de Fradique com o narrador, e com “alguns dos seus camaradas” intelectuais, multiplicam-se à volta da sua figura irradiante e da sua assombrosa cultura as apreciações de vários deles.

Ramalho Ortigão enunciará, “numa carta carinhosa” (*CFM*: 134) a perplexidade de o ver transitar com uma invejável agilidade por todos os superiores produtos da civilização, desde as actividades atléticas de marchar, remar, caçar tigres, combater tropas abissínicas, ou nos salões seduzir com sorrisos os corações femininos, e deslumbrar o espírito dos homens com as mais recentes e originais ideias sobre qualquer coisa; “e depois de tudo isto fecha a sua porta ao mundo – e lê Sófocles no original” (*CFM*: 134).

Outro amigo comum, não identificado no discurso do narrador-biógrafo, exclamara

“um dia, com essa ironia afável que nos homens de raça céltica sublinha e corrige a admiração: «Aquele Fradique! Tira a charuteira e dá uma síntese profunda, duma transparência de cristal, sobre a guerra do Peloponeso; depois acende o charuto e explica o feitio e o metal da fivela do cinturão de Leónidas!» (*CFM*: 154).

As duas breves referências, convocam, apesar do seu laconismo, uma complexa aura alusiva: enquanto a primeira traz implicitamente à colação o *testemunho* de historiadores gregos como Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*) e seu continuador Xenofonte (*Helénicas*), a segunda, a ironizar sobre a minuciosa erudição de Fradique, pode corresponder a um testemunho não localizado de um passo de Heródoto, ou evocar, como *reminiscência*, o trecho simbólico da *Odisseia* (XIX, 220 sqq.) em que Ulisses, disfarçado de mendigo, conquista a confiança de Penélope com a descrição detalhada da fivela do cinturão que o marido levou para Tróia, muitos anos antes.

Também uma apreciação de Guerra Junqueiro o descreverá como “um Saint-Beuve encadernado em Alcides” (*CFM*: 135): o mecanismo permite, através de uma *alusão* mítica a Hércules⁷², mais uma vez propor de forma metafórica a síntese entre a excepcional proficiência de Fradique (digna de um Hércules) na

⁷¹ À maneira do ocorrido com os heterónimos pessoais, verifica-se distinção estilística das duas identidades distintas: “Quase todos os três meses trocávamos uma carta - cinco ou seis folhas de papel que eu tumultuosamente atulhava de imagens e impressões, e que Fradique miudamente enchia de ideias e de factos” (*CFM*: 133).

⁷² Que a a narrativa mítica clássica fizera nascer ilegítimo no enquadramento social do palácio de Anfítrio, filho de Alceu, e nomeara como Alcides antes de se lhe reconhecer a filiação divina de Zeus.

cultura antiga e a sua naturalidade na crítica literária moderna, representada pela figura de Saint-Beuve⁷³.

Pela assombrosa amplitude das suas capacidades, tenderão a tecer-se, muitas vezes tingidas de alguma indisfarçada cobiça, equivalentes noções discursivas de perplexidade, que conotam com uma esfera superior, não humana ou não coeva – onde protagonizam as referências clássicas – as façanhas de Fradique.

Recorrem como particularmente reveladoras as três fantasias em que a admiração hiper-subjectiva do narrador cria à volta da figura do poeta das *Lapidárias* “uma auréola mais refulgente” (*CFM*: 90). A antecipar o primeiro encontro, em Lisboa, instigado pelo testemunho vernáculo de Vidigal, que acabara de lhe revelar a intimidade literária do açoreano com Víctor Hugo e as suas relações amorosas com “a gloriosa Ana de Léon, a mais culta e bela cortesã (...) do Segundo Império”, a quem os poetas celebravam no *Figaro* como “Vénus Vitoriosa” (*CFM*: 90), o narrador não tarda a conceber, num breve exercício de transposição semântica, a analogia desta mundana parisiense com Aspásia, cortesã e sofista milésia, que instruiu nas artes retóricas os grandes homens contemporâneos e teve de Péricles um filho. Esta primeira analogia semi-inconsciente, retirada como uma *reminiscência* da *menção* simples dos dois nomes (Aspásia e Péricles) se verterá “num sonho repassado de erudição e sensibilidade” (*CFM*: 93), em que o narrador, transportado à Grécia Clássica, na Via Sagrada entre Atenas e Elêusis, disserta com a francesa, sobre as obras filosóficas de Platão e as poéticas de Fradique, equiparadas (acrescentando às duas primeiras a *menção* do nome de Platão).

Esta breve fantasia onírica anuncia outras, que equivalente mecanismo de transposição e semelhante justificação semântica propiciarão, quando o narrador e o biografado se reencontram ocasionalmente no Cairo, ambos mais maduros e viajados⁷⁴. A primeira⁷⁵, muito mais ampla até pelo seu espectro simbólico, é provocada pela real observação do flamejante e enigmático círculo de amigos com que Fradique displicentemente janta no Hotel Sheperd. A beleza radiosa da figura feminina, e a imponência esplêndida da masculina, tocadas pelo halo mágico da inegável superioridade de Fradique – e permeadas pela deficiente pronúncia do criado de mesa negro – favorecem, mais uma vez, a transposição

⁷³ A notação dessa mesma dualidade recorrerá em estemunhos de primeira pessoa, em que Fradique considera, por exemplo, “Calino tão digno de estudo como Voltaire” (*CFM*: 157).

⁷⁴ O narrador, que já trabalhou, viajou, e perdeu a idolatria da Forma, e não tornou a ler Baudelaire (*CFM*: 109), percorre em Viagem o Egipto; Eça fá-lo pela mesma altura, a partir de 1869.

⁷⁵ Também preparada por um desvio fantasioso, na viagem de barco em Mênfis, em que, à cadência dolente dos remos, o narrador evoca imagetivamente o primeiro encontro do Hotel Central, em Lisboa, e se sente de novo transportado pela imaginação a esse referente temporal prévio do primeiro encontro. O artifício narrativo permite inserir numa cadeia de alucinações oníricas, ironicamente ambíguas, a sequência de “encontros” com a figura de Fradique.

dos referentes próximos, que se ajustam por ampliação semântica ao enquadramento imagético da superior esfera olímpica. Mas para além da identificação de Théophile Gautier com o próprio Júpiter, e da sua acompanhante Jeanne Morlaix⁷⁶ com uma incógnita ninfa da Jónia, o pretexto narrativo sugere à sensibilidade educada do narrador um nível de intertextualidade muito mais amplo e rico, onde se combinam também *menções* exo-literárias⁷⁷, e *alusões* endo-literárias⁷⁸. Em razão do óbvio envolvimento amoroso das personagens reais, o entrecho amplia as suas notações semânticas para o mecanismo intertextual da *reminiscência*, que traz à colação, a par de “Juno mole e conjugal” (CFM: 114) o temperamento adúltero de Júpiter. É se nas notações vernáculas que o traduzem, “Júpiter, o Tonante, o Fecundador, pai inesgotável dos Deuses, criador da Regra e da Ordem” (CFM: 114)⁷⁹ é possível reconhecer ecos bastante fiéis dos *termos* que o formulário épico homérico deixou em herança a todos os líricos e trágicos gregos, já as referências sequenciadas a Leda e ao Cisne, a Europa e ao Touro, a Dánae e à chuva de ouro, a Egina e ao fogo, e à escada e a Sémele (CFM: 115) correspondem a uma narrativa tipificada como *compêndio*, que sintetiza a excepcional voluptuosidade de Júpiter, aludindo em simultâneo à tradição literária dos mitógrafos e de Ovídio, que a elegeram como matéria preferencial de canto. O registo subversivo, de tom parodístico, desta “ideia de literatura – um Deus de rabona jantando à mesa do Hotel Sheperd” (CFM: 113), a “publicar em Lisboa na *Gazeta de Portugal*” (CFM: 116), como exercício reelaborado de ficção literária, a *Última Campanha de Júpiter*, permite hierarquizar poeticamente as prioridades do biógrafo. “Fradique, um dos derradeiros crentes do Olimpo, devotamente

⁷⁶ Jeanne Morlaix opera o recorrente esquema imagético dual que sintetiza a antiguidade e a modernidade, na notação de que se apresenta “como uma estátua de Praxíteles que usasse um colete de Madame Marcel” (CFM: 112)

⁷⁷ Por exemplo, a arte escultórica, na perfeição e graciosidade das estátuas de Praxíteles (CFM: 112), e as normas do rito divino, “nos antigos templos, onde outrora (...) era ofertado o mel e o sangue das reses” (CFM: 114), ou a geografia helénica, com descrições dos vales da Lacónia (CFM: 113) ou da Samotrácia rica em bronze (CFM: 119).

⁷⁸ Como as que, a partir da realidade mítica do Olimpo, habitado “pelos velhos deuses”, e a peculiar permeabilidade das Ilhas Jónicas à presença deliciosa das ninfas (CFM:112), sugerem o manancial poético-mítico da tradição jónica; ou a referência mítico-literária de grande valor alusivo “ao impulso de duas crianças para o mesmo fruto, num vergel real, como na amizade clássica de Orestes e Píladés” (CFM: 119). Notam-se ainda, da peculiar autoria do narrador, as notícias que apontam de forma irónica para a educação literária das meninas gregas, por uma óbvia transposição da educação folhetinesca das meninas portuguesas: “outrora (...) pensativas (...) ao decorarem, na Cartilha pagã, as datas” das aventuras lascivas de Júpiter (CFM: 114), ou, em registo alusivo-paródico, para a enojada reserva da pudica Minerva e das “damas sérias do Olimpo” (CFM: 114); ou para a peculiar erudição de Hermes, o deus viajante (CFM: 114).

⁷⁹ Já a notação “o frascário e femeeiro Júpiter” (CFM: 115), que, com as barbas sujas de macarrão (CFM: 115), reconhece que ali abichou muito incenso (CFM: 116), denota, no entanto, uma transposição subversiva, da ordem do registo parodístico, que a literatura antiga por cauteloso respeito tendia a evitar.

prostrado diante da Forma, e transbordando de alegria pagã” (*CFM*: 116), que “visitara a Lacónia, falava a língua dos Deuses; recebia deles a inspiração” (*CFM*: 116) não só se apresenta “na intimidade dos Imortais, bebendo com eles champagne Clicquot” (*CFM*: 115-16), mas conquista acima das velhas divindades entediadas o seu espaço de projecção. Sintomaticamente, na fantasia literária do biógrafo, a ninfa Jónia troca o majestoso regaço de Jove, e a harmonia inefável da sua palavra (*CFM*:116) “para se pendurar no pescoço do poeta das *Lapidárias*, murmurar-lhe coisas em grego mais doces que os versos de Hesíodo”.

Acresce, por fim, dentro do mesmo esquema de transposição fantasiosa, o episódio em que na véspera da despedida do Egipto, ao anoitecer, na companhia de Fradique, se comunica ao narrador, diante do Nilo, o mesmo assombrado deslumbramento de todos os homens de todos os tempos; incluindo “os Ptolemeus magníficos; Prefeitos de Roma e Prefeitos de Bizâncio (...), Alexandre-o-Grande, sonhando o Império do Oriente; (...) e ainda os que vieram só para contar da terra adorável, desde o loquaz Heródoto até ao primeiro Romântico (...)” (*CFM*: 130). Mais uma vez um mecanismo de intertextualidade convoca, pela *menção* de referentes históricos, essencialmente exo-literários (a par dos quais se perfila a figura de Heródoto), um clima de profunda vivência cultural da Antiguidade, a que não é estranha a presença inspiradora de Fradique.

Mas mais do que confluir num clima impressivo, que se esparge como um perfume à sua passagem sugestiva, os referentes clássicos pervadem, no entanto, a mais trivial realidade quotidiana de Fradique. Habitando a luxuosa residência de Varennes (com a sala “Heróica» revestida de “quatro tapeçarias de Luca Cornélio contando os *Trabalhos de Hércules*”)⁸⁰, ele trai nas rotinas diárias a cidadania do mundo antigo: acordado pelo criado escocês, “corria ao imenso laboratório de mármore, a esponjar a face e a cabeça em água fria, com um resfolgar de Tritão ditoso⁸¹” (*CFM*: 166), e enquanto se deixava escanhoar, ouvia do criado as sínteses noticiosas, seguindo, dizia ele, os preceitos que Cipião legitimara na Antiguidade; saído do banho, Smith massageava-o “até que o corpo todo se lhe tornasse, como o de Apolo⁸², «róseo e reluzente»” e “à uma hora almoçava, com

⁸⁰ Equivalente notação no episódio (*CFM*: 174) em que, procurando um fiacre para irem a uma feira de tapeçarias, “(onde Fradique cobiçava umas *Nove Musas Dançando* entre Loureirais)”, ele acaba por desistir por respeito à fome da pileca. Ambas as referências comportam compêndios das narrativas míticas, com as quais Fradique manifesta uma vinculação preferencial.

⁸¹ É possível que o adjectivo recorra na narrativa como um termo intertextual, que ecoa o epíteto genérico homérico atribuído às divindades bem-aventuradas.

⁸² A alegorização clássica das forças da natureza tuteladas pelas divindade recorre como um mecanismo alusivo em várias das páginas da obra: a beleza feminina conota-se com as figuras de Diana ou Juno (*CFM*: 180, 182, 203 sqq., 230), ou das deusas genericamente encaradas (*CFM*:203 sqq.); Minerva representa o rigor do espírito (*CFM*: 180, 182); o equilíbrio masculino é traduzido por Apolo (*CFM*: 167, 290), que também representa às vezes a incisiva lucidez do espírito (*CFM*: 217); Febo é a luminosidade do dia (*CFM*: 266); Vénus e Cupido

a sobriedade dum grego, ovos e legumes” (CFM: 167).

Também traduzindo regularmente a íntima vivência de um modelo assimilado, a destrinça das suas opções intelectuais, emocionais e espirituais se faz pelo recurso à referência clássica. Enquanto a sua filosofia de sedutor se estriba nas muito criteriosas relações com “o eterno feminino” – divididas entre o culto devocional por organismos superiores, o interesse científico, ou a “simples e boa maneira natural, como os Faunos amavam as Ninfas” (CFM: 168) – as preocupações sociais canalizam-se na assunção, confidenciada ao amigo biógrafo (através de uma citação literal da *Asinaria* de Plauto) de um incontornável crescente egoísmo humano, em que “cada um se torna cada vez mais o lobo do seu semelhante, *homo homini lupus*” (CFM: 175). Também o saudosismo do Portugal pitoresco e popular, não deformado pelas modernas convicções europeias, a que ele regressa de uma itinerância constante, em breves “visitas filiais” (CFM: 68), traduz a convicção plena de nele se encontrar vivo ainda “pelo seu catolicismo pagão, o carinho fiel aos Deuses latinos, tornados santos calendares” (CFM: 163).

Reflexo fiel da vida, também as circunstâncias da morte de Fradique⁸³, “sob aquela forma que ele, como César, sempre apetecera – *inopinatam atque repentinam* (CFM: 176)”⁸⁴ – evocadas num muito breve resumo articulado sobre uma menção alusiva, e uma citação literal – parecem sublinhar a mesma chave interpretativa.

O penúltimo capítulo da narrativa biográfica censura a leviana homenagem que lhe escreveu na *Gazette de Paris* Alceste, um erudito moralista, a criticar a Fradique a falta de uma obra mais perene que o pó ao vento: a notação comporta

conotam os prazeres sensuais (CFM:231, 290, 326-27); Júpiter a autoridade suprema (CFM: 290 sqq.), as Ninfas e os Faunos a liberdade da natureza animal (CFM: 168, 259). Algumas vezes, porém, a menção, mais do que alegórica, é referencial: em 114 sqq., a fantasia ficcional do narrador representa como verdadeiras personagens diegéticas, e reminiscências das narrativas míticas antigas, as figuras do adúltero Júpiter e da conjugal Juno, e de Minerva, nauseada pelas aventuras amorosas do pai.

⁸³ Acompanharam a viagem derradeira “alguns dos mais gloriosos homens de França nas coisas do saber e da arte”, muitas mulheres, e pobres (CFM: 83) o que fundamentaria o retrato lapidar: foi um homem de saber e artes, de amores, e de causas sociais; para a eternidade, ficou jazendo “não longe da sepultura de Balzac”(CFM: 177).

⁸⁴ A interpretação simbólica do episódio, apontada por Carlos Reis, parece revelar a mesma sintomática incapacidade de assumir outra identidade que não a sua, já detectável no início da narrativa: se a aproximação das duas personagens, narrador-biógrafo e biografado, se propiciou apenas por Marcos Vidigal não ter sido capaz de encontrar um pseudónimo justo para a excepcional individualidade do autor das Lapidárias, também a sua fatal despedida se deu pela recusa inflexível de Fradique em tomar de empréstimo uma veste (a peliça russa) que não era a sua; para a interpretação simbólica divergente de Ofélia Monteiro, vd. Monteiro, 1993: 226. Ver ainda a possível simbologia do nome da obra: associado à arte de polir pedras preciosas, e à ideia de “escrito na pedra, que perdura”; também poderá ler-se como alusão à “lá-pide” funerária; outra hipótese é que o nome aluda, por uma distorsão humorística implícita, aos *Poemas do Macadam* da primeira mistificação colectiva de 1869.

uma paráfrase da Ode III de Horácio (*exegi monumentum aere perennius*)⁸⁵. Na verdade, o narrador-biógrafo reconhece que só ficaram impressas “as *Lapidárias*, publicadas na *Revolução de Setembro* – e esse curioso poemeto em latim bárbaro, *Laus Veneris Tenebrae*”; as restantes obras manuscritas, guardadas num velho cofre de ferro lavrado (sintomaticamente nomeado como “vala comum”) foram legadas a Libuska, que passeou algumas vezes a seu lado “os seus largos olhos de Juno”⁸⁶ (CFM: 180), e teve com ele, além de amorosos, superiores entretenimentos de tradutora; depois da morte de Fradique, a legatária, também culta e familiarizada com a cultura clássica⁸⁷, apresentou às solicitações do narrador uma recusa tão inflexível que ele conclui ter ela “decerto sob «os claros olhos de Juno» (...) uma clara razão de Minerva” (CFM:182). Assim, corroborando fielmente a máxima que igualmente *seduziu Descartes e Fradique*: “*bene vixit qui bene latuit*” (CFM: 185)⁸⁸, a obra (contendo possivelmente volumes de profunda erudição e originalidade), permaneceu sempre no mais recatado e fiel sigilo.

A figura da viúva Varia Lobrinska, “da velha família russa dos Príncipes de Palidoff” (CFM:182) no enigmático contexto narrativo em que se insere, presta-se a uma complexa e subtilíssima rede de referências intertextuais⁸⁹. Apesar do sugestivo tom de brincadeira criptónima, o nome próprio Varia, com o seu eco latino, não traduz a aparente notação tradicional da variabilidade do eterno feminino. Na verdade, corresponde a um diminutivo da versão russa do nome Bárbara (Varvara), o que permite, portanto, interpretá-lo com um *nome falante*, dada a ligação diegética da personagem com o tema da redescoberta da “velha epopeia bárbara”, “o *Julgamento de Libuska*, casualmente encontrado em 1818 nos

⁸⁵ A crónica, que o narrador refuta por superficial, leviana, e injusta para com a memória Fradique (“um homem todo de paixão, de acção, de tenaz labor”, que “fez duas campanhas, apostolou uma religião, trilhou os cinco continentes, percorreu todo o saber do seu tempo”) notava que “sobre a sepultura de Fradique, como sobre a do grego desconhecido de que canta a antologia, se poderia escrever: «Aqui jaz o ruído do vento que passou derramando perfume, calor e sementes em vão...»”(CFM: 179).

⁸⁶ Os olhos de Juno simbolizarão talvez a posição legitimada de consorte que Juno tinha no Olimpo clássico, a acompanhar, sempre muito ciumenta, os desvios adúlteros do marido.

⁸⁷ “Isto vinha escrito, com uma letra grossa e redonda, numa larga folha de papel áspero, onde a um canto brilhava a ouro, sob uma coroa de ouro, esta divisa – *Per terram ad coelum*” (CFM: 183).

⁸⁸ A citação corresponde a uma paráfrase de um verso de Ovídio, *Tristia*, 3, 4, 20: *Crede mihi: bene qui latuit bene vixit*. O recurso diegético é particularmente hábil, pois permite colocar na esfera do possível toda a produção literária de Fradique, deixando intactas ainda, se calhar como projecções futuras na vontade de Eça, outras portas ficcionais abertas. O capítulo encerra com o explicitar de alguns episódios biográficos dos últimos encontros entre eles: num dos derradeiros Natais, Fradique manifestara a convicção de não ter sobre coisa alguma uma ideia definitiva e absolutamente original que justificasse a edição de uma obra, e criticara com a irreverência de “feroz insatisfeito” (CFM: 187) a admiração do narrador por vários homens de espírito capazes de grandes obras.

⁸⁹ Para mais detalhes, vd. Dufková (2016).

arquivos do castelo de Zelene-Hora”, pertencente aos condes de Coloredo, com quem Madame Lobrinska ainda se aparentava. Também a alusão ao manuscrito de Zelene-Hora parece instaurar no texto queirosiano o mesmo reincidente mecanismo de ambiguidade ficcional: parecendo a uma primeira leitura um desenvolvimento narrativo de implicações meramente ficcionais, ele detém, na verdade, um fundamento histórico comprovado. O pergaminho, o *Rukopis Zelenehorský* (com a versão poética do *Julgamento de Libuše*, uma princesa lendária da Boémia), efectivamente encontrado em 1817 no castelo de Zelená-Hora, propriedade dos príncipes de Coloredo-Mansfeld, foi apresentado publicamente como um episódio fragmentário de um grande poema épico dos séc. VIII ou IX, de modo a sustentar a prova irrefutável de uma identidade nacional checa, ameaçada pela crescente germanização. É provável que, quando escolhe o poema checo como fio condutor da cumplicidade amorosa de Fradique e da viúva russa (a quem este cognomina com a referência onomástica da heroína ficcional) que guardará – no silêncio do cofre de ferro, “vala comum”, e no resguardo do seu coração inflexível – a obra secreta de Fradique, Eça já tenha conhecimento de que o Manuscrito de Zelene-Hora, e a musa inspiradora Libuska, fervilhantes de controvérsia, não passam de mais uma mistificação romântica, das muitas com que no séc. XIX se potenciou ficcionalmente o despertar de identidades individuais e nacionais. É também muito provável que essa consciência clara de como uma ficção solidamente sustentada pode reescrever para melhor uma realidade sujeita à intempérie das suas próprias limitações tenha sido intencionalmente deixada no vitral complexo do seu texto – como uma chave secreta de leitura, por onde perpassa, discreta e insuspeita, a verdade isenta da luz, dissimulada no painel fascinante da cor.

O último capítulo propõe, pela repetição de modelos clássicos, a necessária justificação para a iniciativa de não cumprir o deliberado “propósito de abstenção e silêncio” de Fradique (*CFM*: 189):

“A essa carinhosa tarefa devotei um ano – porque a correspondência de Fradique, que, desde os quietos hábitos a que se acolhera depois de 1880 aquele «andador de continentes», era a mais preferida das suas ocupações, apresenta a vastidão e a copiosidade da correspondência de Cícero, de Voltaire, de Proudhon e de outros poderosos remexedores de ideias.” (*CFM*: 191).

A menção clássica ao nome de Cícero permitirá evocar, imediatamente antes de se iniciar o apartado autobiográfico, a autoridade modelar do epistológrafo romano, que muitas vezes recorrerá, por menção simples do autor ou das obras, nas cartas do seu admirador confesso (*CFM*: 235)⁹⁰.

Depois de esclarecer as opções metodológicas adoptadas na recolha, o

⁹⁰ Também o de Tibério, epistológrafo copioso, recorre alusivamente em *CFM*: 316.

narrador, parafraseando o lema cartesiano em Latim, justifica a sua iniciativa editorial no cumprimento de um objectivo simples: para que a pátria que o gerou possa gloriar-se desse excepcional cidadão, sinal de “consolação e de esperança” para a nação que “só vive porque pensa: *Cogitat ergo est*” (CFM: 194)⁹¹

No apartado epistolográfico, por sua vez, são apenas excepcionais as cartas⁹² onde não surgem, múltiplas, as alusões à Antiguidade Clássica. Muitas ocorrem lapidariamente iniciadas ou encerradas com uma expressão latina (CFM: 207, 259, 316, 322). É particularmente produtivo, em especial nas cartas às senhoras das suas relações, o recurso fácil à alegorização de percepções intuitivas do mundo, por meio das recorrentes *menções* às figuras divinas (CFM: 203 sqq., 217), amplamente testemunhadas em toda a literatura ocidental⁹³. Outras encerram mecanismos intertextuais mais elaborados, que podem ir da simples *alusão*⁹⁴, ao halo indistinto da *reminiscência* mais ou menos inconsciente⁹⁵, do denso *compêndio*⁹⁶ à

⁹¹ A notação sublinha também de forma equívoca a realidade ontológica da figura fradiquiana, que existe, porque pensa...

⁹² Sete em vinte e sete, a I, a IV, a VIII, a IX, a XIV, a XIX e a XXI.

⁹³ Já a particular seriedade da carta XVII (a Clara), a pretexto da despedida, traz à colação as referências eruditas que veiculam as superiores concepções dos Antigos acerca da morte, e a sua perplexidade perante a grandeza infável dos deuses que os visitam; as figuras divinas recorrem não como alegorias, mas como compêndios cultos, a traduzir a convicção antiga de que os deuses habitam disfarçados entre os humanos (CFM: 325 sqq.).

⁹⁴ CFM: 235. Na carta a Manuel, respondendo ao apelo do afilhado, poeta-aprendiz, Fradique evoca, entre um conjunto de referências clássicas vinculadas ao âmbito da poesia, “os quatro nobres, e clássicos, e argutos mestres que têm cátedra e aula aberta nos cimos do Pindo - Aristóteles, Horácio, Pope e Boileau, e “as suas quatro *Artes Poéticas*” (CFM: 380). No rol dos conselhos necessários, recomenda ao jovem que não faça do amor (com seus referentes míticos, Vénus, Cupido) tema exclusivo. A carta XXIII (a ..., sem referência de data, local, ou destinatário, notado apenas pelo vocativo “meu caro amigo”, CFM: 353), enérgica censura à pretensão do amigo de compor um romance sobre Babilónia, alerta para os perigos de uma reconstituição histórica leviana e fantasiosa, com base no pressuposto falso de que os homens são iguais em todas as latitudes e tempos; a alusão ao mundo clássico ocorre na notação em que se garante que os Dicionários providenciam as mais detalhadas informações: “A ciência arqueológica tem avançado tanto que todas essas minudências da vida exterior estão hoje explicadas em livros e enumeradas por ordem alfabética, com gravuras ao lado. Pode-se fazer a mais sábia e perfeita pintura da vida romana - com o *Dicionário Clássico*, de Smith, que custa dezoito tostões... (CFM: 360)”.

⁹⁵ A carta III (a Oliveira Martins), corporizando a nota de que “a alma modela a face”, enaltece a majestade da múmia de Ramsés II, um verdadeiro “Dono de homens” (CFM: 208): a fórmula elogiosa comporta o eco homérico do ἄναξ ἀνδρῶν. Na carta XIII (a Clara, CFM: 290 sqq.), na moldura lírica de uma relação amorosa consumada, multiplicam-se as referências alusivas greco-latinas à iniciação em Elêusis, à beleza sumptuosa e etérea das deusas, à Vénus de Milo, ora carnal, ora “citereia e espiritual”, aos sacerdotes de Cartago, aos pagãos do Lácio, crentes em Júpiter e Apolo; já a alusão “aos deuses invejosos que arrebatam para o Olimpo as mais belas das mortais” evoca, pelo seu mecanismo de reminiscência, o compêndio de várias narrativas míticas antigas.

⁹⁶ CFM: 282: a narrativa dos Lotófagos surge alusivamente resumida em meia dúzia de palavras, a conotar o esquecimento mágico que a natureza insufla no espírito de quem a observa.

referência erudita⁹⁷, ou, numa fidelidade muito estrita ao original, à *citação literal* mais ou menos ampla⁹⁸.

Algumas vezes, reflexo de uma naturalidade insuspeita, combinam-se numa belíssima trama narrativa e poética, em simultâneo, vários dos procedimentos de intertextualidade: na carta XII (a Madame de Jouarre), detalham-se notícias acerca de uma propriedade que pertence ao pai de um afilhado, velho amigo, “que é, como Virgílio, poeta e lavrador, e canta piedosamente as origens heróicas de Portugal” (CFM: 281); este pretexto servirá para ecoar alusivamente, em registo de compêndio mítico – que não descarta, no entanto, o tom paródico⁹⁹ – a narrativa homérica do episódio dos Lotófagos (*Odisseia*, IX) a propósito do

⁹⁷ A Carta V (a Guerra Junqueiro, CFM: 217) convida a uma viagem instrutiva pela Antiguidade fora, a conhecer as antigas religiões e os seus ritos, nomeadamente os da Grécia e Roma, com alusões múltiplas ao enquadramento do cerimonial religioso, e às tradições filosofias de Sócrates e de Séneca. Na carta VI (a Ramalho Ortigão), a narrativa pícaro de uma ocasional aventura adúltera, vivida pelo amigo de um amigo, nos arredores (o que justifica a lapidar máxima alusiva com que encerra a narrativa: “Está travada a Êcloga”, CFM: 231), oferece enquadramento não só ao catálogo das figuras divinas, mas também a uma alusão à virtuosa lanterna do cínico Diógenes. Na carta XI (a Mr. Bertrand B., Engenheiro na Palestina), a pretexto das notícias da construção da ferrovia de Jafa a Jerusalém, e do influxo espiritual daquelas terras (que permitem inserir uma alusão “aos problemas de Euclides”, CFM: 273), Fradique, assumindo-se “apenas um peregrino saudoso desses lugares adoráveis”, lembra que “a civilização é uma obra de profanação” (CFM: 271), que instaurará na modernidade “o fim da lenda cristã” (CFM: 280), destruindo a memória dos homens, como já ocorreu na Grécia e em Roma; este paralelo permite evocar as referências da grande Atenas de Péricles, da Atenas romana, da Atenas bizantina, e da Atenas bárbara, da Atenas muçulmana, e, por fim, da Atenas constitucional e sórdida; manifesta-se, ainda, numa notícia alusiva, a saudade d’ “o rio e o fresco vale que no Lácio Virgílio habitou e tão virgilianamente cantou.” (CFM: 274 sqq.). Na carta XV (a Bento S.), sem pretender moralizar “como qualquer S. João Crisóstomo” (CFM: 308), Fradique ridiculariza o sensacionalismo dos jornais, evocando, por meio de -- históricas (o nariz de Cleópatra, Philippos, Actium e “Alcibiades, talvez o maior dos Gregos” (CFM: 310-11), o mundo antigo; e encerra ironicamente com mais uma alusão: “Ora esta carta já vai, como a de Tibério, muito tremenda e verbosa, *verbosa et tremenda epistola*; e eu tenho pressa de a findar, para ir, ainda antes do almoço, ler os meus jornais com delícia” (CFM: 316)

⁹⁸ A carta X (CFM: 259) detalha em tom pícaro a vida de um patricio ilhéu, Procópio (nome latinizante), que num terceiro andar, cria um sistema filosófico, rodeado de outros sábios espíritos; numa espécie de noveleta de caracteres, onde recorre a criada, “arrastando os seus chinelos com a indolência grave duma ninfa latina” (CFM: 259), a presença do vinho oferece pretexto para uma citação literal de um passo virgiliano: “leve e precoce, feito pelos veneráveis preceitos das Geórgicas, e semelhante decerto ao vinho da Rethia – *quo te carmine dicam, Rethica?*”; entre outras figuras, recorre, “na regularidade pautada da sua vida sem surpresas”, o hóspede Pinho Brasileiro, o comendador Pinho, que “não é um egoísta, um Diógenes de rabona preta, secamente retraído dentro da pipa da sua inutilidade” (CFM: 260). Na carta a Paulo Vargette, que ocorre como um exercício de crítica desassomburada à obra poética decadentista e simbolista do amigo, sintomaticamente assinada com “Amigo rude, por ser tão amigo”, os pretextos clássicos são oferecidos pelos modelos (Virgílio, Horácio) em que Fradique filia, numa “ferrugenta fidelidade” (CFM: 376) a sua própria arte poética.

⁹⁹ “E desde então, como se Refaldes fosse a ilha dos Latofágios e eu tivesse comido em vez da couve-flor da horta a flor do Loto, por aqui me quedei, olvidado do mundo” (CFM: 282).

esquecimento em que por ali ficou, enquanto descreve a beleza bucólica da propriedade, com acentos clássicos (que alegorizam as figuras divinas enquadradas nas referências geográficas da paisagem)¹⁰⁰. A carta, celebrando uma alegria pagã de encontro com a natureza, encerra com uma paráfrase de Virgílio, (“*Deus nobis haec otia fecit in umbra Lusitaniae pulcherrimae...*”), seguida do registo paródico de uma incontornável auto-ironia (“Mau latim – grata verdade”, *CFM*: 288).

Enquanto a carta a Eduardo Prado (*CFM*: 400 *sqq.*) enquadra, no clima simposiástico propiciado pelas visitas dos amigos, duas alusões clássicas, a Virgílio e Anacreonte (a referência às rosas configura um *testemunho* não localizado), a propósito das declamações de Ficalho e da oferta enviada ao amigo; o desabrochar histórico do Brasil suscitará a *citação literal* das *Geórgicas* de Virgílio, e o *compêndio* do mito primordial da Idade do Ouro¹⁰¹; já a nota sobre a necessidade profética de um Hércules genial para a empresa que se avizinha pode interpretar-se simultaneamente como um *testemunho* pessoal do autor, instaurado sobre um *compêndio* das façanhas da personagem mítica.

4. CONCLUSÕES

Inscrita no contexto literário europeu, onde começam a manifestar-se os desafios criativos da despersonalização refractiva de *um eu que se desdobra especularmente num outro*, a entidade ficcional de Fradique Mendes ocorre como novidade excepcional. Nascida de uma primeira mistificação geracional, onde converge a inspiração colectiva e provocatória de três jovens rebeldes, confirmada um ano depois como personalidade *histórica* na moldura ficcional de uma segunda mistificação jornalística de autoria partilhada, ela ressurgirá pela terceira vez, após um intervalo de quinze anos, impondo-se autonomamente a Eça, como um projecto individual.

Como entidade ficcional, Fradique traça, pois, na produção artística do romancista, um longo percurso, desde o primitivo projecto caricatural, até à imperfeita assunção de uma íntima alteridade dialógica, associando num complexo mosaico paratextual desconcertantes e irónicas etapas de rearticulação

¹⁰⁰ “O arado mais acaricia do que rasga a gleba. O centeio cai por si, amorosamente, no seio atraente da foice. A água sabe onde o terrão tem sede, e corre para lá gralhando e refulgindo. Ceres nestes sítios benditos permanece verdadeiramente, como no Lácio, a deusa da Terra, que tudo propicia e socorre. Ela reforça o braço do lavrador, torna refrescante o seu suor e da alma lhe limpa todo o cuidado escuro. Por isso os que a servem mantêm uma serenidade risonha na tarefa mais dura. Essa era a ditosa feição da vida antiga” (*CFM*: 286).

¹⁰¹ “Um viver frugal e são; ideias claras e simples e uma grande quietação de alma; desconhecimento das falsas vaidades; afeições sérias e perduráveis... Mas justos céus!, estou refazendo o livro II das *Geórgicas*! *Hanc olim veteres vitam coluere Sabini...* Assim viveram os velhos sabinos; assim Rómulo e Remo; assim cresceu a valente Etrúria; assim Roma pulquíssima, abrangendo sete montes, se tornou a maravilha do mundo! Não exijo para o Brasil as virtudes áureas e clássicas da idade de Saturno” (*CFM*: 394 *sqq.*).

interior, ou itinerância pessoal de um artista em busca de si mesmo.

A leitura atenta da obra permite considerar a existência de mais de duzentas e cinquenta notações onde o mundo clássico, enquanto *corpus* de um hipotexto complexo, aflora obsessivamente no enunciado queirosiano. Apesar do registo estilístico da ironia do autor, e do enquadramento de profunda ambiguidade em que recorrem os seus enunciados, o esforço de dotar de realidade ontológica a figura ficcional de Fradique sustenta-se não só da recorrência das notas de *copresença por imitação*, mas também da limitação em que ocorrem, apenas residualmente, como expansões semânticas daquelas, as referências interpretáveis como *transfigurações* de hipotextos originais.

Pela hábil arquitectura dual da obra, nascida da conciliação de um enunciado introdutório de memórias homodiegéticas, de grande amplitude e detalhe, com o registo autodiegético da série de cartas avulsas, a construção da biografia “histórica” de Fradique ganha uma meticulosa solidez. As notações da Antiguidade Greco-latina irão recorrer em cada uma das duas secções complementares do livro, de forma praticamente equitativa, de modo que a vinculação nuclear da identidade de Fradique a um núcleo de referencialidade clássica não resulta nem da observação externa do narrador homodiegético que dele faz uma avaliação (hiper)subjectiva, nem da percepção interna do narrador epistolográfico, que permeia com os outros um discurso pessoal autobiográfico, mas da combinação natural de ambas as versões num testemunho coerente de especularidade refractiva.

Confirmando o projecto ficcional de dar a conhecer ao mundo a excepcionalidade de um carácter superior, e atemporal – colocado algures “depois do cerco de Tróia e antes do de Paris” – Eça vincula pela educação formal Fradique na tradição literária e filosófica da Antiguidade Greco-latina: instruído de pequeno no conhecimento do Latim, e no respeito das nobres tradições da Roma Antiga, o jovem reconhecerá desde as mais modestas experiências da infância orgulho por se irmanar aos grandes vultos do passado; depois de reconhecer na adolescência a Voltaire, Kant, e aos ideais da modernidade a mesma fonte comum antiga, alargará, a partir dos Estudos Humanísticos em Coimbra um tão sólido conhecimento das línguas e cultura clássicas, que se habilitará não só a compor em Latim bárbaro poematos de reconhecido valor, mas a exprimir-se regular e fluentemente em Latim com vários dos interlocutores epistolares (a quem detalha as qualidades literárias e morais de Cícero), e a ecoar, a propósito das mais triviais circunstâncias e paisagens, reminiscências poéticas de Virgílio, e Horácio, Homero e Anacreonte. De resto, para deslumbramento e algum ciúme do seu círculo de amizades, ele, que lê Sófocles no original, tão facilmente discorre sobre “toda a sorte de assuntos, desde a imortalidade da alma até ao preço do carvão”, passando pelos complexos rituais das religiões antigas e pelas minúcias da arqueologia, às subtilezas da amizade clássica de Orestes e Pílates,

ou aos pormenores estratégicos da guerra do Peloponeso, da filosofia de Platão, Aristóteles e Séneca à perfeição das estátuas de Praxíteles, das fogosas metamorfoses eróticas de Júpiter, à sedução política de Alcibíades; da virtuosa lanterna de Diógenes ao rigor dos problemas de Euclides. Traduzindo vivencialmente o lema clássico de que “a alma modela a face” (CFM: 208), esta assombrosa e inesgotável cultura irradiará não só na altiva majestade do perfil, mas também “na robustez tenra e ágil de um efebo” que ostenta, já na meia idade, no corpo de proporções invejáveis. Por um mecanismo de natural expansão, a narrativa memorialística do biógrafo tende quase inconscientemente a reconhecer em “Fradique (...) um dos derradeiros crentes do Olimpo, devotamente prostrado diante da forma e transbordando de alegria pagã” (CFM: 119) uma natural afinidade e intimidade com a superior natureza dos deuses olímpicos. Reflectindo o mesmo ideal de sublime proporcionalidade clássica, a sua vida isenta, feita de rotinas diárias, e o luxo sóbrio das suas residências, sempre forradas de tapeçarias que são, também elas, ecos poéticos de referências míticas cultas, esboçam luminosamente a serena perfeição. Também a nostalgia do Portugal antigo, tradicional, e sem desfigurações, que ele aprendeu a conhecer e a respeitar como uma sobrevivência de um mundo mais perfeito, lhe serve de pretexto para evocar “a ditosa feição da vida antiga” (CFM: 286).

Ao debruçarmo-nos detidamente sobre a última versão individual de Fradique, aprofundando a atenção na desconcertante perfeição sobre-humana dos seus atributos superlativizados, e na mortificante desolação da sua obra, que, afinal, mal deixa rasto na epistolografia, uma nota sobressai: a presença obsidante do mundo clássico greco-latino, que aflora, como uma indelével σφραγίς.

Por isso nos atrevemos a concluir que Eça reconhecia, consciente ou inconscientemente, no seu projecto de recriação de identidade, que para ser um exemplar acabado de homem perfeito, e de espírito sublime, necessitaria de privar mais fundamente com os autores e os arquétipos temáticos da Antiguidade.

BIBLIOGRAFIA

Edições

- Eça de Queirós, J. M., *A Correspondência de Fradique Mendes (Memórias e Notas)*, Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós, (Carlos Reis, Irene Fialho, Maria João Simões, edd.), 2014, Lisboa, INCM.
- Eça de Queirós, J. M., *O Mistério da Estrada de Sintra, Cartas ao Diário de Notícias*, Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós, (Carlos Reis, Ana Luísa Vilela, edd.), 2015, Lisboa, INCM.

Estudos

- AA. VV. (1979), *Intertextualidades*. Coimbra.
- Aguiar e Silva, V. (1986, 7ª ed.). *Teoria da Literatura*. Coimbra.
- Allen, G. (2009), *Intertextuality*, London and New York.
- Allen, J. J. (1988), “Introducción (a Cervantes), in *El Ingenioso D. Quijote de la Mancha*”. Catedra, 9-43.
- Bakhtine, M. (1978). *Esthétique et Théorie do Roman*. Paris.
- Bencheneb, S., y Marcilly, C. (1966), “Qui était Cide Hamete Benengeli?”, in *Mélanges à la Mémoire de Jean Serrailh*, I. Paris, 97-116.
- Bloom, H. (1991), *A Angústia da Influência: uma teoria da poesia*, Lisboa.
- Buescu, H. C. (2001), *Grande Angular. Comparatismo e práticas de comparação*, F.C.G./F.C.T.
- Buescu, H. et alii (org.) (2001), *Floresta Encantada: Novos Caminhos da Literatura Comparada*. Lisboa.
- Cabral, A. (1988), *Dicionário de Camilo Castelo Branco*. Lisboa.
- Cal, E. G. (1978), “Queirós, José Maria Eça de”, in J. P. Coelho *Dicionário de Literatura (Literatura Portuguesa, Literatura Brasileira, Literatura Galega, Estilística Literária)*. Porto, 886-890.
- Carvalho, J. (1955), *Estudos sobre a cultura portuguesa do séc. XIX*, vol. I, Coimbra.
- Castilho, G. (1983), *Eça de Queirós, Correspondência*, Lisboa.
- Castro, A. P. (1991), “Da realidade à ficção na novela Camiliana”, in *Camilo: evocações e juízos, Antologia de ensaios*. Porto, 251-70.
- Castro, A. P. (1991a), “Para uma teoria camiliana da ficção narrativa”, *Arquivos do Centro Cultural Português XXIX*: 53-70.
- Cervantes Saavedra, M. (1988), *D. Quijote de la Mancha*. Catedra.
- Coelho Ramos, J. J. S. et alii, (2016), *Língua Portuguesa na Europa Central: estudos e perspectivas*. Prague.
- Coelho, J.P. (1978, 3ªed), *Dicionário de Literatura (Literatura Portuguesa, Literatura Brasileira, Literatura Galega, Estilística Literária)*. Porto.
- Coelho, J.P. (2001, 3ª ed.), *Introdução ao estudo da novela camiliana*, Lisboa.
- Cook, D. (2013), *Thomas Chatterton and Neglected Genius, 1760-1830*. Basings-
toke and New York.
- Curley, T. M. (2009), *Samuel Johnson, the Ossian Fraud, and the Celtic Revival in Great Britain and Ireland*. Cambridge.
- Dionísio, Sant’Ana (1945), “Um paralogismo do romancista, Fradique e Jacinto”, in *Livro do Centenário de Eça de Queirós*. Lisboa, 547-553.

- Dufková, V. (2016), “Rasto checo e cumplicidade ibero-eslava na mistificação fradiquiana”, in J. Coelho Ramos et alii, *Língua Portuguesa na Europa Central: estudos e perspectivas*. Prague, 61-66.
- Eça, José Maria d’ (1973), *Cartas Inéditas de Fradique Mendes e Mais Páginas Esquecidas*. Porto, 7-42.
- Fazio Fernández, M. R. (2007), *Un sendero en el bosque. Una guía del pensamiento de Kierkegaard*. Buenos Aires.
- Figueiredo, F. (1945), “A sombra de Fradique (Uma anedota macabra)”, in *Livro do Centenário de Eça de Queirós*. Lisboa, 509-521.
- Genette, G. (1982), *Palimpsestes, La littérature au second degré*. Paris.
- Grossegesse, O. (1993-1994) “A correspondência de Fradique Mendes – uma “auto-necrografia””, *Queirosiana, Estudos sobre Eça de Queirós e sua geração* 5.6: 227-240.
- Guimarães, F. (1988), *Poética do Simbolismo em Portugal*. Lisboa.
- Haywood, I. (1986), *The making of history: a study of the literary forgeries of James Macpherson and Thomas Chatterton in relation to eighteenth-century ideas of history and fiction*. Rutherford.
- Kaplan, L. J. (1989), *The Family Romance of the Impostor-poet Thomas Chatterton*. Berkeley and Los Angeles.
- Kierkegaard, S. (1988), *Mi punto de vista*. Madrid.
- Leal, M. L. (2002), “Carlos Fradique Mendes: de Eça aos romances do séc. XX”, in *Actas do Congresso de Estudos queirosianos*, 779-88.
- Lins, A. (1959), *História Literária de Eça de Queirós*, Lisboa.
- Lourenço, A. A. (1986), “De Fradique Mendes a Fernando Pessoa. A aventura interminável”, *Cadernos de Literatura* 25: 45-52.
- Matos, A. C. (1988) *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa.
- Matos, A. C. (1993), “Influências de Ximénès Doudan n’ *A Correspondência de Fradique Mendes*”, *Queirosiana, Estudos sobre Eça de Queirós e sua geração* 5/6: 17-21.
- Monteiro, O. P. (1985), “Um jogo humorístico com a verosimilhança romanesca: *O Mistério da Estrada de Sintra*”, *Colóquio/Letras* 2: 15-23.
- Monteiro, O. P. (1993), “Sobre a excentricidade humorística de Fradique”, *Queirosiana, Estudos sobre Eça de Queirós e sua geração* 5/6: 193-226.
- Moser, G. (1945), “O mito de Fradique Mendes (Eça e Doudan)”, in *Livro do Centenário de Eça de Queirós*. Lisboa, 381-400
- Munno, A. (1992), “*O Mistério da Estrada de Sintra*: delito e suspense na ficção de Eça de Queirós” *Queirosiana, Estudos sobre Eça de Queirós e sua geração* 3: 13-16.

- Peixinho, A. T. (2002), “Epistolaridade e narratividade nas Cartas de Fradique Mendes: análise de uma carta a Ramalho Ortigão”, in *Actas do Congresso de Estudos queirosianos*. Coimbra, 339-351.
- Piedade, A. N.(2003), *Fradiquismo e modernidade no último Eça (1888-1900)*. Lisboa.
- Piégay-Gros, N. (1996), *Introduction à l' Intertextualité*. Paris.
- Reis, C. (1984), “Fradique Mendes: origem e modernidade de um projecto heteronímico”, *Cadernos de Literatura* 18: 45-60.
- Samoyault, T. (2001), *L'Intertextualité: Mémoire de la littérature*. Paris.
- Saraiva, A. (1985) “A primeira teoria (impessoana) da heteronímia pessoana”, *Colóquio/Letras* 1988: 57-60.
- Saraiva, A. J. (1982a), “O fradiquismo”, in *As ideias de Eça de Queirós*. Lisboa.
- Saraiva, A. J. (1982b), *As ideias de Eça de Queirós*. Lisboa.
- Sérgio, A. (1980), “Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Queiroz”, in A. Sérgio, *Ensaio VI*. Lisboa.
- Serrão, J. (1985), *O Primeiro Fradique Mendes*. Lisboa.
- Serrão, J. (1985a), “De Antero a Pessoa. Alguns rumos de investigação”, *Colóquio/Letras* 1988: 9-16.
- Serrão, J. (data?), “Acerca da tendência heteronímica de Antero”, in *Afecto às Letras- Homenagem da Literatura Portuguesa Contemporânea a Jacinto do Prado Coelho*. Lisboa, 311-19.
- Silva, J. P. Braga C. (2011), *Retórica da Ficção:a construção da narrativa camiliana*, Dissertação de Doutoramento apresentada à Universidade de Braga Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia (dissertação de doutoramento).
- Simões, J. G. (1980, 3ª ed), *Vida e obra de Eça de Queirós*, Lisboa.
- Simões, M. J (1992), “Eça e Fradique: as cartas e os seus temas”, *Queirosiana, Estudos sobre Eça de Queirós e sua geração* 2: 13-30.
- Vega, M. J, y Carbonell, N. (1998), *La Literatura Comparada: principios y métodos*. Madrid.

(Página deixada propositadamente em branco)

**A CONSTRUÇÃO DA HEROÍNA EM
PERCY JACKSON E OS OLIMPIANOS**
(The heroine construction in *Percy Jackson and the Olympians*)

GUILHERME AUGUSTO LOUZADA FERREIRA DE MORAIS
(gui_amorais@hotmail.com)

UNESP – Universidade Estadual Paulista
Departamento de Línguas Modernas
FAPESP Proc. 2013/00926-0

RESUMO - A priori, demonstraremos como era a vida da mulher grega, mais especificamente em Atenas, com o objetivo de analisar a construção da heroína no terceiro livro da série “Percy Jackson e os Olimpianos”, de Rick Riordan, comparando-a, conseqüentemente, com os heróis clássicos, visto que se percebe que as personagens femininas de Riordan tornam-se, também, heroínas. Depreendemos, com a leitura do romance, que as personagens femininas do autor estadunidense são tão capazes de serem heroínas quanto os homens são capazes de serem heróis, ou seja, elas estão aptas a enfrentarem qualquer obstáculo, derrotarem qualquer monstro (seja ele mítico ou metafórico); evidenciando, de tal modo, o espaço que a mulher ganhou tanto na sociedade quanto na literatura.

PALAVRAS-CHAVE - personagens femininas; heroína; Percy Jackson; Rick Riordan

ABSTRACT - A priori, we will demonstrate how the Greek women's life was, more specifically in Athens, with the objective of analyzing the heroine's construction on the third book of “Percy Jackson and the Olympians”, by Rick Riordan, comparing her, consequently, to the Classic heroes, as we can see that the Riordan's female characters also become heroines. We can observe, with the reading of the novel, that the female characters of the American author are equally able to be heroines as his male characters can be heroes, that is, they can defeat any obstacle, defeat any monster (mythic or metaphoric); so, showing that the woman has gained space in society and in the literature.

KEYWORDS - female characters; heroine; Percy Jackson; Rick Riordan

A presente pesquisa, que fundamentou a apresentação no *Congresso Internacional de História da Antiguidade Clássica*, teve como intenção analisar a construção da heroína. Estudamos, a priori, o herói clássico, a fim de fazer-se possível a análise da construção da heroína no romance “Percy Jackson e os Olimpianos - A maldição do titã”, visto que se percebe claramente, nos textos analisados,

que a mulher torna-se, também, heroína, carregando consigo os mesmos atributos que os heróis clássicos, o que, na Antiguidade, *era mais raro*. Investigamos, portanto, as façanhas dos grandes heróis para podermos relacioná-los às personagens femininas de Riordan, ou seja, por meio da comparação, analisamos a concepção do herói feminino – a heroína –, enfocando o diálogo intertextual entre a Mitologia greco-romana e a Literatura contemporânea.

Sabemos que o modelo heroico é protagonizado, desde os tempos antigos, por personagens masculinas, e isso pode ser explicado pela “superioridade física, pela situação social da mulher até uma época recente, pelas características de sua vida sexual e por suas maternidades”¹⁰². Enquanto o homem partia para a guerra, cabia à mulher ateniense permanecer em casa e cuidar dos filhos e dos bens do marido. De acordo com Tokita¹⁰³,

[...] desde a antiguidade grega, e provavelmente muito antes disso, a posição feminina naquela sociedade era similar a dos escravos. Tendo como função primordial a reprodução, sua vida se resumia em criar os filhos e produzir o necessário para a subsistência de seu marido e família. Mesmo dentro de casa, sua palavra não tinha força, pois seu papel existia a partir da subordinação a seu marido, pai ou irmão. Dentro desta divisão de trabalhos, a mulher era responsável pela casa enquanto o homem se ocupava com questões de ‘maior importância’ – como o comércio, a educação, filosofia, política entre outras [...].”

Confirmando a citação acima, Chaline¹⁰⁴ diz que, em termos de direitos civis, as mulheres atenienses

“são pouco ou nada melhores do que os escravos. Com o casamento, elas passam do controle dos pais ao de seus maridos. Enquanto as mulheres das classes sociais mais humildes são obrigadas frequentemente a sair da casa e trabalhar fora, as mulheres das classes sociais mais abastadas são proibidas de deixar a casa dos pais ou do casal. Passam assim o seu tempo no *ginaikeion*, ou quarto das mulheres, que geralmente está localizado no segundo andar da casa, longe de olhos espíões. Se aparecem em público, espera-se que se comportem com a máxima descrição e cubram a cabeça com sua *himatia*. Uma vez que o dever principal da esposa ateniense é gerar filhos, o marido certamente procurará o divórcio de uma mulher infértil. Embora o homem possa repudiar facilmente sua esposa, é difícil para uma mulher obter o divórcio.”

¹⁰² Brunel 1998: 472

¹⁰³ Tokita 2002: 18

¹⁰⁴ Chaline 2008: 29.

Com isso, é pertinente expor que havia três tipos de mulheres na Grécia antiga – esposa legítima, concubinas, prostitutas. Para que uma mulher obtivesse o status social de esposa legítima, ela deveria ser filha de um cidadão grego e estar “[...] apta a procriar uma descendência legítima [...]”¹⁰⁵. As concubinas, por sua vez, mulheres que vivem com um homem, sem com isso estarem casadas com ele, não tinham status de esposa legítima e seus filhos, caso os tivesse, eram todos considerados bastardos e “[...] estavam excluídos da herança do receptor, pois esta era destinada aos filhos legítimos, das esposas legítimas. Podemos dizer que as concubinas gozavam de certa liberdade, pois podiam frequentar os banquetes públicos juntamente com os homens”¹⁰⁶. Por fim, as prostitutas eram mulheres de “[...] vida livre, dominada pelo prazer sexual, pelo adultério, pela promiscuidade”¹⁰⁷. Apesar de serem “mais” livres que as esposas legítimas e as concubinas, as prostitutas eram ainda mais marginalizadas pela sociedade grega, porque não passavam de objetos sexuais.

Entendemos, assim, que a mulher ateniense, ou seja, a esposa legítima, a mulher dos bons costumes e fiel ao marido, não tinha lugar na sociedade porque a tradição não lhe permitia, pois sabemos “que na antiga Atenas a mulher vivia quase sempre num estado de incultura física e espiritual, inteiramente dedicada às lides da casa”¹⁰⁸, confinada ao espaço privado. É verdade que temos poucos relatos que demonstram a situação social da mulher em outras cidades gregas. Além de Atenas, sabemos que em Esparta as relações entre homens e mulheres eram praticamente semelhantes, uma vez que “[...] a tradição vinda até nós fala-nos de que as donzelas espartanas praticavam nuas os seus exercícios físicos”¹⁰⁹, ou seja, assim como os rapazes, as jovens espartanas eram treinadas e podiam frequentar, por essa razão, espaços públicos, diferentemente das mulheres atenienses. Contudo, é pertinente ressaltar o fato de que, mesmo treinadas, as mulheres não partiam para a guerra, apenas os homens; seu destino era, como o das atenienses, a procriação. Com o tempo, porém, a participação feminina na sociedade foi ganhando espaço: cada vez mais, a figura da mulher é presente em manifestações, principalmente no campo da educação. As tragédias e comédias clássicas, por exemplo, mostram-nos que ela foi, finalmente, “descoberta como um ser humano”¹¹⁰.

Apesar da mulher ateniense ser marginalizada socialmente, algumas figuras femininas atuaram ativamente na Literatura Clássica, como, por exemplo, Antígona e Penélope, cada uma com suas particularidades. Antígona, personagem de

¹⁰⁵ Costa 2003: 35.

¹⁰⁶ Costa 2003: 39.

¹⁰⁷ Costa 2003: 40.

¹⁰⁸ Jaeger 1986: 818.

¹⁰⁹ Jaeger 1986: 817.

¹¹⁰ Jaeger 1986: 818.

Sófocles, rompe com o padrão passivo que a mulher clássica ocupava. A jovem é irmã de Ismênia, Polinices e Etéocles, filhos incestuosos de Édipo e Jocasta, e sua tragédia se passa em Tebas, cidade governada por Creonte, após a história do rei Édipo. O drama de Antígona, atormentada pelo seu passado, tem continuidade após a morte de seus irmãos Etéocles e Polinices, que disputaram o trono de Tebas e acabaram matando-se um ao outro. Não obstante a morte dos irmãos, o tio de Antígona (rei Creonte) decreta que Polinices é inimigo de Tebas e concede as honras fúnebres somente a Etéocles, que morreu lutando por Tebas. Ao primeiro é relegado o destino de apodrecer sobre a terra, sendo comido pelos animais.

Antígona,

“exemplo comovente de amor fraternal, resolve expor-se ao perigo, e, contrariando o decreto do tirano, presta ao infeliz Polinice, seu irmão, aquele piedoso serviço. Toda a tragédia resulta desse rasgo de heroísmo da jovem, a quem o cruel Creonte condena à morte, apenas dar súplicas do seu filho Hémon. Quando o rei cede, afinal, temendo os presságios do adivinho Tirésias, já é tarde; a heroína estava morta. Suicida-se o jovem Hémon; e sua mãe, Eurídice, não resiste à dor que lhe causa a perda do filho estremecido.”¹¹¹

É interessante notar que, nesta peça, temos alguns pensamentos relacionados ao campo jurídico. Observamos a criação de uma lei motivada por razões pessoais que confronta os costumes, ou seja, as tradições de um povo. É sabido que as leis têm, como princípio, servir como instrumento de organização da vida em sociedade, porém, a ordem imposta por Creonte tem o intuito de servir seus próprios desejos. O rei falha ao querer legitimar a sua autoridade, ao utilizar-se das regras do próprio Estado para alcançar seus objetivos e, em meio a essa atitude, que causa uma grande desarmonia à sociedade, põe em xeque sua soberania, pois Antígona contesta e faz valer a tradição de seu povo frente à lei forçada. Numa tentativa de honrar o morto, ela provoca uma desestabilidade social, saindo do espaço passivo da mulher por meio da inadvertência cometida por seu tio. Assim, ela diz:

“Mas Zeus não foi o arauto delas para mim,
nem essas leis são as ditadas entre os homens
pela Justiça, companheira de morada
dos deuses infernais; e não me pareceu
que tuas determinações tivessem força
para impor aos mortais até a obrigação
de transgredir normas divinas, não escritas,

¹¹¹ Ésquilo / Sófocles s/d: 70.

inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem,
é desde os tempos mais remotos que elas vigem,
sem que ninguém possa dizer quando surgiram.
E não seria por temer homem algum,
nem o mais arrogante, que me arriscaria
a ser punida pelos deuses por violá-las [...]”¹¹²

Inferimos que Sófocles, na obra, retrata uma mulher que, na época, era submissa, sem papel de grande importância na sociedade, mas que *rasga* esse papel e passa a ocupar uma posição antes não imaginada. Como exemplo, podemos notar que Ismênia baixou a cabeça diante as imposições do rei, ao contrário de sua irmã, que o enfrentou.

A atitude de Ismênia revela claramente a sua passividade, a conformidade em aceitar a condição feminina imposta pelo poder, pela sociedade de homens. A personagem tem consciência da situação de submissão em que vive, mas prefere aceitá-la a tentar mudar sua condição, pode medo, covardia diante das punições que poderia sofrer por tal ato. Desta forma, para Ismênia, é preferível desculpar-se com os mortos, do que desrespeitar a ordem dos vivos, fato que contrasta a atitude de Antígona, que mesmo consciente de sua situação de mulher na sociedade tebana, ainda assim, prefere correr o risco, assumir as consequências de seu ato, a ter de permanecer impassível frente à imposição de um tirano e negar a sepultura a seu irmão¹¹³.

Antígona, ao desejar o enterro do irmão com todas as cerimônias dignas, trata a questão dos direitos iguais que todos os cidadãos possuem perante a sociedade, assim, sua desobediência em relação às leis criadas por Creonte lhe garante uma posição diferenciada no que concerne à posição ocupada pela mulher na sociedade clássica. Podemos dizer, então, que Antígona age como heroína, na tragédia, pois saiu de uma posição *confortável* e infringiu as leis impostas pelo tio. Sua missão não foi um ato individual, apenas, mas um tipo de convocação para todos aqueles que eram reprimidos, de alguma forma, pela tirania, pelo poder. Ela é signo de revolta e coragem, pois se absteve do medo, não se preocupou com as consequências e se tornou exemplo para o povo de Tebas, um mártir, uma heroína. Podemos dizer, portanto, que

“[...] Antígona não tem um caráter inferior [...], pelo contrário, é uma mulher que possui uma personalidade de valor. Coragem e ousadia no cumprimento do dever e no respeito às leis divinas; o dom da palavra para expressar suas opiniões, o sim e o não, principalmente o não, para a injustiça; o amor para

¹¹² Sófocles 1955: 214.

¹¹³ Costa 2003: 50-51.

com o seus, são virtudes que não faltam nessa mulher.”¹¹⁴

Penélope, diferentemente, ocupa a posição da mulher de família e dos bons costumes, uma vez que permanece circunscrita ao lar e é destinada às tarefas domiciliares e à procriação. Sem notícias de Odisseu, seu pai sugeriu que ela se casasse novamente. Fiel ao seu marido, recusou-se, porém, diante da insistência do pai, decidiu aceitar a corte dos pretendentes à sua mão, estabelecendo a condição de que o novo casamento somente aconteceria depois que terminasse de tecer uma mortalha para Laerte, pai de Odisseu. Com essa estratégia, durante o dia, aos olhos de todos, Penélope tecia e à noite, secretamente, desmanchava todo o trabalho, permanecendo extremamente fiel a Odisseu. Concluímos que a notória mulher, personagem criada por Homero, reside em um ambiente circunscrito ao lar, educando o filho de seu marido (enquanto menino) e prestando-lhe total fidelidade, no período em que este batalhava na Guerra de Tróia e regressava por uma viagem atribulada. De tal modo, Grimal¹¹⁵ diz que a fidelidade conjugal de Penélope

“[...] lhe granjeou a fama e a tornou universalmente célebre na lenda e na literatura antigas. Durante os vinte anos em que o marido esteve ausente em virtude da Guerra de Tróia, ela conservou-se fiel aos votos matrimoniais, sendo, de entre as mulheres dos heróis que participaram em tal guerra, praticamente a única que não sucumbiu aos *demônios da saudade* [...]” (grifo nosso)

De acordo com Chatagnier¹¹⁶, ecoando os dizeres de Beauvoir, “a mulher está destinada a se guardar para o marido e ao mesmo tempo aceitar qualquer tipo de traição por parte dele, sem ao menos ter o direito de reclamar”. O excerto nos possibilita confirmar que Penélope possuía o status social da antiga mulher ateniense, condicionado pelo meio cultural e político da época. Percebemos, assim, que Penélope estava posicionada exatamente no lugar em que a mulher da antiga Atenas deveria estar: submissa ao marido, fiel e dona de casa. Após esse preâmbulo, podemos concluir alguns pontos no tocante da história da mulher no decorrer dos anos, o que pode ter influenciado fortemente as personagens femininas da literatura contemporânea.

De acordo com Chatagnier¹¹⁷, “considerar a mulher como sexo frágil muitas vezes não convence mais”. Podemos dizer, com base nisso, que heróis do sexo feminino, na literatura ou cinema, só apareceram com mais força recentemente, pois ainda havia a crença de que a mulher era uma moça indefesa que precisava

¹¹⁴ Costa 2003: 56.

¹¹⁵ Grimal 2005: 364.

¹¹⁶ Chatagnier 2013: 22.

¹¹⁷ Chatagnier 2013: 10.

ser resgatada pelo herói. Diferentemente, Riordan, em sua série, dá posição de herói à mulher: suas personagens possuem coragem, força, inteligência, entre muitos outros atributos, assim como seus heróis: Annabeth possui grande inteligência, Clarisse, filha de Ares, é brava e corajosa, etc. Podemos, assim, contemplar as aventuras dessas personagens e, ao mesmo tempo, compará-las tanto aos feitos heroicos masculinos quanto às mulheres da Literatura Clássica.

No primeiro livro, *O Ladrão de Raios*, as personagens femininas de Riordan nos são apresentadas como heroínas, inteligentes e vigorosas, e filhas de um deus (assim como os heróis Clássicos); no entanto, desempenham papel de ajudantes de herói e, apenas a partir do segundo livro, veremos elas realizarem atos singularmente heroicos. Por essa razão, partiremos para o terceiro livro, *A Maldição do Titã*, no qual, efetivamente, elas exercem papel de heroínas.

Percy, Thalia, Annabeth e Grover visitam uma escola militar, Westover Hall, pois, no local, encontram-se dois semideuses, e o grupo de amigos intencionam recrutá-los para o Acampamento Meio-Sangue. Porém, uma Manticora, animal com “corpo de leão, rosto humano e cauda rija e pontiaguda que dispara espinhos mortais”¹¹⁸, chamada Dr. Espinheiro, busca interceptar o resgate dos irmãos Di Angelo. Dr. Espinheiro, ao capturar Percy, Bianca e Nico di Angelo, levou-os para uma clareira, na beira de um precipício; de repente, Annabeth e Thalia surgem numa tentativa de salvar Percy e os dois semideuses:

“[...] o movimento de Annabeth foi brilhante. Usando seu boné de invisibilidade, ela atingiu os di Angelos e a mim, atirando-nos ao chão. Por uma fração de segundos, o Dr. Espinheiro, pego de surpresa, ficou desorientado, assim sua primeira saraivada de mísseis zuniu inofensiva acima de nossas cabeças. Isso deu a Thalia e a Grover a chance de avançar por trás – Thalia brandindo seu escudo mágico, Aegis.

Se você nunca viu Thalia entrando em uma batalha, nunca sentiu medo de verdade. Ela usa uma lança imensa, que se expande de uma lata de spray paralisante que carrega no bolso, mas essa não é a parte assustadora. Seu escudo foi modelado a partir de um que seu pai, Zeus, usa – também chamado Aegis –, um presente de Atena. O escudo tem a cabeça de Medusa moldada no bronze, e, embora não possa transformá-lo em pedra, é tão horrível que a maioria das pessoas entra em pânico e corre à sua visão.”¹¹⁹

Podemos perceber, com a leitura do excerto, que tanto Annabeth quanto Thalia agem como heroínas, e Percy, no entanto, ocupa uma posição passível, de segundo plano, visto que nada podia fazer para impedir a Manticora. Assim, as duas semideusas são impulsionadas a agir como herói e ambas possuem destreza

¹¹⁸ Riordan 2012: 105

¹¹⁹ Riordan 2009b: 30-31.

e força para tanto: Annabeth, com seu boné de invisibilidade, abre caminho e impede que os mísseis (espinhos) do monstro atinjam Percy, Nico e Bianca; já Thalia, munida de escudo e lança, entra em um combate acirrado com Dr. Espinheiro.

Quando Dr. Espinheiro deixa sua forma humana e se transforma, efetivamente, em uma Mantícora, aparentemente, nada poderia derrotá-lo. Porém, Ártemis e suas caçadoras aparecem e enfrentam o ser mitológico:

“– Malditos sejam vocês! – gritou Espinheiro, lançando seus espinhos, dezenas deles de uma só vez, na direção da floresta, de onde a flecha viera, mas, igualmente rápido, flechas de prata foram disparadas em resposta. Era quase como se as flechas interceptassem os espinhos em pleno ar, dividindo-os em dois – mais isso deviam ser meus olhos me pregando peças. Ninguém, nem mesmo os filhos de Apolo no acampamento, era capaz de atirar com aquela precisão. [...]

Então os arqueiros vieram do bosque. Eram garotas, cerca de uma dúzia delas. A mais nova devia ter uns dez anos. A mais velha, cerca de quatorze, como eu. Elas usavam parcas de esqui prateadas e jeans, e todas estavam armadas com arcos. Avançaram contra o manticore com expressão determinada.

– As Caçadoras! – gritou Annabeth.”¹²⁰

É importante lembrarmos que Ártemis é a deusa da caça que permaneceu eternamente jovem, renunciando qualquer relação com o sexo masculino e, conseqüentemente, suas caçadoras, em voto de fidelidade, receberam a imortalidade ao renunciarem, também, “o amor romântico para sempre [...], de nunca crescer, nunca se casar [...]”¹²¹, pois alegam que o homem as inferioriza e se espedham, talvez, nas próprias Amazonas, pois “[...] considerava-se Ártemis como a protetora das Amazonas, como elas guerreiras e caçadoras e, também, libertas do jugo do homem [...]”¹²². Além disso, podemos ressaltar o fato de que, diferentemente dos demais deuses, Ártemis não tem filhos ou filhas, mas sim, seguidoras, garotas que dispõem suas vidas em favor da deusa; esse aspecto também a difere das Amazonas, pois estas se relacionavam com homens apenas com o objetivo de procriação, no entanto, a deidade não age assim, abstenendo-se de qualquer intimidade com o sexo masculino, pois, como ressalta Brunel¹²³, “entre as moças, o heroísmo acaba com a virgindade” e, quiçá, seja esse o motivo pelo qual as Caçadoras de Ártemis, e a própria deusa, abstêm-se do relacionamento com o sexo oposto.

¹²⁰ Riordan 2009b: 33-34.

¹²¹ Riordan 2009b: p. 49.

¹²² Grimal 2005: 48.

¹²³ Brunel 1998: 472.

A Mantícora, irritada pela intervenção das Caçadoras, ataca diretamente Percy e Thalia, porém, Annabeth em um último ato de heroísmo, ataca o monstro, e ambos caem precipício adentro. Percebemos que toda a luta contra o monstro foi empreendida por mulheres: Annabeth, Thalia e as Caçadoras de Ártemis. Presenciamos, assim, que nenhuma delas se ateu à posição passiva que a mulher ateniense ocupava, muito menos manifestaram inferioridade em relação ao sexo masculino, pois, como alega Costa¹²⁴, “o gênero feminino na cultura grega sempre foi relegado ao segundo plano, como se fosse uma deformação do gênero masculino”, pelo contrário, demonstraram coragem e destreza para enfrentar o monstro, ocupando o primeiro plano da narrativa.

Com o desaparecimento de Annabeth, Ártemis propõe partir em uma missão para encontrá-la, mas, regressando ao acampamento, os campistas e as caçadoras tomam conhecimento de que a deusa desaparecera igualmente. E o Oráculo, mais uma vez, prediz o futuro:

“A oeste, cinco buscarão a deusa acorrentada,
Um se perderá na terra ressecada,
A desgraça do Olimpo aponta a trilha,
Campistas e Caçadoras, cada um, brilha,
A maldição do titã um deve sustentar,
E, pela mão do pai, um irá expirar.”¹²⁵

Conseqüentemente, é necessário formar um grupo a fim de resgatar tanto Annabeth quanto Ártemis. Partem, então, Thalia Grace, Bianca di Angilo, Zoë Nightshade e Grover Underwood. Percy, como já sabemos, não foi incluído na missão (o que o deixa revoltado) e, infringindo a ordem de não participar da missão, o semideus segue, secretamente, os colegas que integram a comissão. Nesse ponto, é interessante tomarmos nota do motivo que levou Percy a não ser incluído na missão: Zoë, líder das Caçadoras de Ártemis, recusou-se a deixar que um garoto fosse numa missão em que as seguidoras da deusa fariam parte; sabemos que Ártemis e suas Caçadoras não se permitem ter nenhum tipo de relação com homens e é, exatamente por isso, que o garoto não pôde participar da missão: “– Ele não pode – disse Zoë. – É um garoto. As Caçadoras não vão viajar com um garoto”¹²⁶. Podemos dizer que a caçadora, chamada Zoë, impôs sua voz, como mulher, e não deixou que um homem interferisse em seus princípios. A personagem de Riordan, portanto, não ocupa uma posição passiva, calada, pelo contrário, ela se impõe e o garoto precisa seguir a missão escondido, submetendo-se aos desígnios dela.

¹²⁴ Costa 2003: 15.

¹²⁵ Riordan 2009b: 97.

¹²⁶ Riordan 2009b: 108.

O primeiro impasse que enfrentam, no Smithsonian, em Washington, é o Leão de Nemeia. O enorme felino aparece no salão e Percy, agora integrante da missão, precisa enfrentá-lo ao lado de seus amigos. A princípio, Zoë se demonstra irritada com a aparição do garoto, pois, como já foi dito anteriormente, ela não permitiu que o filho de Poseidon fizesse parte da busca de Ártemis e Annabeth. O leão, então, aparece e a Caçadora se vê em um impasse: aceitar ou recusar a ajuda de Percy.

O semideus sabia, no entanto, que precisava ajudar seus amigos e, por isso, empunhou sua espada, Contracorrente, e enfrentou o monstro. O leão avançou sobre ele e Percy, num átimo de segundo, percebeu que seria possível derrotá-lo atirando em sua boca, já que sua pele era invulnerável. Mas, sem a ajuda de Zoë, Percy não teria obtido sucesso contra o grande animal. Percy, agindo por meio de sua inteligência, entrou na loja de souvenirs do museu e pegou inúmeros pacotes de suprimentos de astronautas que, quando em contato com a saliva do leão, aumentou as proporções e forçou o leão a manter a bocarra aberta, permitindo a Zoë que a acertasse:

“Os olhos do leão se arregalaram e ele engasgou como um gato com um bolo de pelos.

Eu não podia culpa-lo. Lembrava-me de ter sentido a mesma coisa quanto tentei comer comida espacial quando era garoto. O negócio era simplesmente abominável.

– Zoë, prepare-se! – gritei.

Às minhas costas, podia ouvir as pessoas gritando. Grover tocava outra canção horrível em sua flauta.

Fugi, às pressas, do leão. Ele conseguiu engolir o pacote de comida espacial e me olhava com puro ódio.

– Hora do lanche! – gritei.

Ele cometeu o erro de rugir para mim, e eu lancei um sanduíche de sorvete em sua garganta. Felizmente, eu sempre fora um arremessador bastante bom, ainda que o beisebol não fosse meu jogo. Antes que o leão se desengasgasse, disparei dois outros sabores de sorvete e uma refeição congelada de espaguete.

Os olhos do leão se esbugalharam. Ele arreganhou a boca e ergueu-se nas patas traseiras, tentando fugir de mim.

– Agora! – gritei.

Imediatamente, as flechas perfuraram a boca do leão – duas, quatro, seis. A fera debateu-se com violência, girou e caiu para trás. E então ficou imóvel.”¹²⁷

Percebemos, assim, que Zoë, antes irredutível na decisão de deixar Percy participar da missão, mostrou-se flexível ao combater o leão lado a lado com

¹²⁷ Riordan 2009b: 152-153.

um personagem do sexo masculino. Aliados, o semideus com sua inteligência e a Caçadora com sua destreza, enfrentaram a fera; herói e heroína se juntaram e derrotaram um monstro que, caso não fosse abatido, teria impedido a missão. É importante ressaltar que Zoë não deixou seus princípios (de nunca se juntar a um homem), mas percebeu que, com a ajuda dele, o resgate de Annabeth e de sua Mestra, a deusa Ártemis, teria mais chances de ser bem-sucedido. A missão, então, continua, e Percy, outrora banido, começa a fazer parte da busca pelas duas mulheres.

Enfrentam inúmeros obstáculos e, no final, para resgatar Annabeth e Ártemis, Percy e seus companheiros precisaram “[...] atravessar o Jardim das Hespérides para chegar ao monte Ótris – base para os Titãs, substituído, no livro, para o Monte Tamalpais, na Califórnia [...]”¹²⁸. Para tanto, Percy contou novamente com a ajuda de Zoë Nightshade, a tenente das Caçadoras, pois esta fora, antigamente, uma das Hespérides, mas por ter ajudado Hércules a conseguir um dos pomos de ouro em um de seus doze trabalhos, foi banida do Jardim. Com base nisso, podemos inferir que este foi o motivo que a fez se juntar às seguidoras da deusa, pois, assim que conseguiu o pomo, Hércules a deixara:

– Sua mãe era uma deusa das águas? – perguntei.

– Sim, Pleione. Ela teve cinco filhas. Minhas irmãs e eu. As Hespérides.

– Essas foram as garotas que viviam num jardim nos confins do Ocidente.

Com a macieira de ouro e um dragão que a guardava.

– Sim – disse Zoë, melancólica. – Ládon.

– Mas não era só quatro irmãs?

– Agora são. Eu fui exilada. Esquecida. Apagada como se nunca tivesse existido.

– Por quê?

[...]

– Porque traí minha família e ajudei um herói. Você também não vai encontrar isso na lenda. Ele nunca falou de mim. Depois que seu ataque a Ládon fracassou, eu lhe dei a ideia de como roubar as maçãs, como enganar meus pais, mas *ele* levou todo o crédito.”¹²⁹

Percebemos, de tal forma, que Riordan estilizou o mito de Hércules, o que, segundo Sant’Anna (1988) apud Morais¹³⁰, “seria o grau máximo de inovação que um texto suportaria sem que isso subvertesse o seu sentido [...]”. De fato, se recorrermos a Grimal¹³¹, tomaremos conhecimento de que, em relação a

¹²⁸ Morais 2013: 52.

¹²⁹ Riordan 2009b: 211-212.

¹³⁰ Morais 2013: 56.

¹³¹ Grimal 2005: 226.

quantidade de Hespérides que havia no jardim, “os autores não estão de acordo. Geralmente, eles nomeiam três: Egle, Erítia e Hesperaretusa. O nome desta, contudo, é por vezes dividido em dois e aplicado a duas Hespérides distintas: Hespéria e Aretusa”, ou seja, quatro ninfas. Ainda de acordo com Grimal¹³², a quinta ninfa não é mencionada no décimo primeiro trabalho, pelo contrário, quem ajuda Hércules a roubar o pomo de ouro é, na verdade, o titã Atlas, que amparava os céus nos ombros junto ao jardim das Hespérides.

Esse preâmbulo nos ajuda a entender o motivo que influenciou Zoë a renunciar os homens e a se juntar à deusa Ártemis. No entanto, ela ajuda Percy Jackson, distraindo o enorme dragão, a atravessar o jardim, assim como ajudou Hércules¹³³, na versão de Riordan. Percebemos que a heroína deixou de lado qualquer *remorso* que a impedia de oferecer ajuda ao garoto, pois precisava, também, resgatar sua mestra.

– Sou eu meu dragãozinho – disse ela. – Zoë voltou.

Ládon deslocou-se para frente, depois para trás. Algumas das bocas se fecharam. Algumas continuaram a sibilar. Um dragão confuso. Enquanto isso, as Hespérides tremeluziram e se transformaram em sombra. A voz da mais velha sussurrou:

– Tola.

– Eu costumava vos alimentar na mão – continuou Zoë, falando com uma voz tranquilizadora enquanto se aproximava da árvore dourada. – Ainda gostais de carne de cordeiro?

Os olhos do dragão cintilaram.

Thalia e eu estávamos a meio caminho do jardim. Adiante, eu via uma única trilha pedregosa lavando ao topo negro da montanha. A tempestade rodopiava no alto, girando como se o cume fosse o eixo do mundo inteiro.

[...]

Subimos correndo a montanha enquanto as Hespérides recomeçavam a cantar nas sombras atrás de nós [...].”¹³⁴

Se considerarmos apenas a versão atualizada de Riordan, perceberemos que Zoë possibilitou que herói clássico e o herói moderno completassem suas missões, este de resgatar Annabeth e aquele de se apoderar os pomos do jardim. A caçadora, assim, atuou como ajudante de herói em ambas as histórias, demonstrando inteligência e habilidade ao enfrentar o dragão. No final da narrativa, Zoë morre devido a um ataque de seu pai, o titã Atlas, e Ártemis, como recompensa por seus atos heroicos e por sua fidelidade, transforma sua seguidora em

¹³² Grimal 2005: 213.

¹³³ Na antiguidade, Hércules contou com a ajuda de Atlas para roubar os pomos de ouro.

¹³⁴ Riordan 2009b: 263,264.

uma constelação chamada “A Caçadora” e podemos dizer, com base nisso, que a garota obteve uma apoteose, uma recompensa pelos seus atos heroicos.

Depois de atravessarem o Jardim das Hespérides, depararam-se com uma cena inusitada: Annabeth estava ao lado de Luke, algemada; Ártemis amparava os céus nos ombros, no lugar de Atlas, o General; e inúmeros monstros montavam guarda no local. Percy, a princípio, enfrentou Atlas, mas reconheceu sua incapacidade perante as forças do titã e, por isso, “tomou os céus de seus ombros. Ártemis, libertada pelo herói, lutou freneticamente com o titã e, surpreendentemente, conseguiu empurrá-lo de volta para debaixo dos céus [...]”¹³⁵.

– O céu – eu disse à deusa. – Passe-o para mim.

– Não, garoto – replicou Ártemis. Sua testa porejava um suor metálico, como mercúrio. – Você não sabe o que está pedindo. Ele vai esmagá-lo.

– Annabeth aguentou.

– Ela mal conseguiu sobreviver. E tinha o espírito de uma verdadeira Caçadora. Você não vai resistir tanto tempo.

– Vou morrer de qualquer forma – disse eu. – Me passe o peso do céu.

Eu não esperei sua resposta. Peguei contracorrente e cortei-lhe as correntes. Então pus-me ao lado dela e me apoiei em um joelho – com as mãos estendidas para mim. Toquei as nuvens frias, pesadas. Por um momento, Ártemis e eu seguramos o peso juntos. Era a coisa mais pesada que eu já suportara, e tive a sensação de estar sendo esmagado debaixo de mil caminhões. Achei que fosse desmaiar por causa da dor, mas respirei fundo. *Eu posso fazer isso.*

Então Ártemis largou o fardo, e eu segurei sozinho.

[...]

Atlas avançava, coagindo Ártemis. Ela era rápida, mas a força dele era indestrutível. Sua lança bateu na terra em que Ártemis pisava uma fração de segundo antes e abriu uma fissura na pedra. Ele saltou sobre a fenda e continuou a persegui-la. Ela o estava trazendo de volta para onde eu estava.

Prepare-se, ela falou em minha mente.

[...]

Tão rápida quanto o pensamento, Ártemis agarrou a haste da arma, que atingiu o solo bem ao lado dela. A deusa a puxou para trás, usando-a como uma alavanca, chutando o Titã e mandando-o pelos ares acima dela. Eu vi que ele vinha caindo na minha direção e percebi o que iria acontecer. Afrouxei a força em meus braços, e quando Atlas desabou sobre mim, não tentei me segurar. Deixei-me ser empurrado e rolei para longe.

O peso do céu caiu sobre as costas de Atlas, quase esmagando-o até ele conseguir se colocar de joelhos, lutando para sair do peso esmagador do céu.

¹³⁵ Morais 2013: 52.

Mas era tarde demais.”¹³⁶

Com o excerto anteriormente transcrito, podemos vislumbrar a deusa agindo como uma verdadeira heroína, afinal.

Podemos concluir que, na série *Percy Jackson e os Olimpianos*, a mulher ganha espaço, ao lado do homem, de heroína. Elas possuem todos os atributos necessários que caracterizam o homem como herói e nascem, também, de “pais ilustres: seu pai ou mãe é de natureza divina”¹³⁷; elas são marcadas igualmente poder ideais nobres (como liberdade, fraternidade, sacrifício); recebem treinamento do mentor do Acampamento Meio-Sangue, Quíron, o mesmo centauro que outrora treinou Hércules e Aquiles; possuem ajudantes de herói; e, acima de tudo, são corajosas, inteligentes e fortes. Percebemos que elas são idênticas aos heróis e, por conseguinte, inferimos que os heróis e as heroínas de Riordan ocupam o mesmo patamar, um não é melhor que o outro, não há diferença nem inferioridade em relação ao sexo.

Se nos remontarmos à Era Clássica, perceberemos, diferentemente, que os relatos de semideusas, ou seja, mulheres filhas de algum deus, são mínimos e, conseqüentemente, não temos tantas heroínas. Podemos citar, por exemplo, Atalanta, mulher considerada heroína, Percebemos que, apesar de estar em um mundo onde predomina a vontade masculina, ela não esmorece ou se deixa subjugar pelas mãos dos homens, pelo contrário, ela se mostra tão ou mais forte e corajosa que eles, seja na luta contra animais ferozes, seja em jogos como luta e corrida. Destacamos, também, Helena, mulher de Menelau, por quem os Gregos muito combateram. De acordo com a epopeia homérica, ela é filha de Zeus e de Leda, sendo que “a tradição que faz de Leda mãe de Helena contava [...] que Zeus se lhe unira sob forma de cisne e que ela pusera um ovo donde saíra sua filha”¹³⁸, o que faz dela uma efetiva semideusa, filha do deus dos raios.

Independente de na Era Clássica ser mais raro encontrarmos mulheres semideusas e heroínas, Riordan iluminou o sexo feminino e fez delas heroínas, capazes de enfrentar monstros e de serem tão fortes quanto os heróis. É importante ressaltar, no entanto, que durante as narrativas, nós presenciamos certas oscilações de posições: ora o homem é herói e a mulher ajudante de herói, ora vice-versa, ou seja, a mulher passa a ser heroína e o homem, o seu ajudante. Isso apenas reconfirma a igualdade, ou então, o nivelamento entre os personagens da série, pois o autor não inferioriza suas personagens femininas em relação aos personagens masculinos, pelo contrário, ele os nivela de forma que ambos atuam ora como herói, ora como ajudante: Annabeth ajudou Percy contra Medusa, Percy ajudou as Caçadoras de Ártemis no embate contra o Leão de Nemeia, etc.

A heroína semideusa, assim, é construída por Riordan, sendo que a imaginação

¹³⁶ Riordan 2009b: 273-276.

¹³⁷ Brunel 1998: 468.

¹³⁸ Grimal 2005: 197.

do autor não as representa “[...] como virgens inalcançáveis, magras, afiladas”¹³⁹, pelo contrário, são garotas normais que possuem características provenientes de sua ascendência divina, assim como os garotos. As filhas de Ares, por exemplo, são *esquentadas*, as filhas de Atena são *inteligentes*, as filhas de Afrodite possuem o dom de *encantar* as pessoas, etc. Contudo, todas elas possuem coragem o suficiente para enfrentar os empecilhos que lhe são impostos durante as missões.

Depreendemos, portanto, que a mulheres de Riordan são tão capazes de serem heroínas quanto os homens são capazes de serem heróis. Elas estão aptas para atravessar qualquer obstáculo, enfrentar qualquer monstro (seja ele mítico ou metafórico); elas impõem suas vozes, suas forças e deixam a posição passiva que, na antiguidade, sempre lhes foi destinada; Annabeth, Thalia, Zoë, Bianca, etc., não precisam ser salvas do enorme dragão da torre mais alta do castelo, pois, agora, elas próprias enfrentam o dragão e são capazes de salvar outros, sejam homens ou mulheres, pois são heroínas.

À guisa de conclusão, podemos dizer que a construção da heroína se dá por meio da manutenção do mito, pois, de acordo com Roda¹⁴⁰, a mitologia encontra sua forma “justamente por estar plena de significados”, permanecendo como “objeto artístico para poetas e artistas ao longo do tempo” e sua dessacralização “não impediu que as histórias fabulosas se mantivessem como temas de obras artísticas”. Ainda baseando-nos em Roda, e estendendo suas considerações à nossa interpretação, podemos inferir que Riordan, assim como Dante Alighieri, conseguiu reunir “tantos e tão diversos personagens”, aludindo aos mais diversos mitos retratados, outrora, na Literatura Clássica. Mitos como o da Medusa, alguns trabalhos de Hércules, e outros tantos, são representados de forma que a intertextualidade aja em favor da estilização, quando esta se configura de modo a atualizar os mitos.

O autor estadunidense, ao escrever a série *Percy Jackson*, mergulhou na tradição mítica greco-romana e inseriu novos personagens, unindo-os aos personagens míticos para integrar o contexto de sua obra, como Roda¹⁴¹ afirma a respeito de Dante Alighieri, em sua *Divina Comédia*. Podemos dizer, destarte, que Riordan se apropriou de mitos a fim de recriar a Mitologia Clássica a sua maneira, utilizando-se de artifícios que a renovaram, angariando uma legião de fãs, ao redor do mundo, que, agora, buscam compreender melhor a literatura greco-romana.

Com a série *Percy Jackson*, de Riordan, e muitas outras obras, de tantos outros autores, a Mitologia continua sendo “retomada e é encarada, muitas vezes, com fascinação. Revisitadas ou recriadas, constantemente, na Literatura, nas Artes plásticas e no Cinema, as narrativas mitológicas continuam no gosto dos

¹³⁹ Brunel 1998: 472.

¹⁴⁰ Roda 2012: 162.

¹⁴¹ Roda 2012: 163.

leitores”¹⁴². Consequentemente, o herói mitológico é convidado a fazer parte da “recriagem” dos mitos, uma vez que, na série de Riordan, heróis e heroínas entram em foco, sempre com uma missão, onde enfrentam monstros e regeneram ações empreendidas, na antiguidade, por Hércules, Aquiles, Perseu, Teseu, etc.

É interessante pensarmos no fato de que os heróis e as heroínas de Riordan são adolescentes normais e, talvez, seja por isso que os leitores – o público infanto-juvenil – se espelham neles ou, numa análise mais profunda, assemelham-se a eles. Consequentemente, podemos explicar o porquê de nos espelharmos nos heróis pelo fato de precisarmos de um modelo de conduta. Campbell¹⁴³ afirma que a sociedade precisa de heróis, para seguir um rumo. As provações que enfrentamos no dia-a-dia seriam, metaforicamente, os monstros que os heróis enfrentam em suas aventuras. A saga do herói seria, portanto, “a aventura de estar vivo”¹⁴⁴, sendo o herói um homem ou uma mulher “que conseguiu vencer suas limitações, histórias pessoais e locais [...]”¹⁴⁵.

A permanência do mito, dos heróis e, consequentemente, a construção da heroína semideusa, deve-se a essas características, postuladas por Campbell, pois

“sabemos que na história da humanidade muitos ícones foram consagrados e se tornaram mitos, como, por exemplo, Gandhi, Martin Luther King e outros tantos, pois levam consigo o valor do heroísmo que, mesmo no mundo moderno, continua carregado de significados. Isso reflete no pensamento humano em geral, nas dores, nas lutas e nos acontecimentos da vida, pois há a necessidade de se espelhar em algo.”¹⁴⁶

Os mitos ainda suscitam sensações no homem moderno, provocam o desejo de entendê-los profundamente, já que a própria vida é vista, muitas vezes, como um mito, um mistério. O mundo moderno, então, é repovoado por mitos e sempre estará em contato com os heróis, pois eles “são modelos de conduta e, acima de tudo, uma herança que possibilita o imaginar”¹⁴⁷. Assim, os heróis, os deuses e, de forma mais abrangente, os mitos são retomados pelo escritor norte-americano, estilisticamente, e dão continuidade a essas histórias que antigamente explicaram o nascer do mundo e dos homens.

¹⁴² Morais 2013: 56.

¹⁴³ Campbell 1990: 142.

¹⁴⁴ Campbell 1990: 133.

¹⁴⁵ Campbell 1997: 28.

¹⁴⁶ Morais 2013: 56.

¹⁴⁷ Morais 2013: 56.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

- Hesíodo. (1991), *Os trabalhos e os dias*. Tradução, Introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo, Iluminuras.
- Hesíodo. (1991), *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras.
- Homero. (1960), *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. São Paulo, Melhoramentos.
- Homero. (1967), *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo, Melhoramentos.
- Sófocles. (1995), *Les Trachiniennes / Antigone*. v. I. Tradução de Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres.
- Virgílio. (s/d), *Eneida*. Estudo Introdutivo de Paulo Rónai e tradução e notas de David Jardim Júnior. S/1, Tecnoprint.

Estudos

- Brunel, P. (1998), “Heroísmo (o modelo – da imaginação)”, in P. Brunel, *Dicionário de Mitos Literários*. Tradução de Carlos Sussekind *et al.* 2. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, p. 467-473.
- Campbell, J. (1990), “O Mito e o Mundo Moderno” (Cap. I) e “A saga do herói” (Cap. V). In: Campbell, J. *O poder do mito*. Trad. de Carlos Felipe Moisés. São Paulo, Palas Athenas, p. 3-38 e 131-174.
- Campbell, J. (1997), *O herói de mil faces*. 10. ed. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, Cultrix.
- Chaline, E. (2008), *Guia do viajante pelo mundo antigo: Grécia*. Tradução Elmer Flor. São Paulo, Ciranda Cultural.
- Chatagnier, J. C. (2013), *O gênero em questão: crítica e formação nos Bildungsromane The secret Life of Bees, de Sue Monk Kidd e Sapato de salto, de Lygia Bojunga*. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura). Universidade Estadual Paulista, São José do Rio Preto.
- Costa, E. B. (2003) *A poética de Aristóteles e a personagem feminina na tragédia grega*. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura). Universidade Estadual Paulista, São José do Rio Preto.
- Ésquilo / Sófocles. (s/d), *Prometeu acorrentado / Rei Édipo: Antigone*. Tradução de J. B. Mello e Souza. Rio de Janeiro, Tecnoprint.
- Ésquilo. (1975), *Teatro completo*. Lisboa, Estampa, p. 15-47.

- Grimal, P. (2005), *Dicionário da Mitologia grega e romana*. Tradução Victor Jabouille. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Jaeger, W. (1986), *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes.
- Morais, G. A. L. F. (2013), “A releitura dos Mitos Clássicos na série *Percy Jackson e os Olimpianos: A maldição do Titã*”, *Mosaico*. v. 12, n. 1, p. 41-58.
- Riordan, R. (2009a), *O ladrão de Raios*. Trad. Ricardo Gouveia. 2. ed. Rio de Janeiro, Intrínseca.
- Riordan, R. (2009b) *A maldição do Titã*. Trad. Raquel Zampil. Rio de Janeiro, Intrínseca.
- Riordan, R. (2012), *Percy Jackson e os Olimpianos: Guia Definitivo*. Tradução de Leonardo Alves. 1. Ed. Rio de Janeiro, Intrínseca.
- Riordan, R. (2010), *Os arquivos do semideus*. Tradução de Luciana Bastos Figueiredo. Rio Janeiro, Intrínseca.
- Roda, R. R. (2012), *Mitologia dantesca: a referência aos mitos greco-romanos na Divina Comédia pelo viés da (re)criação poética de Dante Alighieri*. (Mestrado em Teoria da Literatura). Universidade Estadual Paulista, São José do Rio Preto.
- Samoyault, T. (2012), *A intertextualidade*. Tradução de Sandra Nitrini. São Paulo, Aderaldo & Rothschild.
- Tokita, J. F. (2012), *A mulher na mitologia e dramaturgia irlandesa: o feminismo no mito de Deirdre, em peças de John M. Synge e Vincent Woods*. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura). Universidade Estadual Paulista, São José do Rio Preto.

VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO

HUMANITAS SUPPLEMENTUM

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronóia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Filho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hipólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).
27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).

28. Francisco de Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).
29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
30. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume I (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
31. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume II (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
32. Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
33. Carlos Alcalde Martín, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
34. Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
35. Ana Maria César Pompeu, Francisco Edi de Oliveira Sousa (orgs.), *Grécia e Roma no Universo de Augusto* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
36. Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho (coords.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa – 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
37. Claudio Castro Filho, “*Eu mesma matei meu filho*”: *poéticas do trágico em Eurípides, Goethe e García Lorca* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
38. Carmen Soares, Maria do Céu Fialho & Thomas Figueira (coords.), *Pólis/ Cosmópolis: Identidades Globais & Locais* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
39. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção I* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

40. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção II* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
41. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho & Delfim Leão (coords.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
42. Nair de Nazaré Castro Soares, Cláudia Teixeira (coords.), *Legado clássico no Renascimento e sua recepção: contributos para a renovação do espaço cultural europeu*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
43. Françoise Frazier & Olivier Guerrier (coords.), *Plutarque. Éditions, Traductions, Paratextes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
44. Cláudia Teixeira & André Carneiro (coords.), *Arqueologia da transição: entre o mundo romano e a Idade Média*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
45. Aldo Rubén Pricco & Stella Maris Moro (coords.), *Pervivencia del mundo clásico en la literatura: tradición y relecturas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
46. Cláudia Cravo & Susana Marques (coords.), *O Ensino das Línguas Clássicas: reflexões e experiências didáticas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
47. Breno Battistin Sebastiani, *Fracasso e verdade na recepção de Políbio e Tucídides* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume 2017).
48. Christian Werner, *Memórias da Guerra de Troia: a performance do passado épico na Odisseia de Homero*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
49. Paola Bellomi, Claudio Castro Filho, Elisa Sartor (eds.), *Desplazamientos de la tradición clásica en las culturas hispánicas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
50. V.M. Ramón Palerm, G. Sopena Genzor, A.C. Vicente Sánchez (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
51. Luiz César de Sá Júnior, *Escrever para não morrer: retórica da imortalidade no epistolário de Damião de Góis*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).

52. José Luís Brandão & Paula Barata Dias, *O melhor é a água: Da antiguidade clássica aos nossos dias*. (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018).
53. Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, Matheus Trevizam & Júlia Batista Castilho de Avellar, *Tempestades clássicas: dos Antigos à Era dos Descobrimentos*. (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018).
54. Lorena Jiménez Justicia y Alberto J. Quiroga Puertas (eds.), *Ianus. innovación docente y reelaboraciones del legado clásico*. (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018).
55. Carmen Soares, José Luís Brandão & Pedro C. Carvalho, *História Antiga: Relações Interdisciplinares. Fontes, Artes, Filosofia, Política, Religião e Recepção*. (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018).

(Página deixada propositadamente em branco)

O estudo da História Antiga é um processo que envolve diversas áreas do saber, variados métodos, diversos tipos de fontes e que implica, por vezes, comparações com outras civilizações da antiguidade ou de outras épocas. Os textos historiográficos suscitam uma metódica crítica na qual entram os dados da arqueologia, mas também da literatura, e, dentro desta, do teatro, da retórica, dos diálogos e dos tratados específicos das várias disciplinas. Como reflexo de tal multidisciplinaridade, neste volume compila-se uma série de textos em que a História Antiga entra em diálogo com outras áreas temáticas, a saber: hermenêutica das fontes, literatura e artes, retórica política, filosofia, religião e recepção da História Antiga na modernidade

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA



Centro de Estudos
em Arqueologia
Artes
e Ciências do Património

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA PORTUGAL

