

Junho/2024 – ANO VIII – NÚMERO 2 - ISSN 2527 - 0621

M
mythos

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL

FORMAS DE DOMINAÇÃO, DEPENDÊNCIA E
RESISTÊNCIA NO MUNDO ANTIGO: ASPECTOS
POLÍTICOS, ECONÔMICOS E SOCIAIS

COORDENAÇÃO
PROFESSORA DRA. MARÍA CECILIA COLOMBANI (UNMDP/UM)
PROFESSOR JUAN MANUEL GERARDI (UNMDP)

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL
NEMHAM/CNPQ



ETHOS
editora

Foto: Sergey
Sosnovskiy (2008)



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves

Vice-Reitora

Profa. Dra. Lillian Castelo Branco

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação (PROPGI)

Prof. Dr. Allison Bezerra Oliveira

Curso de História

Coord. Prof. Dra. Regina Célia Costa Lima

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutor Fabrício N. de Moura

Editor

Fabrício Nascimento de Moura – Professor Assistente de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

Editora Adjunta

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. Doutora pelo programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC)

Diagramação:

Brenda D'ávila Pereira Coelho da Silva, Karla Daniele dos Anjos Lopes e Gustavo Godinho Nogueira

Capa:

Diana de Sousa Gomes e Karla Daniele dos Anjos Lopes

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão -UEMASUL

Rua Godofredo Viana, 1300 - Centro. CEP. 65901- 480, Imperatriz - MA

Conselho Editorial Nacional

Adriana Vidotte - UFG

Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA

Alair Figueiredo Duarte – UERJ

Alexandre Guida Navarro – UFMA

Álvaro Alfredo Bragança Júnior – UFRJ

Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG

André Leonardo Chevitarese – UFRJ

Armênia Maria de Souza – UFG

Claudia Costa Brochado – UNB

Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR

Deivid Valério Gaia – UFRJ

Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG

Fábio de Souza Lessa - UFRJ

Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL

Gilberto da Silva Francisco – UNIFESP

Glaydson José da Silva – UNIFESP

Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB

Josué Berlesi – UFPA

Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP

Maria Regina Cândido – UERJ

Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ

Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP

Renata Cristina de S. Nascimento – UFG

Semíramis Corsi Silva – UFSM

Conselho Editorial Internacional

Clarisse Prêtre - Université Paris Ouest

Gerardo Fabián Rodríguez – Univ. de Mar del Plata

Maria Cecília Colombani – Univ. de Mar del Plata

Rosuel Lima Pereira – Univ. de Guyane – France

Víctor Hugo Mendez Aguirre- Univ.

Nacional Autónoma de México

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano VIII, n. 2, v. XXII (jul. 2024)

Trimestral.

ISSN 2527- 0621

1. História antiga e medieval – Periódicos. I. Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval.

SUMÁRIO

07 **Maria Cecilia Colombani**
Juan Manuel Gerardi

Formas de dominación, dependência y resistencia em el Mundo Antigo. Aspectos políticos, económicos y sociales

20 **Ana Teresa Marques Gonçalves**

O domínio da ambição: resistência às ações de Coriolano e Alcibíades nas *vidas paralelas* de Plutarco.

46 **Danillo Melo da Fonseca**

A agência das estatuetas de serápis: investigando a expressão religiosa na cultura material do Egito sob dominação greco-romana.

69 **Fernando Blanco-Robles**

Profetismo y apocalíptica. Otras formas de reaccionar a la dominación

93 **Irlan de Sousa Cotrim**

Magnusque tibi praeludit Achilles: a *pietas* de Domiciano nas moedas e na poética de Estácio (81-96)

Juan Manuel Gerardi

114

¿Revueltas del hambre en la crisis de la República romana? Crisis de suministro y protesta popular a mediados del siglo I a. C.

Juliana Magalhães dos Santos

159

A sexualidade feminina como ação tática no oïkos ateniense do período clássico

Laura Carolina Durán

177

Egeria y su itinerario a los lugares santos

Lorenzo Serino

199

La tradizione onomastica in livio e le strategie comunicative delle gentes sannitiche medio-tardo repubblicane.

Magdalena Magneres

227

Aproximaciones históricas sobre un rey elusivo: el reinado de Jeroboam II en el siglo VIII A.E.C a la luz de los nuevos enfoques sobre evidencias textuales y epigráficas

María Cecilia Colombani

251

Formas extremas de dominación: la injusticia. El trabajo, la virtud y la justicia como formas de resistencia en Hesíodo

Maria de Fátima Silva

271

Ser mortal perante os deuses e mulher perante o homem. Domínio, submissão, resistência ...

Maria Regina Candido

291

Medeia sob a ótica da dominação e dependência de Atenas ao Mar Negro

Pablo Rosell

311

La categoría social de los trabajadores mrt. Una aproximación a partir de su evidencia en el reino medio egipcio

Paola Druille

358

Notas sobre la interpretación comunitaria del año sabático en Specialibus legibus 2, 104-107 de Filón de Alejandría

371

Pilar Gómez Cardó

Sic transit gloria mundi: Pervivencia de un tópicos sobre el poder y la muerte

Editorial

FORMAS DE DOMINACIÓN, DEPENDENCIA Y RESISTENCIA EN EL MUNDO ANTIGUO. ASPECTOS POLÍTICOS, ECONÓMICOS Y SOCIALES

FORMS OF DOMINATION, DEPENDENCE AND RESISTANCE IN THE ANCIENT WORLD. POLITICAL, ECONOMIC AND SOCIAL ASPECTS

Maria Cecilia Colombani¹
Juan Manuel Gerardi²

Editorial recebido em 02 de dezembro de 2024.
Editorial aceito em 10 de dezembro de 2024.

El tema que propone este dossier invita a comprender la especificidad de los vínculos interpersonales en el Mundo Antiguo en términos de dominación, dependencia y resistencia, en el marco de un trabajo de fuerte impronta interdisciplinaria que constituye nuestro modo de comprensión e instalación en la tradición grecorromana. La centralidad del tópico se refleja en la recepción de la propuesta en el

¹ Dra en Filosofía. Profesora Titular em la Universidad Nacional de Mar del Plata y la Universidad de Morón. ceciliacolombani@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-6215-0499>.

² Docente del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Director de la revista Pasado Abierto del Centro de Estudios Históricos e Investigador del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. E-mail: historiantiguaundermdp@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2963-5459>

campo académico. El presente volumen contiene 15 artículos de colegas que provienen de Argentina, Brasil, Portugal, España e Italia. La principal contribución de las investigaciones reunidas consiste en pensar los aspectos que definen las dimensiones políticas, sociales, económicas y culturales de las múltiples formas de articulación social, relevando las consecuencias que tienen para los actores sociales, la dinámica actuante en los procesos de cambio y las concepciones del poder que organizan. En este sentido aparecen una serie de temas predominantes que refieren a los mecanismos de articulación y subordinación económica y política, las prácticas y las representaciones simbólicas de las sociedades antiguas (ANNEQUIN, CLAVEL-LEVEQUE Y FAVORY, 1979; BEARD Y HENDERSON, 2016). Esto implica relevar los dispositivos de dominación en relación con las particularidades de la estructura de las sociedades estudiadas, las instituciones que las caracterizan, las formas políticas y los recursos intelectuales que emplearon para justificar el orden social. En el mismo plano, hemos procurado atender a las experiencias de resistencia, lucha y protesta que muestran a los actores sociales operando sobre la estructura, modificando, actualizando y anulando las relaciones de subordinación, allí donde se producían oportunidades políticas para construir espacios de libertad y de acción colectiva abierta tanto a nivel colectivo en el espacio público como a nivel local en el espacio doméstico, lo cual habla de un poder productor o realizador, capaz de producir efectos y transformaciones sobre la realidad individual o social. En este sentido, las investigaciones abordan los dispositivos de dominación, dependencia y resistencia en sus propios términos y en relación con los juegos de poder que promueven entre las clases dominantes y los grupos subalternos o subalternizados desde la mirada de las élites. Dentro de las posibles lecturas sobre los mecanismos del ejercicio de poder, el concepto de resistencia es clave, a punto tal de

reconocer que solo hay ejercicio de poder cuando se establece la consecuente posibilidad de resistencia (FOUCAULT, 1992). Poder y resistencia es, de este modo, la ecuación que posibilita la transformación social y política de las condiciones materiales de existencia. El breve recorrido por los tópicos que este dossier recorre da muestras sobradas de la actualidad y vigencia de los mismos, constituyendo el principal aporte del trabajo. Poner en diálogo el Mundo Antiguo y nuestros actuales problemas como sociedades contemporáneas ubica a los antiguos en el lugar de clásicos que, como sabemos, trasciende las fronteras del tiempo y el espacio. Las conclusiones parciales obtenidas impactan directamente en nuestra imagen del funcionamiento de las sociedades antiguas y permiten extrapolar elementos comparativos para profundizar en el análisis de diversas culturas (GUARINELLO, 2003). Además, cada artículo realiza aportes sustanciales al campo de la reflexión teórica y metodológica ya que encuadra su pesquisa particular en un campo de problemas, conceptos y debates historiográficos que pueden orientar la búsqueda de temas en otras parcelas históricas (GINZBURG, 2012). Es este entrecruzamiento el meollo de la posición dialógica que el trabajo persigue.

Existen varias formas de leer los textos que presentamos a continuación, incluyendo la organización de los artículos en bloques geográficos, cronológicos, temáticos y a partir de enfoques y perspectivas. Repasemos los distintos atajos de tránsito por el texto, lo cual nos permite intuir su riqueza, a continuación. Si tomamos el primer criterio podemos observar una diversidad regional que comprende a grandes rasgos el Mediterráneo Antiguo. En particular, contamos con investigaciones que cubren un espacio comprendido por Egipto, Israel y las ciudades que comúnmente se atribuyen al mundo grecorromano, con especial énfasis en Atenas y Roma y los dominios del Imperio que

conformó ésta última. El recorte cronológico nos permite seguir un recorrido por la geografía mencionada desde el Reino Medio Egipcio, pasando por el siglo VIII en Israel, los períodos arcaico, clásico y helenístico en Grecia y Roma, desde la época monárquica hasta la antigüedad tardía. Desde el punto de vista de las fuentes empleadas, la diversidad de recursos empleados amerita una somera enunciación. Los autores y las autoras reúnen una pluralidad de documentos que incluyen fuentes literarias, obras historiográficas, tratados filosóficos, registros administrativos, elementos de la cultura material, entre muchos otros, dando cuenta de la especificidad de sus campos de trabajo y contribuyendo a esa sinfonía de aportes en diálogo. Si enunciarnos, por ejemplo, a los autores clásicos que encontrarán aquí, la lista resulta una evidencia del argumento enunciado: Homero, Hesíodo, Aristóteles, Tucídides, Jenofonte, Aristófanes, Eurípides, Plutarco, Estrabón, Pausanias, Oráculos Sibilinos, Cicerón, Salustio, Tito Livio, Dión Casio, Filón de Alejandría, Luciano de Samósata, Egeria, etc.

En términos de enfoque encontrarán artículos que presentan análisis filológicos nutridos de conceptos y perspectivas innovadoras de las ciencias sociales que permiten hacer enlaces con la psicología, la historia, la filosofía y la arqueología, campos abiertos al diálogo e intersecciones que dejan de constituir *tópoi* cerrados y clausurados. Los estudios filosóficos abonan una antropología política para comprender los fenómenos humanos. En el caso de los trabajos históricos, encontramos elementos que combinan el análisis de la evidencia a partir de nociones que provienen de la sociología, la economía y la teoría política, que vuelven a poner en diálogo sus *lógoi* respectivos. Este panorama es el producto enriquecedor de las propuestas interdisciplinarias. En muchos de los textos presentados encontrarán traducciones originales que permiten una mejor comprensión de los

textos en redes de sentido que no emergen a simple vista de la coherencia interna de cada fuente, sino de un campo semántico de referencias múltiples que se vinculan inter-textualmente.

La mayor parte de los autores y las autoras adoptó una perspectiva dialógica que comprende la relación dominación-dependencia-resistencia como una tríada a partir de la cual explorar problemas específicos. Sin embargo, los artículos pueden agruparse temáticamente. Los elementos de la tríada están tan estrechamente interconectados que resulta difícil separarlos como entidades autónomas. Toda consideración del poder en términos de funcionamiento del mismo supone la integración de tales nociones (FOUCAULT, 1992). Las formas de dominación se estudian en vinculación con la configuración del poder político de Jeroboam II en Israel, como una forma extrema de injusticia en la obra de Hesíodo y a partir de la definición de un espacio de la alteridad en Luciano de Samósata. El enclave dominación-dependencia se explora a partir de la delimitación socio-económica de la población trabajadora dependiente en Egipto durante el Reino Medio, en la evaluación de las relaciones que forjaron las élites atenienses y las persas de la dinastía aqueménida. Por otra parte, las resistencias a la dominación fueron consideradas a partir de la evaluación de las tácticas femeninas desarrolladas para la construcción de espacios de autoridad en el *oikos* ateniense, las estrategias onomásticas de las élites samnitas empleadas para reforzar una identidad particular y establecer procesos de integración durante la Guerra Social, en la dinámica de la protesta popular a partir de una afirmación del pueblo como sujeto político en el campo del litigio por el usufructo de los bienes obtenidos colectivamente y en la propaganda anti romana que se encuentra en narrativas proféticas y apocalípticas de judíos y cristianos. También se recogen

trabajos que presentan ciertas asociaciones que muestran la tensión entre el plano individual y el colectivo en las comunidades estudiadas a partir de preceptos que ordenan el comportamiento social con carácter prescriptivo. Por ejemplo, el cuidadoso examen sobre la interpretación del año sabático en Filón de Alejandría cuya postura tiene consecuencias en el plano socio-económico de la comunidad. En este plano se contemplan estudios que emplean al mito como un productor de sentido discursivo como es el caso de la investigación sobre Meleagro que se preocupa por establecer la meta-reflexión que ofrece sobre la *hybris* humana y la envidia divina, así como la condición ontológica del hombre y de la mujer. En esta línea, pero en función de la cultura material, podrán encontrar reflexiones sobre el modo en que las estatuas de Serápis se articulan en una red de formas significantes para los rituales domésticos mediante la interacción con otros objetos y seres humanos durante la dominación grecorromana en Egipto. Del mismo modo, la dominación se expresa en formas simbólicas que incluyen la fabricación de imágenes sobre la figura del emperador Domiciano que operan como *exemplae* de virtud. Y pueden comprenderse, en un sentido constructivo, a partir de establecer el camino que conduce a la elevación espiritual como demuestra la investigación sobre Egeria. Por oposición, los modelos negativos, de personajes como Coriolano y Alcibíades, son utilizados para delimitar el campo de lo no aceptable dentro de la comunidad cívica y señalar las consecuencias de la ambición individual y la falta de medida.

A partir de este recorrido somero por los temas que componen el volumen conviene ahora hacer la presentación del contenido individual de los artículos. En este caso, seguimos un criterio cronológico recordando al lector que puede seguir los caminos previos enunciados en esta introducción. Si bien nuestra opción en esta introducción es un recorrido de corte temporal, hemos justificado los distintos atajos

interpretativos que este dossier admite por tratarse de un texto que abre diversas formas de lectura y comprensión. Insistimos en que en ello radica su riqueza y su desafío interdisciplinar.

El artículo de Pablo Rosell aborda la categoría social de los trabajadores dependientes a partir de un exhaustivo análisis de la evidencia disponible en el Reino Medio Egipcio. A lo largo del trabajo, el autor revisa las principales categorizaciones empleadas por la historiografía, reconstruye las menciones a esta población a partir de una variedad de textos administrativos, funerarios y literarios y formula una crítica precisa sobre el contenido para comprender la naturaleza social del grupo. A partir de este recorrido, presenta las debilidades de las categorías aplicadas por una determinada historiografía como resultado de la transposición de conceptos pensados para conceptualizar el trabajo en otras sociedades. Rosell explica las variaciones de sentido que registra el término en función del contexto, la diversidad de fuentes y la lógica de pensamiento egipcio que afirma una polisemia no contradictoria.

A continuación, presentamos la investigación de Magdalena Magneres. La autora acomete la difícil tarea de revisar, ordenar y ponderar la evidencia del elusivo reinado de Jeroboam II, cuarto rey de la dinastía de Jehú de Israel. Dada la ingente producción historiográfica al respecto, el artículo proporciona una excelente síntesis que permite al lector recorrer la problemática a partir de tópicos específicos que son utilizados por Magneres para definir las contribuciones, resaltar inconsistencias en las fuentes y proponer explicaciones sobre aspectos no tratados hasta el momento. Una de estas líneas de análisis corresponde a la propuesta de la autora de estudiar las características del gobierno de Jeroboam II con los conceptos de verticalidad y poder punitivo bajo una concepción específica del Estado y de las relaciones que establece con el territorio.

Por su parte, María Cecilia Colombani propone un análisis de la obra hesiódica en un enclave interpretativo que busca relevar las consecuencias político-antropológicas que implica el ejercicio de la injusticia como forma de gobierno. La autora traza un camino investigativo, desplegando las relaciones que el propio texto habilita con un profundo sentido didáctico. Así asocia tres dimensiones como son el trabajo, la virtud y la justicia como marcas de resistencia a la dominación y como bases de la constitución de una sociedad justa. En el orden del discurso que enuncia se refiere a tres figuras: el rey bueno, los reyes devoradores de dones y Hesíodo como portador de un mensaje sobre la sociedad justa basada en el trabajo como motor de la constitución del varón prudente y el ejercicio de la virtud como institución de un mundo más humano.

Sigue la pesquisa de María de Fátima Silva que evalúa las reapropiaciones del mito de Meleagro para pensar la naturaleza humana y divina en torno a las tensiones de la dominación, la dependencia y la resistencia. La autora recupera las distintas aproximaciones al mito y la tragedia de Eurípides que llegó hasta nosotros en un estado fragmentario. Fátima Silva concluye que el mito evoluciona en sus múltiples variantes para presentar diferentes lecturas de la *areté*. En su opinión, Eurípides formula una pieza innovadora que introduce en la leyenda una potente intervención femenina.

Maria Regina Candido explora la posibilidad de concebir a una parte de la élite de Atenas como grupo multicultural. La historiadora considera que existe evidencia de la proximidad e interacción con los miembros persas de la dinastía aqueménida. En la cultura material se registran informaciones sobre las relaciones de hospitalidad y receptividad que tienen lugar en el marco de banquetes, rituales y durante el intercambio

de bienes de prestigio, específicamente en el desarrollo del ritual Sagrado Xênia. Para la autora, el ritual trasciende las diferencias étnicas para convertirse en un hecho antropológico que no queda circunscrito a límites estrechos. Esta perspectiva le permite pensar a los griegos como parte de una red de conectividad sociocultural y marítima que resultó en la articulación con élites que dominaban las regiones del Cercano Oriente y el Mar Negro, constituyendo una red de sentido y de intersección cultural. Los intercambios producidos permiten observar una integración delimitada que puede comprenderse, al tiempo, como otro modo de dominación.

Juliana Magalhães dos Santos acerca una interesante reflexión de fuerte orientaciones foucaultiana. En su artículo intenta comprender el lugar de la sexualidad como un marcador de la identidad femenina empleado de modo táctico en la acción que corresponde a la construcción del espacio del *oikos* ateniense en el período clásico. La autora emplea estos elementos para pensar el rol femenino y la sexualidad en asociación con la vida privada, constituyendo un eje interpretativo de absoluta actualidad, a partir de la relación entre sexualidad y subjetividad (FOUCAULT, 1991).

Lorenzo Serino aborda las estrategias comunicativas de las gentes samnitas en la República media y tardía. El artículo examina la narrativa liviana para identificar una estrategia incorporada a la tradición romana que se puede observar en los registros epigráficos de gentes locales en el siglo II a. C. Serino observa que existe una posible correlación con el papel desempeñado durante la Guerra Social y con la integración en la élite romana posteriormente. El autor valora positivamente el aporte de la epigrafía para interpretar las narrativas literarias y las estrategias comunicativas de diversos actores sociales.

Juan Manuel Gerardi estudia las protestas populares ante las dificultades reales o potenciales en el suministro de cereales en la ciudad de Roma a mediados del siglo I a. C. El autor plantea un modelo analítico que aplica el concepto de demanda como articulador discursivo de un sujeto plural y la noción de subjetivación política. Gerardi examina las complejas circunstancias que dieron lugar a problemas de escasez, las respuestas sociales que dieron las clases dominantes y la intervención de los sectores populares en el marco de una afirmación de clase en el plano del litigio.

Fernando Blanco Robles realiza un aporte sustancial al análisis de las narrativas anti romanas. El autor explora la aplicabilidad del concepto de propaganda dentro de ciertos límites para el mundo clásico. En particular, se centra especialmente en la propaganda anti imperial romana entre judíos y cristianos. Un aspecto clave del trabajo de Blanco Robles refiere al tratamiento comparativo con otros imperios previos. Esto permite al autor identificar elementos de continuidad y de ruptura, así como también tópicos, recursos retóricos y estrategias discursivas empleadas como reacción a la dominación.

La contribución de Paola Druille nos invita a considerar la interpretación que realiza Filón de Alejandría del año sabático en *Specialibus legibus (Spec.)* 2, 104-107. Para la autora, Filón expresa razones éticas de índole socio-económica que se asocian con prácticas que promueven la justicia social y reproducen un saber sobre las mejores condiciones para garantizar la productividad agrícola, garantizando así el bienestar de la comunidad en su conjunto, pero específicamente los más pobres entre ellos que pueden beneficiarse de los frutos que crecen espontáneamente. En su opinión, esta interpretación recuerda a la sociedad que los frutos no son obtenidos simplemente por la laboriosidad del hombre, sino que son regalos de Dios. En este sentido se expresa una

doble condición de observar las obligaciones morales con otros y con la ley divina, a partir de la consideración de un plano humano en relación a un plano divino.

Irlan de Sousa Cotrim se concentra en la producción de imágenes sobre el emperador Domiciano. En el artículo se estudian las aproximaciones a las figuras históricas y semidivinas que encontramos en la poética de Estácio y en las monedas de la época. Para el autor se trata de un recurso retórico que opera formulando *exempla* que destacan las destrezas bélicas y dotadas de *pietas*. Estas representaciones proporcionaban una conexión con el pasado y proyectaban una figura de autoridad hacia el futuro que pretendía consolidar la posición del emperador, al tiempo que operaban como elementos de la progresiva consolidación de poder.

A continuación, podrán acceder a la investigación de Ana Teresa Marques Gonçalves. La autora pone el foco en la construcción de las vidas de Coriolano y Alcibíades de Plutarco, para rescatar el dominio de la ambición y las resistencias a las acciones de estos personajes. En cierta medida, ambos marcan una producción inversa de virtudes y defectos que tensionan la distancia entre los intereses individuales y los intereses colectivos, constituyendo una cierta forma de alteridad en el espacio social. El trabajo constituye un aporte en la línea de la delimitación de perfiles que el biógrafo enuncia para sancionar costumbres y prácticas aceptables o punibles, con un fuerte contenido moralizador y didáctico. Danillo Melo da Fonseca contribuye a la discusión de la agencia de la cultura material. La relación que los objetos desarrollan con otros objetos y personas en actos performativos involucrados con el uso, la circulación y la memoria emocional, constituyendo, nuevamente, una red de sentido. En este caso, aplica tal modelo analítico, bajo el concepto de

enredo (HODDER, 2012), a la agencia de las estatuas de Serápis en Egipto durante la dominación grecorromana.

Pilar Gómez Cardó analiza la pervivencia de los tópicos sobre el poder y la muerte tomando como punto de referencia a Luciano de Samósata en sus *Diálogos de muertos*. La autora registra el modo en que el inframundo es utilizado por autores como Fénelon y Borges para establecer una reflexión profunda sobre la conducta de un personaje histórico, la naturaleza humana y la historia, haciendo de la muerte un núcleo de preocupación antropológica.

Para finalizar, Laura Carolina Durán aborda la figura de Egeria y realiza un estudio exegético del texto "Itinerario a los lugares santos". La autora busca comprender la configuración de la Tierra Santa como una geografía sacra, opuesta a una geografía profana. Durán recorre este tópico a partir de dos elementos significativos de la obra de Egeria como son el ascenso a la montaña y la visita del *martyrium* de Tecla. Esta experiencia le permite valorar el pensamiento cartográfico como una variable relevante de la literatura cristiana; asocia el tránsito del viajero hacia una relación más próxima y revelada entre los santos y los creyentes.

Esperamos confiados en que disfruten la lectura del dossier como nosotros hemos disfrutado y aprendido a partir de su compilación, valorando enormemente el prestigioso aporte de amigos y colegas que han puesto en circulación sus *lógoi* logrando esta *synphonía* enriquecedora y armoniosa. A cada uno le damos las gracias por confiar en nuestra propuesta.

BIBLIOGRAFÍA

ANNEQUIN, Jaques, CLAVEL-LEVEQUE, Monique y FAVORY, François. Presentación. En AA. VV. **Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la antigüedad clásica** (pp. 5-54). Madrid: Akal, 1979.

BEARD, Mary y HENDERSON, John. **El mundo clásico: una breve introducción**. Madrid: Alianza Editorial, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1991.

FOUCAULT, Michel. **Las redes del poder**. Buenos Aires: Almagesto, 1992.

GINZBURG, Carlo. Our Words, and Theirs: A reflection on the Historian's Craft, Today. En FELLAN, Susanna y RAHIKAINEN, Marjatta (Edit.). **Historical Knowledge. In Quest of Theory, Method and Evidence**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

GUARINELLO, Norberto. Uma morfologia da Histórica: as formas da Histórica Antiga. **Politeia-História e Sociedade**, V. 3, Nº 1, 2003, pp. 41-61.

HODDER, Ian. **Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things**. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.

O DOMÍNIO DA AMBIÇÃO: RESISTÊNCIA ÀS AÇÕES DE CORIOLANO E ALCIBÍADES NAS VIDAS PARALELAS DE PLUTARCO

THE DOMAIN OF AMBITION: RESISTANCE TO THE ACTIONS OF CORIOLANUS AND ALCIBIADES IN THE *PLUTARCH'S LIVES*

Ana Teresa Marques Gonçalves³

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumo: Neste artigo, propomo-nos a repensar o valor da ambição humana individual em relação aos interesses coletivos dos cidadãos na Antiguidade Clássica, a partir de uma releitura crítica das biografias de Alcibíades e Coriolano, como narradas nas *Vidas Paralelas* de Plutarco.

Abstract: In this article, we propose to rethink the value of individual human ambition in relation to the collective interest of citizens in Classical Antiquity, based on a critical rereading of the biographies of Alcibiades and Coriolanus, as narrated in *Plutarch's Lives*.

Palavras-Chave: Ambição; Plutarco; Vidas; Poder; Autoridade

Keywords: Ambition; Plutarch; Lives; Power; Authority

Introdução

Reler as obras de Plutarco de Queroneia nos permite refletir acerca de questões que ainda se mostram muito relevantes na contemporaneidade. Por exemplo, há limite para a expressão da ambição humana? Se a resposta for positiva, qual seria? Se é impossível coibir a pulsão ambiciosa, como canalizar este sentimento em prol da

³ Professora Titular de História Antiga na UFG. Doutora em História pela USP. Coordenadora do LEIR-GO. Bolsista Produtividade II do CNPq. anateresamarquesgoncalves@gmail.com Orcid: 0000-0001-6020-3860

comunidade cívica? Seria possível, viável e aceitável que se articulasse a ambição individual à realização de grandes obras e empreendimento coletivos? Como diferenciar ambição de soberba e arrogância na efetivação das ações e de seus efeitos? Como evitar excessos capazes de atrair a sombra da tirania e, até mesmo, evitar sua constituição? Quais os perigos advindos de um prestígio excessivo? A fama, ou seja, o reconhecimento público de um magistrado ou líder sócio-político, corromperia o caráter do mesmo em alguma instância? Como se poderia punir o ambicioso que cruzasse os limites do bom senso e da justa medida e trouxesse problemas para a coletividade cívica? São questionamentos válidos no passado e no presente. O tema deste artigo, antes de mais nada, é repensar limites impostos a comportamentos e condutas no âmbito cívico. Na Antiguidade, tanto grega quanto romana, os magistrados, isto é, os executores e ocupantes dos cargos públicos, eram investidos de poderes definidos e deveriam exercer funções delimitadas. Deveriam concorrer para o bom funcionamento das instituições, garantir a segurança coletiva e manter a ordem social. Não recebiam salários, mas ganhavam espaço nas decisões comunitárias e, ao representarem seus papéis com segurança e galhardia, granjeavam prestígio, reconhecimento público, enfim, fama. E esta posição de destaque lhes permitia se sobressair sobre os outros cidadãos nas esferas políticas e econômicas.

No vocabulário grego clássico, estaríamos no campo de *kratos*, o poder de comando, de resolução, de condução dos negócios públicos e privados. Relembremos que nos relatos mitológicos, Cratos seria um Titã, como Cronos, o tempo. Na *Teogonia* (vv.383-386), Hesíodo apresenta Cratos como um dos filhos de Estige e Palas, irmão de Niké (vitória), Zelo (consideração) e Bia (rivalidade). Repleto de possíveis interpretações, o

relato hesiótico é rico em significados ao colocar o exercício do poder no mesmo seio familiar da conquista de vitórias, da produção de atos de grandeza e consideração e da expressão de atos de ódio e rivalidade. No imaginário grego arcaico, o poder se aparenta, assim, de atos de implementação de ações positivas em paralelo às ações de destruição e de conflito. É campo aberto tanto para a aquisição de benesses quanto para a aniquilação do já existente. Ações vistas como positivas num primeiro momento podem se converter em equívocos se praticadas em excesso. Por exemplo, a consideração, interesse ou diligência desmesurados podem se converter em ciúme. Vitórias recorrentes podem fomentar invejas. No caminho contrário, de grandes rivalidades podem surgir inequívocos empreendimentos. O bom senso na aplicação das sensações deveria nortear o comportamento humano.

No vocabulário latino, o termo *potestas*, que pode ser entendido como a possibilidade de agir em algo ou alguém, vincula-se diretamente ao conceito de *auctoritas*, cuja finalidade é agir de forma instituída, reconhecida. Deste modo, o exercício do poder só se conforma plenamente a partir do reconhecimento de uma autoridade, de uma posição especial de expressão de comando. Nem todos os seres possuem poder, pois nem todos expressam autoridade, ou melhor dizendo, tem sua condução constituída a partir da anuência alheia. Por isso, o espaço do exercício do poder é repleto de situações de conflito, principalmente quando o poder estabelecido perde a adesão de membros da comunidade. Apenas alguns humanos são identificados no seio coletivo como possuidores de características explícitas que permitem que sejam reconhecidos pela comunidade cívica como detentores de poder. Poderes são reconhecidos quando exercidos aos olhos do público, seja este de que dimensão for. O poder de um

*paterfamilias*⁴, por exemplo, pode ser detectado na relação unilateral com sua esposa, ou na relação com os filhos e filhas, ou mesmo com os escravos de sua *domus*. São poderes de naturezas diversas, mas expressos na relação indissolúvel com o outro, que adere à expressão de comando ao identificar algum ganho com esta anuência ou ao ser coagido a praticá-la. Poderes praticados somente por intermédio do uso da força costumam se esgotar mais rapidamente, pois duas energias têm que convergir para seu exercício: o convencimento das forças de coação, que devem se manter fiéis ao líder, e a prática constante da coação em detrimento da escolha da autoridade.

Desta forma, em Roma, o poder era construído tendo como base reputação e *status*. Tal posição social advinha de várias origens que se congregavam em torno de um mesmo ser: a família e seus antepassados humanos e\ou divinos⁵, a expressão pública de seus méritos e virtudes e os atos empreendidos em prol da comunidade. Quanto mais funções exercidas, mais reconhecimento, mas também mais inveja, visto que o estoque de funções e de poderes a serem executados era limitado. Tanto durante a República quanto no Principado, inúmeras vezes o Senado se reuniu para debater acerca das tarefas necessárias ao bom funcionamento do Estado, ao mesmo tempo em que se discutia quem representaria o *populus* romano na execução destes serviços. Podemos lembrar, por exemplo, a intensa discussão acerca de quem deverial

⁴ Jesse Sifuentes (2019, p.3), num artigo sobre os conceitos de *potestas*, *auctoritas* e *imperium*, também exemplifica as diferentes dimensões do exercício do poder em Roma ao comparar o *paterfamilias* ao *imperator*. Devemos lembrar que no Principado, alguns *Princepes* passaram a receber do Senado o título de *Pater Patriae*, ou seja, pai da Pátria, como detectamos nas legendas de diversas moedas.

⁵ Lembremos, por exemplo, que a família *Iulia*, de membros tão ilustres como Caio Júlio César, se dizia originária da própria deusa Vênus (GOLDSWORTHY, 2008, p.39).

liderar a guerra a ser travada contra Mitrídates VI, Rei do Ponto, entre 90 e 74 a.C., que havia invadido a riquíssima região da Ásia Menor. Os dois cidadãos com maior reputação e autoridade no momento eram Lúcio Cornélio Sula e Caio Mário, membros de duas importantes famílias, reconhecidos por seus trabalhos em prol da República e da administração estatal. Mário foi eleito Cônsul sete vezes, enquanto Sula, escolhido Cônsul duas vezes. Assim, como diferenciar seus *status*? A atribuição de um serviço público em prol da Pátria a um, aumentaria exponencialmente seu prestígio e lhe daria condições até mesmo de fazer tratados em nome dos romanos com potestades estrangeiras. Porém, o relegado teria seu prestígio diminuído em detrimento do escolhido, fato que afetaria sua carreira nas honras e até mesmo o *status* de seus familiares e herdeiros, como bem se demonstra pela leitura das *Vidas de Mário e Sula* de Plutarco ou das *Guerras Mitridáticas* de Apiano.

Nossa intenção nesta sucinta introdução foi fornecer aos leitores um contato com os vocabulários políticos grego e romano, visto que neste artigo debruçamo-nos sobre uma das parselhas narrativas da obra *Vidas Paralelas* de Plutarco. Aquela concernente à comparação entre as origens e os feitos de Coriolano e Alcibíades. Não há consenso com qual dos dois personagens Plutarco iniciou sua escrita. Os fatos narrados na biografia de Coriolano precedem cronologicamente os descritos na vida de Alcibíades. Contudo, na produção plutarquiana como um todo, em muitos casos os gregos precedem os romanos na comparação⁶. Porém, para nossa reflexão, os marcos temporais não são tão importantes, pois visamos analisar o comportamento político dos dois personagens ao longo de suas carreiras e seu comprometimento com os

⁶ Sobre este assunto, a introdução da obra plutarquiana feita pelo tradutor para o espanhol da mesma, A. Pérez Jiménez (2006, p.11-56), pareceu-nos suficiente para a produção deste artigo.

negócios públicos, que lhes garantiram grande visibilidade e boa reputação nos respectivos contextos.

Plutarco e o Vocabulário Político Grego

De Lúcio Méstrio Plutarco, chegaram-nos várias obras. Seu próprio nome, misturando palavras de cunhos latino e helênico, solidifica a amálgama de propriedades culturais que marcou os indivíduos que viveram na parte oriental do território imperial administrado pelos romanos na passagem do primeiro para o segundo século d.C. Nascido na cidade de Queroneia, na região da Beócia, por volta de 46 d.C., foi sacerdote no templo de Apolo em Delfos, onde morreu por volta de 120 d.C. Como era comum entre os bem nascidos de sua época, viajou pela Península Balcânica, pela Ásia, pelo Egito e chegou a morar um tempo em Roma, onde teria aprendido um pouco de latim, a língua dos conquistadores. Teria recebido a cidadania em Delfos, em Atenas e em Roma, como era corriqueiro entre homens que atingiam certo prestígio elevado por seus feitos e\ou escritos. A acumulação de cidadanias indicava que suas obras circulavam bastante dentro do território imperial, pois a concessão da integração ao corpo cívico de uma *civitas* indicava não somente uma aquisição de direitos e deveres na cidade, mas também, e principalmente no período em questão, a obtenção de uma posição de destaque, de *status*, entre os outros cidadãos⁷. De seu *trianomina*, também podemos indicar que seu patrocinador em Roma foi o Cônsul e escritor Lúcio Méstrio Floro, de quem nosso autor passou a portar o nome de família. Como estrangeiro em Roma, ao adquirir a

⁷ Sobre a relação da concessão da cidadania com o mundo jurídico em Roma, bem como seu caráter de expansão de benefícios e deveres, mas também de prestígio, com vistas a uma integração de elementos, vide: DAL RI; DAL RI Jr., 2013, p.300-314.

cidadania romana, Plutarco passava a integrar uma das famílias latinas, cujo prestígio inclusive aumentava ao tê-lo como membro. Inge Mennen, no livro *Power and Status in the Roman Empire*, demonstra como, mesmo nos períodos mais complicados na condução do Império, as famílias da elite senatorial continuaram sendo fundamentais na escolha dos funcionários civis e militares. Os grandes estrategistas e os Governadores das províncias saíam do mesmo estrato social, mais educado, com acesso a livros, manuais técnicos⁸ e professores\pedagogos; muitos deles imersos na cultura grega e\ou vindos de um território administrado pelos romanos desde 146 a.C. (MENNEN, 2011, p. 79-81).

Como pensador de seu tempo, as obras de Plutarco refletem o imaginário greco-latino⁹ que havia sido construído desde a ocupação da *Achaia* em tempos republicanos. Como destaca Susan E. Alcock, no livro *Graecia Capta*, os gregos continuaram orgulhosos de serem gregos, mesmo após a conquista latina. Permaneceram produzindo em sua língua e a difundir suas ideias, mesmo estando sob a administração de um povo invasor (ALCOCK, 2000, p.3). Este brio pela “greicidade”, termo cunhado por Simon Swain¹⁰ (2003, p.28), na obra *Hellenism and Empire*,

⁸ Sabemos que muito do conhecimento adquirido pelos aristocratas romanos vinha da leitura de manuais técnicos produzidos por membros da própria aristocracia, por vezes em tempo do *otium cum dignitate*, ou seja, momentos de folga ou exílio nos quais se escreviam obras cuja intenção era recolher e\ou reproduzir conhecimento acerca de uma atividade técnica, como agricultura, pecuária, arquitetura, ou mesmo manobras militares. Sobre alguns tipos de prosa técnica implementada pelos latinos, vide: TREVIZAM, 2014. Já a respeito da importância da leitura e produção de manuais militares enquanto prosa pedagógica na formação dos generais, vide: CAMPBELL, 2002.

⁹ Por “greco-latino” esperamos identificar um imaginário político construído a partir de um vocabulário produzido tanto por noções gregas quanto por termos romanos. Fomos estimulados pela obra de Paul Veyne, *O Império Greco-Romano*, na qual o autor defende que as duas línguas, grego e latim, concorreram igualmente para a criação de uma identidade latina e permitiram o gerenciamento das províncias (VEYNE, 2009, p.79-127).

¹⁰ Swain também identifica a permanência de um orgulho entre os gregos, como Susan Alcock (2000), mesmo estando sob domínio administrativo dos romanos, que se

pode ser facilmente detectado na produção plutarquiana. O autor jacta-se de sua origem, de sua língua, de seus conhecimentos acumulados, e especificamente nas *Vidas Paralelas*, demonstra como todos os tipos humanos e de caráter, tanto positivos quanto negativos, germinaram em solo grego e em solo romano. Paul Veyne, no capítulo “A Identidade Grega contra e a favor de Roma: “colaboração” e vocação superior”, o quarto da obra intitulada *O Império Greco-Romano*, enfatiza que: “era possível, ao mesmo tempo, desprezar Roma, orgulhar-se de ser grego e apoiar a ordem imperial. Ser xenófobo, helênico patriota e “colaborador”. De fato, essa era a posição majoritária” (VEYNE, 2009, p.80). Para Clifford Ando, no livro *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, as elites provinciais, incluindo as helênicas, aderiram ao projeto expansionista latino como forma de garantirem seu poder político e econômico no gerenciamento das províncias (ANDO, 2000, p.11-12). Roma fornecia a segurança necessária para a manutenção do *status quo* e da abundância, pelo estabelecimento da concórdia. Relembremos que Plutarco pertencia à elite da Beócia, desempenhando inclusive papel relevante de diplomacia junto aos latinos.

A opção narrativa de emparelhar e comparar grandes figuras históricas, que auxiliaram na construção de suas sociedades, dispendo

perceberia em muitas de suas obras, que destacariam a permanência de uma identidade helênica específica, que o autor denomina de “Greekness”, que traduzimos por “greicidade”, isto é, a fundamentação e a relevância de uma identidade grega mesmo em solo conquistado por povo invasor. A elite romana, por sua vez, teria se apropriado do uso da língua grega como forma de distinção social. Desde a formação dos reinos helenísticos, no Oriente, o grego tornou-se a língua da administração territorial, mesmo em período romano. Entre os autores que teriam reforçado esta greicidade estariam Plutarco, Políbio, Dion Cássio, entre outros, que mantiveram a língua pátria em seus escritos (SWAIN, 2003, p.17-29).

gregos e latinos lado a lado no relato, permitiu a Plutarco demonstrar cabalmente como a natureza humana, em sua essência, repete-se em terrenos alimentados por culturas diversas. Os sentimentos e as condutas se efetivaram de igual maneira, mesmo com aspectos culturais diferentes alimentando os comportamentos. Virtudes e vícios comuns são identificados, ressaltados e usados na narrativa como exemplos a serem estimulados e\ ou evitados, a partir de noções políticas, éticas e morais. Iluminando o que há de mais comezinho nas ações humanas, os escritos de Plutarco permanecem atuais. Chegaram-nos vinte e três pares de vidas comparadas e quatro biografias sem par (Artaxerxes, Arato, Oton e Galba), nas quais se ressalta o paralelo possível entre a aparência física e o caráter moral dos homens. Como se a feiura e\ou a beleza externas do corpo expusessem aos olhos curiosos a disposição interna dos retratados. Tal ferramenta retórica e estilística acabou também inundando a biografia latina, como a leitura de *As Vidas dos Doze Césares* de Suetônio demonstra¹¹.

Este caráter moralista de julgamento das condutas humanas invade principalmente os setenta e oito tratados\ensaios\discursos que Plutarco legou à contemporaneidade, que formaram a *Moralia*, cujo título da coletânea pode ser traduzido\descrito como matérias relativas a costumes e a assuntos morais. Como “moralista”, ou seja, observador, identificador e juiz das ações humanas, exemplares ou não, o autor torna-se também um pedagogo, ao estimular de forma propedêutica a implementação de certos comportamentos sociais em detrimento de outros aos seus leitores\ouvintes. Nas *Vidas Paralelas*, é perceptível como o relato de fatos históricos é diminuído em prol de se estabelecer mais

¹¹ A utilização deste recurso estilístico, ou seja, vincular a aparência externa ao caráter interno, já foi bastante estudada em obras modernas, como no livro de Arnaldo Momigliano (1993), intitulado *The Development of Greek Biography*.

espaço narrativo para a apresentação dos sentimentos e das virtudes que impulsionaram a conduta humana em determinado sentido. E é nesta acepção que nos propomos a analisar como a ambição individual, expressa por dois personagens históricos tão relevantes como Coriolano e Alcibíades, é apresentada por Plutarco como motor para o declínio de seus prestígios frente aos olhos e aos interesses de suas respectivas comunidades cívicas.

A Ambição Individual e o Interesse Coletivo

Mariano Nava Contreras, no artigo “Alcibíades o la Universalidad de la Ambición”, comenta que:

Se Platão é o doxógrafo de Alcibíades jovem, Tucídides o é do Alcibíades maduro, o que incursiona de maneira terrível e violenta na vida política ateniense. [...] Agora se trata da direção da *polis*. Assim, todos os traços políticos de Alcibíades cobram importância no marco da ação pública, e mostram quão vulneráveis são as democracias, quão pouco confiável pode ser a blindagem de suas instituições ante as pretensões dos demagogos (NAVA CONTRERAS, 2006, p.6).

As ações de Alcibíades de Atenas aparecem descritas em inúmeros documentos, latinos e gregos, como nas obras de Plutarco, Cornélio Nepote, Diodoro Sículo, Platão, Tucídides, Xenofonte, Aristófanes, Andócides, Isócrates e Lísias. Referência à sua beleza lendária e à sua verve oratória, dois elementos fundamentais na prática tanto da sedução política quanto da amorosa, repetem-se em várias obras antigas. Jacqueline de Romilly, no livro *Alcibiade ou les Dangers de l’Ambition*, enfatiza estes aspectos de comportamento inato e aprendizagem social como partes formadoras do caráter do personagem, modelo de ambição desmesurada e perigosa para os caminhos da pátria (ROMILLY, 2019, p.68). Esta historiadora já enfatizava em sua obra a dificuldade de definir limites aceitáveis entre as pulsões

individuais e os interesses coletivos, principalmente no interior de uma cultura política que estimulava a conquista de prestígio como arma para aquisição de cargos públicos. O poder de comando costuma cegar os limites do bom senso de alguns homens públicos, tanto no mundo antigo quanto na contemporaneidade. A autoridade era construída por meio do prestígio e da fama formados na execução de tarefas comunitárias. Desta forma, é sempre aos olhos do outro que a liderança se estabelece.

David García Pérez, no artigo “Retórica y Política en torno a Alcibíades”, defende que o ateniense soube usar todos os artifícios que possuía em busca de poder político. Seu nascimento vinculado à família dos Alcmeônidas, a coragem de seu pai morto em combate, sua educação primorosa, sua beleza física. Em torno de sua figura controversa construíram-se argumentos deliberativos e judiciais, mas o mais importante é que todos os relatos se solidificaram sobre sua *persona*, ou seja, sobre suas características físicas e mentais (GARCÍA PÉREZ, 2009, p.41). No relato plutarquiano, Alcibíades tem sua ascendência remontada a Eurísaces, filho do herói Ajax. Nascido de Dinômaca, filha de Mégacles, e de Clínia, que morreu cedo ao pelejar contra os Beócios, no intuito de proteger sua pátria, deixando Péricles e Arífron como seus tutores, e Sócrates como seu professor (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 1.1-3), Alcibíades teve acesso a todas as oportunidades de se converter num excepcional e valoroso cidadão. Grande orador, tinha um pequeno defeito de pronúncia (trocava o “r” pelo “l”, num singelo problema fonético que hoje denominamos dislalia), mas que parecia nele “acrescentar-lhe encanto” (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 1.6), ou seja, mesmo seus defeitos ganhavam certa graça ao olhar de seus contemporâneos. Contudo, seu caráter instável e inconsequente, a

expressão pública de suas violentas paixões e a ambição e a ânsia de preponderar sobre os outros atenienses (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 2.1), acabou por determinar sua sorte, isto porque, ao se destacar em demasia, pesou sobre si a pecha da tirania.

O vocábulo tirania na Antiguidade grega reveste-se de um significado um pouco diverso do empregado atualmente, que ressalta um poder autocrático e desmesurado, capaz de trazer os piores castigos para a coletividade por ele dominada, como a falta de liberdade e de igualdade. Entretanto, no mundo antigo, como destaca Mariana Figueiredo Virgolino:

A tirania foi um fenômeno que marcou profundamente o pensamento político ateniense durante o período clássico, sendo vista por Aristóteles e Platão como uma forma de governo na qual não haveria a observância da justiça (*diké*) (ARISTÓTELES. *Política*, 1287b-1288a; PLATÃO. *República*, 8.566d-67d) e por muitos helenistas como um regime de transição entre a dominação política aristocrática e a democracia. Contudo, ao contemplarmos as tiranias fora da Grécia balcânica, percebemos que essa forma de governo foi uma solução buscada por diversas *póleis* tanto no arcaísmo quanto no classicismo, especialmente na Sicília e na Magna Grécia (VIRGOLINO, 2018, p.11).

A mesma preocupação com o estabelecimento da tirania verificamos na edificação da figura de Coriolano, também político e general, isto é, possuidor de carreira nos negócios civis e militares. O romano viveu no quinto século a.C. e sua vida transita livremente entre a lenda e a história, rememorando que tais diferenças narrativas não se sustentavam no imaginário político latino (SALMON, 1930, p.137). Além dos escritos plutarquianos, podemos encontrar referências à sua existência e aos seus feitos nas obras de Cícero, Tito Lívio, Dionísio de Halicarnasso, Aulo Gélio, Eutrópio, Valério Máximo, Ampélio, Floro, Aurélio Victor e Dion Cássio. Nas *Vidas Paralelas*, Coriolano foi formatado para

ser a dupla perfeita para a comparação entre personagens gregos e romanos: possuidor de ambição, ira, desejo de vingança, atos de traição e traços de tirania. Da casa patrícia dos Márcios, em Roma, órfão de pai, foi educado pela mãe viúva (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 1.1-2). Como enfatiza Plutarco:

Se, por um lado, a força e o vigor de seu espírito livre o levaram a grandes iniciativas e nobres ações, por outro, a cólera excessiva e a ambição inflexível fizeram dele alguém com quem era difícil lidar e que se mostrava pouco sociável. Ainda que a sua indiferença para com os prazeres, os sofrimentos e as riquezas fosse admirada, chamando-se a isso moderação (*sophrosyne*), justiça (*dikaiosyne*) e coragem (*andreia*), detestavam a arrogância e a ingratidão que ele mostrava nas relações com seus concidadãos, pois eram próprias de um oligarca (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 1.4).

O Coriolano plutarquiano também mistura qualidades e imperfeições de caráter. Como Alcibíades, transitou no limiar do desejo mais puro por pertencimento e prestígio e o mais perigoso ato impulsivo e sem reflexão, devido à cólera, que o levou a se aproximar de inimigos estrangeiros e de colocar a pátria em tribulação. Como um integrante do corpo cívico seria capaz de trazer tantos dissabores e preocupações para incontáveis concidadãos?

Exercitando a Ambição Individual

Segundo Marcela Mandiola, no artigo "Ambición", a ambição sustenta e legitima, em muitas oportunidades, práticas individuais e grupais. Ela é responsável por promover condutas e ações que, por vezes, podem redundar em efeitos prejudiciais para a sociedade onde são efetivadas. Inclusive é difícil se definir de forma peremptória o significado do termo "ambição", visto que a mesma se expressa a despesa dos demais cidadãos. Pode ser motor de competência tanto quanto desejo ardente de conseguir algo, especialmente poder, riquezas, dignidade ou

fama. Baseia-se em pilares como voracidade e ansiedade na perseguição de algo, uma certa urgência na obtenção do bem material ou imaterial desejado, e transita entre categoria vital para o bem-estar social e o campo das condutas antiéticas ou imorais. Indubitavelmente, expressa-se no terreno do desejo. Trata-se do desenvolvimento de competências para se adquirir o desejado. Detecta-se no ser ambicioso a sensação de necessidade premente. Deste modo, a ambição se expressa na escassez de recursos físicos e abstratos, ocasionando a incapacidade de saciar-se com o que já possui (MANDIOLA, 2017, p.8-9). Prestígio e fama são recursos limitados, já que se todos possuem em igual grau, ninguém se destaca a ponto de obter uma liderança sobre os demais. Por isso, o capital político depende que alguns percam prestígio para que outros possam incrementar o que já detém. A falta absoluta de ambição torna os seres imóveis, improdutivos, desinteressantes no tecido social. Entretanto, o excesso de ambição promove conflitos intestinos, que podem chegar ao nível de uma *stásis*, e romper o pacto de solidariedade que marca a nível primário qualquer constituição comunitária e coletiva.

Carlin A. Barton, no livro *Roman Honor*, aponta que, entre os romanos, estabeleceu-se uma relação intrínseca entre desejo e comportamento social, que estimulou a competição entre os cidadãos. A busca da glória e do reconhecimento também implicava na geração de um potente senso de vergonha quando o objetivo inicial não era alcançado. Mormente na passagem da República para o Principado, enquanto forma de governo imperial, com o horror ao retorno da guerra civil e o temor do estabelecimento vitalício da autocracia, incrementou-se o estímulo às diferenciações de *status* e de gênero. Para a autora, a honra latina era um “sistema homeostático”, no qual o corpo seria

responsável por balancear a vida emocional (BARTON, 2001, p.202). Por intermédio da prática de súplicas, confissões, cerimônias religiosas e mágicas, entre outras possibilidades de expressão da culpa e do anseio, os romanos remediavam suas derrotas e tentavam equilibrar honra com vergonha, pudor e desonra. Na esfera da desonra (ou como denomina Barton: “na economia da vergonha”) (BARTON, 2001, p.201), destacavam-se os atos de suicídio, autoexílio e vingança. Os dois primeiros causavam situações vexatórias principalmente ao envergonhado e aos membros de sua família, mas a opção pelo terceiro elemento poderia trazer certamente inquietações para toda cidade. É o que notamos na narrativa plutarquiana concernente a Alcibíades e Coriolano. O ateniense opta pelo autoexílio, inicialmente entre os inimigos espartanos:

Alcibíades foi condenado à revelia, os seus bens foram confiscados e ficou ainda decidido que seria amaldiçoado por todos os sacerdotes e sacerdotisas. [...]. No momento em que foram pronunciadas tais decisões e tão pesada condenação, Alcibíades encontrava-se em Argos; é que, mal escapou de Túrios, dirigiu-se para o Peloponeso. No entanto, como receava os seus inimigos e uma vez que tinha renunciado de todo à sua pátria, mandou intermediários aos espartanos solicitando que estes lhe garantissem imunidade e lhe dessem a sua confiança. Assim, ele poderia prestar-lhes favores e serviços mais relevantes que os danos que lhes havia causado no tempo em que contra eles combatera (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 22.5 e 23.1).

A escolha pelo autoexílio entre os inimigos leva Alcibíades a colaborar com os espartanos, fornecendo conselhos certos em termos de estratégia, visto que havia sido um estrategista muito habilidoso, e mesmo lutando ao lado dos generais da Lacedemônia, e “não parava de causar danos a Atenas” (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 24.1). Neste caso, a opção pelo autoexílio carregou mazelas para o desterrado e sua família bem como para toda sua comunidade. Todavia, na visão plutarquiana, um homem não consegue alterar seu caráter inato, mesmo

em solo cultural diverso. Mesmo se adaptando aos costumes e aos modos de vida lacônios, praticando exercícios físicos e sendo sóbrio e austero, por viver, como estrangeiro que era, no Palácio das famílias reais dos Ágidas e dos Euripôntidas, acabou por seduzir a esposa do rei Ágis, Timeia, em quem produziu um filho (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 23.1-7). Tal ocorrência, acrescida da inveja que despertava entre os generais espartanos, levou-o a ter que se abrigar sob a proteção de Tissafernes, sátrapa do rei persa (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 24.1). Assim, passou da acolhida de um inimigo para outro, continuando a explorar suas habilidades militares em detrimento dos atenienses. Contudo, o golpe oligárquico ocorrido em Atenas, em 411 a.C., permitiu que Alcibíades fosse renomeado estrategista e chamado de volta à pátria. Não querendo retornar como traidor, ocupou-se em realizar grandes vitórias bélicas em nome dos atenienses. Destarte:

Tal êxito encheu-o de orgulho e empolgou de tal modo o seu exército que este se convenceu que era imbatível e invencível enquanto o fivesse como estrategista. Além disso, ganhou a adesão incondicional do povo humilde e dos pobres, a ponto de estes desejarem ardentemente tê-lo como tirano. [...] O que ele mesmo pensava sobre a tirania não é claro. Porém, os cidadãos mais poderosos foram tomados de receios e apressaram a sua partida, concedendo-lhe tudo o que ele havia exigido e os companheiros que ele desejava. [...] Se alguém se converteu em vítima de seu próprio renome, esta pessoa foi Alcibíades. É que, por se ter tornado grande a fama da sua audácia e inteligência por via dos êxitos alcançados, no momento em que falhava em alguma iniciativa, ficava no ar a suspeita sobre a sua falta de empenho, pois ninguém acreditava trata-se de insucesso por incapacidade (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 34.1 e 35.1).

Recordemos que todo este processo se iniciou quando Alcibíades provocou o rompimento do tratado promovido com os Lacedemônios, chamado de “paz de Nícias”¹², responsável por suspender as ações bélicas da Guerra do Peloponeso. Nas palavras plutarquianas, Alcibíades:

Tinha abertas diante de si as portas principais de acesso à carreira política, graças à sua linhagem, à sua fortuna, à bravura demonstrada em combate e ao grande número de amigos e parentes, mas por nada tinha ele mais apreço do que por impor a sua autoridade sobre a multidão a partir do poder da sedução da sua palavra. [...] A maioria chamava esta paz de “a paz de Nícias”. Tudo isso provocava em Alcibíades um desmedido desgosto e a sua inveja levou-o a projetar uma violação do tratado (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 10.3 e 14.2).

Alcibíades fez votar na Assembleia o retorno das atividades militares, mas antes de sua partida para a Sicília, foi implicado na mutilação dos Hermes por seus inimigos (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 18.4 e 19.1). Sentindo-se desprestigiado, o estrategista embarcou em sua missão inicial, mas frente à ordem de retorno para a efetivação do julgamento, e sua posterior condenação à revelia, tendo seus bens confiscados, o general optou por se recolher entre os espartanos, solicitando-lhes acolhimento e imunidade (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 20.1, 22.5 e 23.1).

Almejando retornar ao convívio ateniense, após a estadia entre os persas, Alcibíades fugiu para Clazômenas, cidade da Lídia, situada na costa sul do golfo de Esmirna, que integrava a Liga de Delos (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 28.1). No rápido retorno a Atenas, foi recebido por parentes e “ganhou a adesão incondicional do povo humilde e dos

¹² Tratado celebrado em 421 a.C., deveria estabelecer a paz entre Atenas e Esparta por cinquenta anos, além de promover a troca de prisioneiros. Todavia, Alcibíades incentivou que fosse rompido apenas seis anos e dez meses após sua assinatura.

pobres, a ponto de estes desejarem tê-lo como tirano" (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 34.7). Este clamor popular teria despertado a inveja e a atenção de outros líderes atenienses, que passaram mais uma vez a ver o estrategista como um perigo à condução dos negócios públicos, permitindo que Plutarco exclamasse: "Parece que, se alguém se converteu em vítima de seu próprio renome, esta pessoa foi Alcibíades" (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 35.3). Faltando-lhe dinheiro para a manutenção de suas tropas, o general partiu para a Cária. Sua ausência em campo de batalha permitiu derrotas horrendas aos atenienses, que lhe retiraram o cargo de estrategista, fazendo-lhe, assim, uma grande desfeita. Reunindo um grupo de mercenários, Alcibíades passou a combater os trácios, mais em nome pessoal do que em prol de sua pátria. Este rompante de ambição individualizada, em que seu prestígio e sua fama lhe importaram mais do que a segurança de seus concidadãos, lhe outorgaram a desconfiança dos atenienses. Transferindo-se para a Bitínia, Alcibíades acabou sendo assassinado por dardos e flechas, num complô armado, possivelmente¹³, por lideranças espartanas e persas, que haviam ateado fogo a sua casa na Frígia. Sucumbiu nos braços da hetaira Timandra, com quem estava vivendo (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 35.1-6, 36.5, 37.6 e 39.4-8).

Já o general romano escolheu imediatamente a vingança, criando um autoexílio como ferramenta de retaliação, ligando-se aos rivais volscos na luta contra seu próprio povo. Segundo Plutarco, desde a infância, Coriolano era "mais apaixonado do que outros pelos desafios

¹³ O próprio Plutarco fornece outra versão para o assassinato de Alcibíades, vinculando-o à sedução de uma jovem, cujos irmãos teriam punido o agravante com o ateamento de fogo à casa e o sucessivo abatimento do mesmo (PLUTARCO. *Vida de Alcibíades*, 39.9). O que é fundamental é perceber que o general ateniense não perdeu seu caráter sedutor e transgressor de normas, que o impulsionou a realizar grandes feitos, mas também a engendrar imensas temeridades no relato plutarquiano.

bélicos" (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 2.1), manejando armas com extrema habilidade. Possuidor de inesgotável força física, participou de inúmeras campanhas militares durante a Realeza (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 2.2 e 3.1). No início, a honra era o seu objetivo:

Não houve uma batalha da qual ele regressasse sem uma coroa ou um outro prêmio honroso. Enquanto para outros a meta a alcançar era a excelência, para ele a meta era a alegria da mãe. Esta, quando o via coroadado ou ouvia os aplausos que lhe dirigiam, abraçava-o e chorava de alegria, o que ele considerava o maior valor e o enchia de felicidade. [...] Não se cansava de agradar e honrar Volúmnia¹⁴, tendo inclusive se casado de acordo com os desejos e vontade dela. E continuou a viver na casa da mãe até mesmo quando teve filhos (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 4.4-7).

A ausência da figura paterna e o desenvolvimento agudo do amor filial parecem ter moldado o caráter do general romano. "Ele já tinha atingido grande reputação e valor na cidade, graças à sua excelência, quando o Senado (*Boulé*), ao defender os ricos, entrou em desacordo com o povo, que se sentia vítima dos usurários" (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 5.1). Buscando evitar a guerra civil, os senadores passaram a atender os clamores da plebe, diminuindo impostos e preços. Tal fato, teria desagradado Coriolano:

Os distúrbios do povo não passaram despercebidos aos inimigos, que se lançaram contra a cidade, incendiando-a. [...] Alguns pensavam que se devia fazer concessões aos pobres e suavizar a excessiva austeridade da lei; outros opunham-se a isso. Entre estes estava Márcio¹⁵, que não dava grande valor ao dinheiro e que considerava que, se houvesse prudência, se deveria acabar e pôr fim ao que entendia ser um princípio e tentativa de insolência e audácia da multidão, ao revoltar-se contra as leis. [...] Márcio, a quem não agradava a força que o povo ganhava por concessão da aristocracia e ao ver o mesmo sentimento em muitos outros patrícios, apelava para que não

¹⁴ Em outros autores, o nome da mãe de Coriolano parece ser Vetúria e não Volúmnia, como aparece em Plutarco. Vide, por exemplo: DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades Romanas*, 8.39.4.

¹⁵ O nome de Coriolano era Gaio Márcio. Foi posteriormente acrescentado do título de Coriolano, após grande vitória contra os Coríolos (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 11.1).

cedessem ao povo nos combates pela pátria, mas que se mostrassem diferentes, pela superioridade em virtude e não em poder (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 5.3-4 e 7.4).

Coriolano, “que por esta altura se sentia orgulhoso e se achava importante por se sentir admirado pelos poderosos, decidiu publicamente ficar à frente da oposição aos chefes populares” (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 13.4). Todavia, ao disputar o consulado, não foi eleito na Assembleia Centuriata. A desonra, a ira e a solidão o inundaram (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 15.4-5). Transtornado pela cólera, acabou condenado à morte pelos tribunos da plebe (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 18.3), sem julgamento, usando-se a acusação de tirania (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 20.2). Partiu, então, de sua pátria, levando consigo três ou quatro clientes, encontrando acolhida na cidade de Âncio, onde habitava um dos mais importantes líderes volscos, Tulo Átio, possuidor de grande riqueza, coragem e linhagem (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 22.1). Assim, ao reconhecer um igual em prestígio, Coriolano ofereceu seus serviços ao inimigo, com amplo desejo de vingança (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 23.6). Liderou grandes campanhas contra os romanos, garantindo glória ao seu nome em toda Península Itálica (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 29.1). Em Roma, os patrícios se dividiram e a plebe temerosa solicitou a anulação do castigo imposto a Coriolano (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 29.3).

Chegando às portas de Roma, lhe enviaram uma embaixada, para lembrar sua posição híbrida, sendo ao mesmo tempo cidadão romano e general dos volscos. Os embaixadores foram rechaçados. Os romanos, então, lhe enviaram um grupo de sacerdotes, esperando contar com sua *pietas*¹⁶. Contudo, foi o terceiro grupo enviado que surtiu efeito. Foram ao encontro do general sua mãe e sua esposa, Vergília,

¹⁶ A noção latina de *pietas* garantia ao seu possuidor o amor à família e à pátria, bem como a boa condução dos negócios privados e públicos (PEREIRA, 2012, p.48).

além de seus filhos. De acordo com Plutarco, Coriolano “acabou por se submeter à emoção” (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 34.3). Decidiu romper o autoexílio e a vingança iminente, controlou a ira e fez os volscos levantarem acampamento (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 37.1). Regressando a Âncio, teve que enfrentar Tulo, que cobrou sua *fides*, ou seja, sua lealdade ao juramento anterior de passar a defender os interesses volscos em detrimento daqueles promovidos por sua pátria (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 38.5). “Com medo de se tornar um homem comum” (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 39.2), Coriolano se predispôs a continuar a lutar ao lado dos volscos contra outros inimigos que não os romanos, mas a multidão volsca, considerando-o um traidor e tirano, caiu sobre ele e o assassinou (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 39.7-8). “Quando os romanos souberam da sua morte, não a assinalaram nem com honras nem com ira contra ele, mas, a pedido das mulheres, permitiram-lhes o luto por dez meses, como era hábito elas guardarem por um filho ou por um irmão” (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 39.10). Tulo, por sua vez, acabou perecendo em batalha contra os romanos (PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 39.12).

A base do estabelecimento da honra na esfera pública (*timé* no vocabulário grego, *honor* no vocabulário latino) se conforma num sistema de pensamento e emoção (LENDON, 2005, p.30-106). É uma sensação que se consolida na disciplina e na obediência, regulada pela lealdade (*fides\afosíodi*) e pela virtude (*virtus\areté*). A ausência de algum destes elementos na construção do caráter de um cidadão aristocrático, isto é, que tenha acesso a determinado quinhão de poder, pode levar ao desastre de toda a coletividade. Os magistrados deveriam apresentar motivação, habilidades e responsabilidade na condução dos negócios públicos. O medo, a falta de competência, a soberba e a

cólera\ira poderiam nublar a mente do líder em momentos decisivos e torná-lo inoperante, causando desastres de proporções inimagináveis.

Podemos perceber como os dois magistrados, cada um a seu tempo, se tornaram um perigo para sua pátria. Ao reagir de forma irada aos desprestígios e desonras sofridos, ambos procuraram a proximidade com os antagonistas. Considerados inimigos eles próprios de seus concidadãos, se refugiaram entre os adversários, buscando uma vingança pessoal que colocava em temor a coletividade. A ambição individual que lhes fornecera combustível para a glória também foi o móvel para a catástrofe e o aniquilamento.

Considerações Finais

Assim, analisamos como os dois personagens, retratados por Plutarco nas *Vidas Paralelas*, cruzaram alguns limites de sua ambição e foram punidos por isso. O medo de se tornar invisível aos olhos públicos gerou a cólera, sentimento capaz de destruir o ambiente social. A desonra fez com que ambos se autoexilassem e procurassem a vingança próximos a povos inimigos, mas sempre buscando a glória, o reconhecimento, a observação do outro. Suas atuações vitoriosas em contendas garantiam aos concidadãos que se tratavam de seres protegidos pelas divindades e instruídos nas melhores e mais eficazes técnicas de combate. Ao serem vistos do outro lado das muralhas, tornavam-se tormentos eficazes. Eram objetos de admiração tanto num lado do campo de batalha quanto no outro. O lado por eles ocupado e defendido já partia de um ponto superior, ao reverenciar entre suas hostes um indivíduo reconhecido como *Felix*. Foi o que aconteceu entre os helenos, quando viram Pátroclo, na *Ilíada* (canto 23.54), vestido com a panóplia de Aquiles, e de imaginar que o herói, quase indestrutível, estava entre eles novamente, tendo arrefecido sua ira. Lutava-se melhor

e com mais confiança quando se cria estar ao lado do invencível. A vitória certa parecia mais próxima.

As perguntas que enunciamos no início deste artigo merecem respostas, após a análise destes excertos plutarquianos. Observamos que os antigos definiram limites para a expressão da ambição individual humana. Ela deveria servir para o bem da pátria, permitindo que os líderes construíssem seu poder de comando. A autoridade se baseava no reconhecimento comunitário. Nenhum homem público se tornava líder sem ambição, mas ela não poderia ferir as privações da comunidade. O interesse individual deveria se curvar às necessidades coletivas. Ao refletir sobre a ética de seu tempo, a partir da confluência de paradigmas culturais gregos e romanos, Plutarco, ele mesmo político e sacerdote, forneceu caminhos para um líder se manter disciplinado e atado ao bem público: manter como intenção primordial das ações empreendidas o interesse coletivo, controlar as ambições individuais e possuir boa formação intelectual, educação e família, setores vistos como fundamentais na constituição do caráter do homem público, na concepção plutarquiana.

Portanto, nenhum sentimento ou valor deveria ser expresso sem limites. A arrogância poderia ser confundida com a glória. A fama absoluta poderia se converter em soberba. Na esfera política, os magistrados poderiam sofrer agravos, e, lembremos, a honra se construía e se destruía no espaço da cidade. O poder se expressa na autoridade reconhecida pelos outros, ou seja, naqueles que se submetem à liderança em prol de um bem maior que a soma dos interesses individuais. A convivência social é muitas vezes conflitiva, mas a definição de campos de atuação e de papéis sociais deveria impor a harmonia no convívio compartilhado. A pior punição poderia advir do medo de

Coriolano de “se tornar um homem comum”. Quanta sabedoria nesta máxima plutarquiana. O fim do reconhecimento coletivo geraria a solidão e a invisibilidade social, isto é, a antítese da fama e da glória, que moviam os homens públicos na Antiguidade, e muitas vezes na atualidade.

Documentação

APIANO. *Le Guerre di Mitridate*. Trad. Attilio Mastrocinque. Roma: Mondadori, 1999.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *The Roman Antiquities*. Trad. Earnest Cary. London: Sophron, 2017.

HESIÓDO. *A Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2022.

_____. *A Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2000.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Trad. Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.

_____. *Les Vies Parallèles: Alcebiade-Coriolan*. Trad. Robert Flacelière e Emile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

_____. *Lives*. Trad. Brian Perrin. London: Harvard University Press, 1968.

_____. *Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Trad. Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. *Vidas Paralelas*. Trad. A. Pérez Jiménez e Pablo Ortiz. Madrid: Gredos, 2006.

SUETÔNIO. *The Twelve Caesars*. Trad. Robert Graves. London: Penguin, 2007.

Bibliografia

ALCOCK, Susan E. *Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece*. Cambridge: University Press, 2000.

ANDO, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2000.

BARTON, Carlin A. *Roman Honor: The Fire in the Bones*. Berkeley: University of California Press, 2001

CAMPBELL, Brian. *Warfare and Society in Imperial Rome (31 BC- AD 280)*. London: Routledge, 2002.

DAL RI, Luciene; DAL RI Jr., Arno. Cidadãos e Latinos na Experiência Jurídica da Roma Antiga: Novas Possibilidades para um Modelo de Inclusão. *Novos Estudos Jurídicos*. Itajaí, v.18, n. 2, p.300-314, 2013.

GARCÍA PÉREZ, David. Retórica y Política en torno a Alcibíades. *Nova Tellus*. Cidade do México, v.27, n.1, p.41-58, 2009.

FLACELIÈRE, Robert, CHAMBRY, Emile; JUNEUX, Marcel. Introduction. In: PLUTARQUE. *Les Vies Parallèles*. Paris: Les Belles Lettres, 1999, p.9-55.

GOLDSWORTHY, Adrian Caesar. London: Yale University Press, 2008.

LONDON, John E. *Empire of Honour*. Oxford: University Press, 2005.

MANDIOLA, Marcela. Ambición. *Gestión y Tendencias*. Santiago, v.1, p.7-11, 2017.

MENNEN, Inge. *Power and Status in the Roman Empire (AD 193-284)*. Boston: Brill, 2011.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *The Development of Greek Biography*. London: Harvard University Press, 1993.

NAVA CONTRERAS, Mariano. Alcibíades o la Universalidad de la Ambición. *Praesentia*. Caracas, v.7, p.1-10, 2006.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. ROMILLY, Jacqueline de. *Alcibiade ou les Dangers de l'Ambition*. Paris: Tallandier, 2019.

SALMON, Edward T. Historical Elements in the Story of Coriolanus. *Classical Quarterly*, London, v.24, n.2, p. 125-140, 1930.

SIFUENTES, Jesse. A Autoridade na Antiga Roma: *Auctoritas, Potestas, Imperium* e o *Paterfamilias*. Trad. Ricardo Albuquerque. *World History Encyclopedia*. <https://www.worldhistory.org/trans/pt/2-1472/a-autoridade-na-antiga-roma-auctoritas-potestas-im/>. Data de acesso: 5 de março de 2024.

SWAIN, Simon. *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World (AD 50-250)*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

TREVIZAM, Matheus. *Prosa Técnica: Catão, Varrão, Vitruvius e Columela*. Campinas: Ed. Unicamp, 2014.

VEYNE, Paul. *O Império Greco-Romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

VIRGOLINO, Mariana Figueiredo. Tirania e Gênero na Grécia Antiga: uma Análise sobre Aristodemo de Cumae, o Efeminado. *Hélade*. Niterói, v.11, p.10-31, 2018.

A AGÊNCIA DAS ESTATUETAS DE SERÁPIS: INVESTIGANDO A EXPRESSÃO RELIGIOSA NA CULTURA MATERIAL DO EGITO SOB DOMINAÇÃO GRECO-ROMANA THE AGENCY OF SERAPIS FIGURINES: INVESTIGATING RELIGIOUS EXPRESSION IN THE MATERIAL CULTURE OF EGYPT UNDER GRECO- ROMAN DOMINATION

Danillo Melo da Fonseca¹⁷

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumo: Neste artigo, analisaremos estatuetas de Serápis através da perspectiva teórica do *emaranhamento*, de Ian Hodder (2012), que destaca a agência da cultura material e suas complexas interações tanto com outros objetos quanto com os seres humanos. Tais figuras eram principalmente utilizadas em rituais domésticos e em práticas religiosas privadas.

Palavras-chave: Agência. Cultura Material. Egito Greco-Romano. Serápis. Terracota.

Abstract: In this article, we will explore various representations of Serapis through Ian Hodder's (2012) theoretical perspective of *entanglement*, which emphasizes the agency of material culture and its complex interactions with both other objects and humans. These figures were primarily used in domestic rituals and private religious practices.

Keywords: Agency. Greco-Roman Egypt. Material Culture. Serapis. Terracotta.

Introdução

Durante o século VII a.C., quando colonos militares gregos se depararam com os cultos egípcios, eles mostraram um interesse especial por rituais que poderiam ser facilmente conectados às suas próprias práticas religiosas (BOMMAS, 2012, p. 422). O deus Ápis, uma divindade

¹⁷ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Orientadora: Dra. Marcia Severina Vasques. Email: danillo.fonseca.129@ufrn.edu.br. Identificador ORCID: 0009-0005-7282-8389

venerada em todo o Egito, tinha um centro de culto em Mênfis, a antiga capital. Representado como um touro e associado à realeza e ao poder, o culto de Ápis focava em um touro sagrado. Enterros desses touros já são registrados no reinado de Amenhotep III, e galerias subterrâneas para esses enterros começaram a ser construídas durante o reinado de Ramessés II em Saqqara.

O *Serapeum* de Mênfis foi erguido na 26ª dinastia, e, na 30ª dinastia, 134 esfinges adornavam a via processional do *Serapeum*. Em lugares como esse, os colonos gregos podiam ter seus sonhos interpretados e o futuro previsto nos templos dedicados à divindade conjunta Ápis-Osiris, seja por crianças, sacerdotes ou intérpretes profissionais. Segundo Martin Bommas (2012, p. 422), essa prática abriu caminho para um novo deus: a palavra egípcia para “predizer” é “ser”; assim, Ser-Ápis é um “Ápis preditivo”, apesar das interpretações gregas posteriores como Osor-Hapi, Osirápis ou Osiris-Ápis. Embora o desenvolvimento posterior de Serápis além desses oráculos do Período Tardio seja incerto, é provável que os primeiros Ptolomeus tenham visto Serápis como uma fonte ideal para criar um deus dinástico com raízes gregas.

Devido à presença marcante de Ísis em Alexandria, especialmente nas áreas portuárias e em Racótis, onde havia uma grande concentração de egípcios, uma das conquistas teológicas significativas da época foi estabelecer Serápis como o consorte de Ísis (BOMMAS, 2012, p. 422). Essa união criou uma díade que combinava elementos egípcios e gregos. Serápis, sendo uma divindade sem um mito próprio, se mostrou o parceiro ideal para Ísis, intensificando sua transformação de uma deusa egípcia para uma deusa com atributos gregos. Ambos foram adorados no *Serapeum* de Alexandria, e foi a partir dessa cidade que o culto de Ísis e Serápis se difundiu para o Egeu nos séculos IV-III a.C.

A alegada criação de Serápis é um dos eventos mais intrigantes, enigmáticos e disputados da história religiosa do Egito tardio. Desde cedo, essa história foi envolvida por lendas, o que resultou em diferentes versões oferecidas pelos autores antigos. A mais amplamente aceita é a relatada por Tácito e Plutarco. Segundo eles, em um sonho, um deus, identificado como Júpiter do submundo (Iovis Ditis) por Tácito ou Plutão por Plutarco, ordena a Ptolomeu I que recupere sua estátua em Sínope, no Mar Negro, e a leve para Alexandria.

Além disso, Plutarco (*De Iside et Osiride*, 28) detalha a criação de Serápis, mencionando seu conselheiro Timóteo, descrito como “o exegeta”, ou seja, alguém com a capacidade de ler e interpretar corretamente a palavra divina. No entanto, Plutarco não especifica qual palavra ou culto Timóteo estava envolvido. Tácito, em contrapartida, oferece mais detalhes no livro IV das *Histórias*, 83:

como tinham pouco conhecimento do Ponto e das realidades estrangeiras, decidiu perguntar ao ateniense Timóteo, da linhagem dos Eumólpidas, a quem chamara como sumo sacerdote dos ritos de elêusis, qual religião era aquela e qual deus era aquele. Timóteo, depois de perguntar aos que tinham viajado pelo Ponto, soube que havia ali uma cidade chamada Sínope, e não muito longe dela havia um templo de Júpiter Dite, famoso desde a antiguidade entre os seus habitantes, no qual também foi erguida uma estátua de uma mulher, a quem a maioria chamava de Prosérpina. (Tradução nossa).¹⁸

Esses pequenos detalhes levantam suspeitas sobre as influências e trocas entre as religiões egípcia e grega, especialmente sua ligação com

¹⁸ [...] atque illis Ponti et externorum parum gnaris, Timotheum Atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caerimoniarum Eleusine exciverat, quatenus illa superstitio, quod numen, interrogat. Timotheus quaesitis qui in Pontum meassent, cognoscit urbem illic Sinopen, nec procul templum vetere inter accolos fama Iovis Ditis: namque et muliebrem effigiem adsistere quam plerique Proserpinam vocent.

os cultos de mistério. Portanto, surge a questão de uma possível conexão entre a divindade transladada e o culto de Elêusis, especialmente considerando que Timóteo, conhecedor dos mistérios, foi convocado por Ptolomeu I para supervisionar esses rituais em solo egípcio. Será que a intenção era replicar fielmente os ritos gregos ou, talvez, utilizar essa abordagem como uma estratégia para reconfigurar a religião egípcia com uma nova aparência?

A representação física de Serápis é inspirada nas divindades gregas, como Zeus, Asclépio, Hades e Hélios. Ele é geralmente retratado como um homem maduro, com barba e longos cabelos encaracolados, vestindo um *chiton*¹⁹ e com um *kálathos*²⁰ na cabeça. Como senhor do submundo, ele aparece sentado, segurando um cetro, com o cão tricéfalo Cérbero ao seu lado, simbolizando seus atributos ctônicos.

Serápis incorpora tanto a vida quanto a morte, características típicas das divindades ctônicas, devido à crença de que “a vida emerge da terra”. Tal aspecto é evidenciado pelos rituais dedicados a ele, que frequentemente envolvem oferendas como sangue, leite ou mel, derramadas diretamente no solo (FELTON, 2007, p. 90). Em outras palavras, Serápis é um deus da fertilidade e da vegetação, semelhante a Osíris. Quando associado a Hélios, ele assume aspectos de uma divindade solar, enquanto sua ligação com Asclépio destaca seu papel como curador. Além disso, Serápis é um protetor da navegação, juntamente com os Dióscuros e Ísis.

¹⁹ Designa uma peça de vestuário: a túnica.

²⁰ Era um cesto em formato cilíndrico que podia ser utilizado para carregar frutas e grãos. Símbolo de fertilidade e da abundância tal como a cornucópia.

Essas diversas trocas e atribuições de características entre as divindades gregas e egípcias são atestadas por Heródoto ainda no século V a.C.: “A estátua de Ísis era de uma figura feminina com chifres de vaca, conforme os helenos representavam lo” (*Histórias*, II, 41).²¹ Prossegue, em passagem posterior, dizendo que “Ísis, conforme a língua dos helenos, é Deméter” (*Histórias*, II, 59);²² e, na passagem 123 (*Histórias*, II), reforça que “Os egípcios contam que Deméter e Dioniso governam os Infernos”.²³

Diodoro da Sicília, autor que escreveu durante o século I a.C., ao falar sobre Ísis e Serápis apontou um grande desacordo acerca da percepção sobre os deuses: “A ela (Ísis) alguns a chamam de Ísis, outros, Deméter, outros, Tesmóforo, outros Selene, outros Hera, outros, com todos os nomes” (*Biblioteca Histórica*, I, 25).²⁴ Serápis também faz parte de tal indefinição, Diodoro prossegue dizendo que “Alguns o chamam de Osíris, alguns, Serápis, outros, Dionísio, outros, Plutão, outros Ámon, alguns Zeus e muitos o consideraram Pã; mas alguns dizem que Serápis é o chamado Plutão entre os gregos” (*Biblioteca Histórica*, I, 25).²⁵

Neste breve estudo, exploraremos as estatuetas de Serápis como um ponto focal para investigar as mudanças da divindade e seu culto. Analisaremos como essa figura divina e suas práticas rituais foram

²¹ Τὸ γὰρ τῆς Ἴσιος ἄγαλμα ἐὼν γυναικίῳ βούκερών ἐστι, κατὰ περ Ἑλληνας τὴν Ἰοῦν γράφουσι. Tradução para o português de Maria Aparecida de Oliveira Silva.

²² Ἴσις δὲ ἐστὶ κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Δημήτηρ. Tradução para o português de Maria Aparecida de Oliveira Silva.

²³ Ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. Tradução para o português de Maria Aparecida de Oliveira Silva.

²⁴ τὴν αὐτὴν γὰρ οἱ μὲν Ἴσιν, οἱ δὲ Δήμητραν, οἱ δὲ Θεσμοφόρον, οἱ δὲ Σελήνην, οἱ δὲ Ἥραν, οἱ δὲ πάσαις ταῖς προσηγορίαις ὀνομάζουσι. Tradução nossa.

²⁵ τὸν δὲ Ὅσιριν οἱ μὲν Σάραπιν, οἱ δὲ Διόνυσον, οἱ δὲ Πλούτωνα, οἱ δὲ Ἄμμωνα, τινὲς δὲ Δία, πολλοὶ δὲ Πᾶνα τὸν αὐτὸν νενομίκασι· λέγουσι δὲ τινες Σάραπιν εἶναι τὸν παρὰ τοῖς Ἑλλήσι Πλούτωνα ὀνομαζόμενον. Tradução nossa.

Influenciadas e transformadas por um intenso intercâmbio cultural entre egípcios, gregos e romanos durante os períodos ptolomaico e romano. Adotando uma perspectiva teórica centrada no conceito de *emaranhamento*, proposto por Ian Hodder (2012), examinaremos as complexas interações e adaptações que ocorreram, destacando como Serápis emergiu em um contexto multicultural e a influência da cultura material que o representava.

Terracotas no Contexto Grego

O termo “terracota” abrange uma ampla gama de artefatos feitos de argila, com exceção dos vasos cerâmicos, tais artefatos incluem uma variedade de objetos, como estátuas, estatuetas, componentes arquitetônicos, cachimbos, sarcófagos, selos, lamparinas e similares. De outra forma, o conceito de “artes coroplásticas” nos transporta à imagem do artesão grego, conhecido como *κοροπλαστής* (*coroplasta*) (ERLICH, 2015, p. 1). A confecção de peças em terracota exigia a obtenção de argila de excelência, essencial para preservar a integridade dos artefatos pós-queima e evitar imperfeições. Para mitigar a contração excessiva e prevenir rachaduras no produto final, a argila era comumente mesclada com areia e fragmentos minerais. Na Grécia Antiga, a argila era facilmente encontrada, com a maioria das comunidades mantendo seus próprios depósitos para a extração e produção de peças em terracota. Esse detalhe adquire relevância arqueológica, permitindo frequentemente a identificação da origem geográfica das obras (HIGGINS, 1963, p. 10).

As terracotas gregas, desde o final do período Neolítico até o início da Idade do Bronze (entre 3.000 e 2.000 a.C.), foram esculpidas inteiramente à mão, sem a utilização de moldes, exibindo uma simplicidade e rusticidade distintas. Na ilha de Creta, por volta da

metade do período minóico (entre 2.000 e 1.550 a.C.), surgiram representações de figuras humanas, incluindo homens, mulheres e animais, frequentemente associadas a santuários e templos, e ocasionalmente descobertas em contextos funerários. Somente no final do período micênico (entre 1.400 e 1.100 a.C.) é que se pode observar o desenvolvimento de uma verdadeira indústria de terracota.

As estatuetas desempenhavam funções consistentes durante o período Neolítico e a Idade do Bronze, sendo encontradas em sepulturas, habitações e espaços religiosos, muitas vezes representando figuras femininas que provavelmente personificavam divindades. É amplamente aceito que o significado dessas estatuetas era primordialmente religioso nesses períodos, destinadas principalmente a serem utilizadas em rituais, em vez de serem consideradas como propriedades pessoais. Elas parecem ter ocupado um lugar de destaque no cenário religioso da época (FREITAS, 2021, p. 44).

No Período Geométrico, tanto antes quanto após, podemos identificar esculturas elaboradas na roda do oleiro, além de figuras que combinam partes ocas moldadas na roda com elementos sólidos esculpidos manualmente. A utilização da roda do oleiro, uma ferramenta essencial para os ceramistas, ressalta uma conexão intrínseca entre a produção de cerâmica e a elaboração de esculturas nessa era. Isso sugere uma possível inter-relação substancial entre os praticantes dessas duas formas de arte.

Durante a ascensão da Beócia como uma influência na produção de estatuetas no Período Arcaico, muitas delas ainda eram feitas à mão (BURN, 2012, p. 222). Isso é evidente nas estatuetas de divindades, tanto sentadas quanto em pé, esculpidas a partir de finas camadas de argila. Essa abordagem manual também é notável na ampla variedade de

figuras, que incluem desde barbeiros até padeiros e moedores de queijo, bem como nos numerosos cavaleiros que mostram semelhanças com seus antecessores geométricos. No entanto, por volta de 700 a.C., a introdução de moldes de regiões como Chipre ou o Levante marcou o início de uma disseminação que teve um impacto significativo tanto na tecnologia cerâmica quanto no desenvolvimento estilístico.

As primeiras estatuetas arcaicas começaram a integrar elementos produzidos através de técnicas de roda. Contudo, as vantagens do uso de moldes rapidamente levaram os fabricantes de terracota a abandonar a roda de oleiro. O emprego de moldes permitiu a criação de peças ocas que não se restringiam ao formato cilíndrico. Além disso, ao permitir a reprodução de um único modelo em inúmeras réplicas, os moldes viabilizaram a produção em massa.

Os métodos previamente utilizados, como a modelagem manual e a produção cerâmica em torno, eram custosos de esforço e limitavam a quantidade de produção, já que cada estatuetas precisava ser esculpida individualmente ou depender da habilidade de um ceramista. Diante das exigências dos artesãos, essas técnicas tornaram-se inadequadas. Assim, houve uma transição para a técnica de moldagem, possibilitando a padronização e a disseminação em larga escala das estatuetas, além de simplificar a reprodução por meio da criação de novos moldes. Os próprios modelos originais ou arquétipos para esses moldes eram as estatuetas anteriormente produzidas.

Muitos dos motivos presentes nas figuras de terracota durante o Período Arcaico (800 - 500 a.C.) são frequentemente interpretados como representações da deusa Deméter, estando associados aos rituais de adoração dessa divindade. Essas cerimônias abrangiam uma vasta gama de temas, incluindo a agricultura, a fertilidade da terra, o

matrimônio e até a morte. Os modelos dessas figuras perduraram até o Período Clássico e, em parte, até o Período Helenístico. Tais períodos foram marcados por estatuetas femininas em pé, com um braço estendido em direção ao peito (FREITAS, 2021, p. 44).

Terracotas no Contexto Egípcio

Assim como as terracotas gregas, as egípcias também eram produzidas a partir de um molde negativo, conhecido como matriz, que era moldado a partir de um protótipo em forma de mão, chamado de *patrix*. Uma característica marcante das terracotas egípcias é a prática de esculpir apenas a parte frontal utilizando um molde, enquanto a parte traseira é moldada parcialmente à mão, resultando em uma superfície curva e lisa. Isso cria frequentemente figuras de barro com uma estética que combina elementos em alto e baixo relevo. Antes da queima, a parte frontal e traseira eram unidas, com as bordas sendo seladas com argila. Para figuras mais complexas, partes individuais eram criadas em diferentes moldes, cada uma com sua forma distinta.

O uso de moldes permitiu uma produção eficiente de um grande volume de figuras com semelhanças marcantes (SANDRI, 2012, p. 630). Esses moldes, geralmente confeccionados em gesso e ocasionalmente em argila, apresentavam uma durabilidade limitada, o que resultava em desgaste rápido. Devido a essa fragilidade, os detalhes finos das esculturas precisavam ser adicionados às estatuetas antes da queima, utilizando ferramentas afiadas para esculpir os acabamentos necessários. Devido à evaporação da água da argila durante a queima, as figuras também variavam em tamanho, tornando cada terracota única. Era comum encontrar indícios de que um molde negativo era feito a partir de uma estatueta já modelada. Além disso, o novo protótipo podia ser

alterado antes da queima, facilitando a criação de novos tipos com relativa facilidade.

No contexto greco-egípcio, muitas terracotas apresentam uma peculiaridade distintiva: um orifício circular que é frequentemente interpretado como um local de saída para a umidade durante a secagem da argila. No entanto, em várias estatuetas com esse orifício, a base também está aberta, o que tornaria uma segunda abertura redundante. É possível que esse orifício tivesse outra função, como fixar a estatueta em uma posição específica. Semelhante a molduras contemporâneas, essas estatuetas poderiam ser exibidas em superfícies planas ou penduradas em paredes. Após a queima, as figuras eram geralmente cobertas na frente com um revestimento branco e posteriormente pintadas. No entanto, as cores e o revestimento muitas vezes sobrevivem apenas em fragmentos pequenos e fragmentados (SANDRI, 2012, p. 631).

A técnica de produção tinha origens gregas, porém o estilo das terracotas podia seguir tanto os padrões gregos quanto os egípcios. No entanto, distinguir claramente entre esses dois estilos é um ato complexo, especialmente em um contexto de produção multicultural. Isso resultava em uma produção contínua de diferentes estilos e, por vezes, na combinação de ambas as técnicas em uma única peça. De acordo com Vasques (2000, p. 53), é raro encontrar representações puramente gregas ou egípcias, sendo mais comum encontrar um estilo misto que incorpora a técnica grega enquanto mantém o modo de representação egípcio.

Em Alexandria, a produção de terracotas seguia uma técnica de moldes, advindo a partir de modelos gregos de confecção do final do século IV a.C. Contudo, mesmo nessa época inicial, já se faziam sentir influências egípcias na cultura material. Nas pesquisas iniciais sobre as

terracotas, uma distinção era feita entre as produzidas em Alexandria e aquelas provenientes de Fayum, estas últimas evidenciando traços egípcios de forma mais marcante. De maneira geral, há consenso de que as terracotas de Alexandria se inspiravam nas de Tanagra, como mencionado anteriormente, enquanto as peças originárias da região rural do Egito adotavam um padrão mais diversificado, com maior destaque para as divindades egípcias. Segundo Torok (*apud* VASQUES, 2000, p. 53), a tentativa de diferenciar as peças de terracota com base em análises mineralógicas e químicas da argila pode ser sujeita a equívocos. Atribuir as terracotas de cor marrom-avermelhada ao Fayum e as de argila mais fina a Alexandria é uma proposição arriscada.

A escassez de informações precisas sobre a origem e o contexto de descoberta das terracotas representa uma das principais dificuldades para propor uma análise sistemática desses artefatos. Apenas uma parcela das terracotas existentes hoje foi recuperada de escavações arqueológicas meticolosas e bem documentadas. De acordo com Sandri (2012, p. 631), grande parte dos achados *in situ* provém de residências localizadas em diversas áreas, como Canopus, Náucratis e Tânis no Delta, além de Bacchias, Dionysias, Euhemeria, Heracleópolis Magna, Karanis, Narmouthis, Filadélfia, Soknopaiou Nesos, Tebtunis e Teadélpia no Fayum. Além disso, foram feitas descobertas em Mons Claudianus, no deserto oriental, e em Edfu e Koptos, no Vale do Nilo.

A Agência das Terracotas de Serápis

No livro *Entangled*, publicado em 2012, Ian Hodder propõe uma análise das interações entre seres humanos e objetos do mundo. Em contraste com a visão convencional que relega os objetos à condição de meros instrumentos das atividades humanas, sujeitos à sua construção, manipulação e eventual descarte, Hodder propõe uma abordagem

disruptiva. Ele direciona seu foco para os próprios objetos, reconhecendo sua autonomia e influência no mundo.

Essa revolução de perspectiva desafia os paradigmas estabelecidos que priorizam exclusivamente os aspectos humanos e sociais, instigando-nos a contemplar os objetos em sua essência. Ao desafiar a premissa de que a pesquisa deve se restringir ao uso humano dos objetos, Hodder busca abrir novos horizontes para a compreensão das complexas relações entre seres humanos e o mundo material. Mas, afinal, por que *coisa*? O termo *coisa* é notável por sua imensa abrangência. Em conversas informais, frequentemente utilizamos *coisa* ao nos referirmos a algo como “essa coisa”, especialmente quando o nome específico não nos vem à mente e o objeto em questão é apenas uma vaga entidade em nossos pensamentos. Dentro desse contexto, focamos nos aspectos mais fundamentais das entidades, sublinhando que elas continuam existindo como unidades concretas e claramente definidas. Palavras, ideias, estruturas sociais, acontecimentos e materiais compartilham a característica de, em determinados momentos, existirem como entidades distintas de alguma maneira, projetando sua presença ou duração dentro dos fluxos contínuos de matéria, energia e informação. A única razão pela qual as reconhecemos como *coisas* é devido à sua persistência e presença distintivas.

A concepção de emaranhamento proposta por Hodder é caracterizada por uma relação dialética de dependência, que engloba tanto a ligação quanto a subordinação. Esta dinâmica de interdependência se manifesta nas interações entre Humanos e Coisas (HC), entre Humanos e Humanos (HH), entre Coisas e Humanos (CH), e entre Coisas e Coisas (CC). A combinação dessas quatro categorias constitui o conceito de emaranhamento (HODDER, 2012, p. 88).

Conforme essa rede intrincada se torna mais complexa, humanos e coisas se encontram cada vez mais imersos em uma densa teia de interações dialéticas. Em outras palavras, as coisas, conforme as utilizamos, têm uma capacidade limitada de se auto-regenerar. Nesta interdependência, ficamos presos na teia, na qual as coisas também dependem de nós. A conexão entre humanos e o cuidado que dispensam às coisas é semelhante a uma teia que os envolve. A complexidade inicial se origina da total dependência dos seres humanos em relação às coisas, e essa interdependência se intensifica ainda mais pelo fato de que as coisas também necessitam umas das outras para funcionar.

Além do conceito de emaranhamento, Hodder introduz a ideia de aprisionamento, que se refere à condição de ficar preso em uma armadilha. Esta situação se manifesta nas criações humanas ao longo da história, resultando em um processo cumulativo que eventualmente deixa o ser humano encurralado por suas próprias invenções. A transição do emaranhamento para o aprisionamento ocorre quando a interação entre humanos e coisas condiciona irreversivelmente os primeiros, gerando irreversibilidades tanto práticas quanto mentais. Isso significa que, ao alcançar certo estágio, é impossível retroceder. Hodder (2012, p. 88-89) argumenta que a dependência entre humanos e coisas está constantemente sujeita a tensões originadas por limitações e restrições. Conforme os humanos e as coisas enfrentam barreiras variadas, como a disponibilidade de recursos e as possibilidades materiais e sociais, essas limitações são desafiadas por uma necessidade crescente, o que intensifica a interdependência e o envolvimento. Portanto, o emaranhamento pode ser visto como uma dinâmica dialética entre a conexão e a subordinação.

A ideia de emaranhamento difere de abordagens como materialismo, determinismo ecológico e reducionismo biológico. Hodder (2012, p. 97) argumenta que as mudanças e limitações na sociedade humana não surgem dos fatos materiais em si, mas sim das interdependências entre humanos e coisas. No entanto, ele adverte que é crucial ter cuidado, pois os objetos materiais e os ecossistemas podem influenciar ou perturbar os emaranhados, assim como as ações intencionais dos seres humanos. A influência dessas variáveis na transformação dos emaranhados não depende apenas dos materiais ou das intenções, mas da configuração e da tensão inerente a esses emaranhados.

Relacionando a teoria do emaranhamento de Hodder às representações materiais de Serápis, percebe-se a complexidade das interações entre humanos e artefatos religiosos. Esta análise evidencia quatro dimensões interligadas: de qual forma os Humanos dependem das Coisas (HC), os Humanos dependem dos Humanos (HH), as Coisas dependem das Coisas (CC) e as Coisas dependem dos Humanos (CH) (Hodder, 2012, p. 88).

Com base nisso, analisamos o uso de lamparinas e tochas para entender a dependência humana das coisas. A relação dos humanos com as lamparinas vai além da simples necessidade de iluminação noturna. Essas fontes de luz não apenas fornecem visibilidade, mas também desempenham um papel importante nas práticas religiosas e na simbologia cultural. Por exemplo, a representação de Zeus-Serápis na lamparina de terracota (figura 1) não aumenta sua eficiência em iluminar, mas ressalta seu significado mágico e simbólico.

Além disso, a presença das lamparinas em rituais religiosos funciona como um vínculo entre o mundo físico e o espiritual, criando uma

atmosfera que vai além da mera iluminação de um espaço. Isso influencia as experiências humanas em níveis simbólicos e espirituais mais profundos. A coexistência da necessidade prática de luz com a carga simbólica e espiritual das lamparinas revela a complexidade da relação dos seres humanos com essas coisas que têm a função de iluminar.

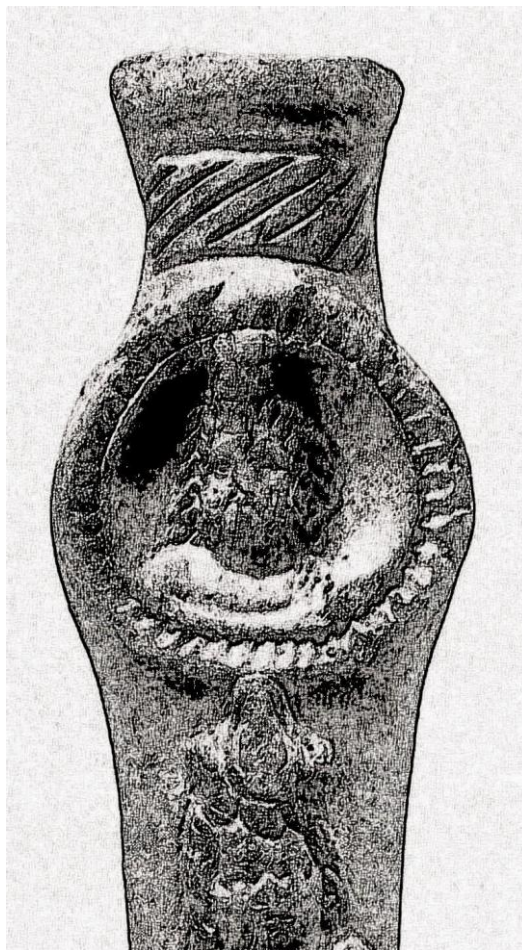


Figura 1. Lamparina de Serápis com uma Águia. Uma lamparina de cerâmica moldada apresenta decoração no disco com o busto de Zeus-Serápis. Inventário: 1980,1008.16. Referência: BRITISH MUSEUM. **Collection online**. London: [s.d.]. Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1980-1008-16> Acesso em: 04/08/2023.

Durante o domínio greco-romano do Egito, as tochas possuíam múltiplos significados e serviam como importantes símbolos em cerimônias de transição. Utilizadas em eventos significativos como casamentos, funerais, procissões e rituais religiosos, as tochas não apenas forneciam iluminação prática, mas também representavam a luz

simbólica. Essas ocasiões destacavam as tochas como elementos essenciais, refletindo sua importância cultural e espiritual.

Além de sua função prática de iluminar ambientes escuros, as chamas das tochas possuíam um profundo significado cultural e espiritual, acrescentando uma camada simbólica às cerimônias nas quais eram usadas. Na figura 2, vemos uma tocha alta e estreita decorada de cima a baixo. A decoração inclui uma representação de Harpócrates, com o dedo indicador nos lábios e cabelos encaracolados, usa um *pschent*,²⁶ reforçando o simbolismo e a importância espiritual dessas tochas em rituais e cerimônias.



²⁶ Coroa dupla, do Alto e do Baixo Egito.

Figura 2. Tocha com Serápis e Harpócrates. Tocha com representação de Serápis, Ísis (nesse desenho a imagem foi cortada e Ísis não aparece) e Harpócrates. Inventário: AF 1050. Referência: DUNAND, Françoise. **Catalogue des terres cultes gréco-romaines d'Égypte**. Musée du Louvre. Paris: Réunion des musées nationaux, 1990. p. 320, fig. 969. Desenho próprio.

Quanto à dependência entre humanos, o ato de colocar estatuetas de Serápis, uma divindade ctônica, nas tumbas de entes queridos ou como oferendas em templos, evidencia uma complexa rede de interdependência na prática religiosa do Egito greco-romano. Neste contexto, essas estatuetas não apenas simbolizam uma conexão espiritual com a divindade, mas também ressaltam a intensa interdependência entre os indivíduos. A prática de tais oferendas mostra que os humanos dependiam profundamente uns dos outros para manter tradições, expressar devoção e buscar consolo espiritual em tempos de luto e reverência.

Ao optarem por depositar tais estatuetas, as pessoas reconhecem a relevância das conexões humanas na busca por proteção divina ou ao expressar gratidão por bênçãos recebidas. A prática de dedicar uma estatueta de Serápis à memória de um ente querido, seja na tumba ou como oferenda, demonstra a crença de que os laços interpessoais ultrapassam a existência terrena, integrando-se com elementos espirituais e estabelecendo um vínculo com a divindade. Isso reflete uma visão de mundo onde as relações humanas e o divino estão profundamente interligados, evidenciando a dependência mútua entre indivíduos na manutenção de práticas religiosas e culturais.

Dentro desse contexto, é importante destacar a raiz etimológica da palavra religião, que deriva do latim *religare*. Considerando Serápis como um ponto de referência, fica claro que a religião tem a função primordial de conectar os seres humanos com as divindades. Essa conexão é mediada por práticas como orações, oferendas votivas, sacrifícios, entre outras. Do lado humano, a devoção é expressa por meio

de atos religiosos, enquanto do lado divino, espera-se receber proteção, bênçãos e conforto diante das incertezas da vida.

Ao depositar estatuetas como oferendas em templos, os fiéis manifestam sua gratidão pelas intervenções divinas em suas vidas. Essa prática revela uma compreensão sofisticada da espiritualidade, onde a relação entre humanos e divindades é bidirecional. Não se trata apenas de um pedido unilateral de favores, mas de uma interação dinâmica e recíproca. Os humanos buscam apoio e proteção através desses atos, enquanto reconhecem e agradecem a intervenção divina, refletindo uma interdependência profunda nas práticas religiosas.

Para concluir, vamos explorar como as coisas dependem de outras coisas e como as coisas dependem dos humanos. No Egito greco-romano, a produção de lamparinas de terracota exemplificava uma rede intrincada e interconectada de dependências. Artesãos iniciavam o processo extraindo argila das margens do Nilo, uma fonte essencial de matéria-prima.



Figura 3. Fragmento de alça de lamparina terracota moldada: representação do busto de Serápis em um pedestal, com detalhes no cabelo e na base. Inventário: EA37585. Referência: BRITISH MUSEUM. **Collection online**. London: [s.d.]. Disponível em: <https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=420668&partId=1&page=2&searchText=Sarapis>. Acesso em: 15/04/2020.

A qualidade da argila era crucial, e o rio, com sua composição rica e maleável, fornecia material ideal para a confecção desses itens. Esta interdependência é ilustrada na figura 3, que mostra um fragmento de alça de lamparina, evidenciando a importância da argila do Nilo na produção dessas peças. A interdependência no processo de produção das lamparinas de terracota no Egito greco-romano manifestava-se desde a extração da argila até os toques finais de acabamento, com cada etapa dependendo diretamente da anterior. A harmonia entre os diferentes elementos envolvidos era essencial para a criação das lamparinas. Este cenário ilustra como as relações entre humanos, materiais e técnicas de produção artesanal estavam profundamente entrelaçadas. A colaboração entre essas partes não apenas se baseava

na dependência mútua, mas também revelava uma conexão complexa e interdependente, que era fundamental para a materialização das coisas.

Conclusão

Neste artigo, investigamos as práticas religiosas ligadas ao culto de Serápis no contexto do Egito greco-romano, utilizando artefatos de terracota como uma chave de investigação. Este trabalho visa aprofundar nossa compreensão ao refinar as questões de pesquisa para explorar como as interações entre pessoas e objetos moldaram e foram moldadas pelo culto a Serápis. Nosso enfoque teórico centraliza-se no conceito de *emaranhamento*, conforme delineado por Hodder (2012), destacando as dinâmicas complexas de intercâmbio e influência mútua entre cultura material e práticas religiosas.

Além disso, ao explorarmos meticulosamente o uso de artefatos de terracota como uma importante fonte de pesquisa, abrimos novas perspectivas para uma compreensão profunda das práticas de culto associadas a Serápis entre os egípcios durante os séculos III a.C. até o IV d.C. A acessibilidade desses artefatos, devido à sua facilidade de produção e baixo custo, não apenas os tornou amplamente disponíveis para diversas camadas da sociedade, mas também desempenhou um papel crucial na disseminação e na prática cotidiana do culto de Serápis. Esta análise aprofundada não só lança luz sobre a importância local deste culto específico, mas também nos permite considerar sua influência de maneira mais ampla, destacando sua adaptação às variadas realidades sociais, econômicas e culturais da sociedade egípcia ao longo de vários séculos.

As estatuetas de terracota descobertas no contexto do Egito greco-romano desempenham um papel crucial na religião popular,

influenciadas por diversos fatores, com destaque para a sua acessibilidade econômica. Comparadas às esculturas elaboradas em materiais nobres como bronze ou mármore, as estatuetas de terracota eram muito mais acessíveis às camadas populares da sociedade, ampliando significativamente a expressão religiosa para um público mais abrangente. A capacidade de produção em larga escala dessas estatuetas, facilitada pelo uso do terracota, atendia às crescentes demandas das práticas religiosas populares, proporcionando uma ampla gama de representações divinas e religiosas que eram acessíveis e reconhecíveis por um público diversificado.

Referências Bibliográficas

Fontes

DIODORUS OF SICILY. Diodorus of Sicily In Twelve Volumes. Vol. I. Books I and II, 1-34. Cambridge: Harvard University Press, 1933.

DUNAND, F. Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte. Musée du Louvre. Paris: Réunion des musées nationaux, 1990.

DUNAND, F. Religion populaire en Égypte romaine: les terres cuites isiaques du Musée du Caire. Leiden: E. J. Brill, 1979.

HÉRODOTE. Histoires. Livre II. Paris: Les Belles Lettres, 1944.

HERÓDOTO. Histórias. Livro II. São Paulo: Edipro, 2016.

PLUTARCO. Obras morales y de costumbres (Moralia). VI. Isis y Osiris. Diálogos Pítricos. Trad. Francisca Pordomingo Pardo e José Antonio Fernández Delgado. Madrid: Gredos, 1995.

TÁCITO. Libro de Las Historias. Institución Fernando El Católico: Zaragoza, 2015.

Bibliografia

BOMMAS, Martin. Isis, Osiris, and Serapis. In: RIGGS, Christina. The Oxford Handbook of Roman Egypt. Oxford: Oxford university Press, 2012.

BURN, L. Terracottas. In: Smith, T; Plantzos, D. A Companion To Greek Art. Volume I. Blackwell, 2012. ISBN 978-1-4051-8604-9.

CLÍMACO, J. C. (2020). O estabelecimento do culto híbrido ao deus Serápis na Alexandria Ptolomaica: conjuntura, motivações e debates. Revista Diálogos Mediterrânicos, (18), 4–23. <<https://doi.org/10.24858/380>>.

DUNAND, F.; ZIVIE-COCHE, C. Dieux et hommes en Égypte – 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C.. Paris: Armand Colin, 1991.

ERLICH, Adi. Terracottas. In: FRIEDLAND, E. A.; SOBOCINSKI, M. G.; GAZDA, E. K. (Eds.). The Oxford Handbook of Roman Sculpture. Oxford University Press, 2015.

FELTON, D. The Dead. In: A Companion to Greek Religion. Malden, MA: Blackwell, 2007.

FLEMING, Maria Isabel D'Agostino. (org.). Perspectivas da arqueologia provincial romana no Brasil: pesquisas do LARP. São Paulo: UNICAMP/ANNABLUME, 2016.

FRANKFURTER, D. Religion in roman Egypt: Assimilation and Resistance. Princeton: Princeton University Press, 1998.

FRASER, P. M. Ptolemaic Alexandria. I - Text. Oxford: Clarendon Press, 1972.

FREITAS, A. P. S. As Estatuetas de Estilo Tanagra e a Grécia Helenística: interações e significados. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. 2021.

HIGGINS, R. A. Greek Terracotta Figures. London: British Museum, 1963.

HODDER, Ian. Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.

SANDRI, S. Terracottas. In: C. Riggs (Ed.), The Oxford handbook of roman Egypt. Oxford: Oxford University Press, 2012. pp. 630-647.

STAMBAUGH, John E. Sarapis Under The Early Ptolemies. Leiden: E. J. Brill: 1972.

VASQUES, M. S. A religião isíaca no Egito greco-romano: as estatuetas de terracota. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

PROFETISMO Y APOCALÍPTICA. OTRAS FORMAS DE REACCIONAR A LA DOMINACIÓN

PROPHETISM AND APOCALYPTICISM. OTHER WAYS OF RESPONDING TO DOMINATION

Fernando Blanco-Robles²⁷

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumen: Se aborda una de las formas que adoptó la propaganda antiimperial entre los judíos y los cristianos, quienes recurrieron a las narraciones proféticas y apocalípticas como medio para denunciar y criticar la expansión de los imperios. El trabajo se centra especialmente en lo que afectó al Imperio Romano, pero se tratan también otros imperios previos.

Palabras clave: Profetismo judío; apocalíptica cristiana; propaganda antirromana; *Oráculos Sibílinos*; *Apocalipsis*

Abstract: This paper deals with one of the forms of anti-imperial propaganda taken among Jews and Christians, who resorted to prophetic and apocalyptic narratives to denounce and criticize the expansion of empires. This essay focuses especially on which ones affected the Roman Empire. Moreover, other previous empires are discussed as well.

Keywords: Jewish prophetism; Christian apocalyptic; anti-Roman propaganda; *Sibylline Oracles*; *Apocalypse*

Durante los procesos de dominación y conquista de unos pueblos sobre otros, el recurso a los tópicos propagandísticos, con el objetivo de minusvalorar a los invasores y como una forma más de resistencia activa, fue algo recurrente en la Antigüedad; como lo sigue siendo todavía en

²⁷ Department of the Ancient and Byzantine World, Institute for Mediterranean Studies-University of Crete (Greece); ferblanrob@gmail.com. Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «*SlaVEgents: Enslaved persons in the making of societies and cultures in Western Eurasia and North Africa, 1000 BCE - 300 CE*», financiado por el European Research Council (ERC) Advanced Grant 2022 (Grant Agreement nº 101095823) del *European Union's Horizon 2020 research and innovation program*.

la actualidad. Sin embargo, por lo que al mundo antiguo se refiere, puede resultar una tarea compleja tratar de rastrear esos elementos propagandísticos negativos, creados y divulgados por el vencido, dado que hablamos de mensajes en muchos casos efímeros en el tiempo, difíciles de perpetuarse y, en consecuencia, de permanecer grabados en las fuentes. Esto ocurre, por ejemplo, con la propaganda elaborada por los reinos y estados helenísticos del Mediterráneo oriental (especialmente por parte de Mitrídates VI del Ponto), que requiere de una ardua labor de trabajo y de inspección de múltiples fuentes para tratar de dilucidar los tópicos antirromanos subyacentes (BLANCO ROBLES, 2022).

No queremos, no obstante, tratar en esta contribución este último tema apuntado. Al contrario, queremos fijarnos en la propaganda que otros pueblos o grupos de población lanzaron contra Roma, por diferentes motivos y con diferentes objetivos, y que podemos hallar en fuentes alternativas, a veces no tenidas en cuenta por la investigación. Esta novedad es la que nos proporcionan las fuentes judías y cristianas.²⁸

Sin embargo, en el caso de las fuentes judías, calificar estos textos de simple "propaganda" no parece el término más adecuado ya que estaban insertos en una larga tradición de centenares de siglos, de un fenómeno religioso bien conocido en la Antigüedad, el profetismo. El conjunto de textos, tanto los de mano judía como los de mano cristiana, que estudiaremos a continuación, en un amplio espectro cronológico, tienen su punto de apoyo en el profetismo veterotestamentario y también en el género de la apocalíptica que hizo su aparición a partir del siglo II a.C. Es por ello que no podamos considerarlos propiamente como

²⁸ Seguiremos y reproduciremos las siguientes traducciones y ediciones críticas: CANTERA E IGLESIAS, 1975; SUÁREZ DE LA TORRE, 1982, 329-603.

“propaganda antirromana o antiimperial”, ya que su mensaje era profundamente religioso y dirigido a un público muy concreto, con el objetivo de aliviar sus penalidades terrenas, nacidas de la guerra con otras potencias, fundándose en la justicia de Yahvé/Dios que vendrá en un tiempo futuro.

A partir de ese mensaje religioso, no se buscaba una confrontación política directa, pero sí generar una resistencia, a veces pasiva, hacia el dominador; si bien para ello era indispensable demonizar y crear una imagen moral muy negativa, en este caso, de Roma. Las fuentes judías, en este sentido, van a tener unas particularidades más marcadas por el arraigo histórico de la temática y, especialmente, por la traumática vivencia para el pueblo judío de la destrucción de Jerusalén en septiembre del 70 d.C.;²⁹ aunque fue un hecho que también marcó a las primeras comunidades cristianas, con elementos judíos subyacentes, cuyos textos, posteriores a esa fecha, también refieren una hostilidad manifiesta hacia el romano gentil. Sería éste el único aspecto compartido entre el profetismo judío y la apocalíptica cristiana con la propaganda antirromana de las cortes helenísticas.

1. El profetismo judío. Los Oráculos Sibilinos

Ante el hecho de tener que afrontar el expansionismo y el inminente nuevo dominio romano, el pueblo judío no fue una excepción en la elaboración de materiales que fueran encaminados a proyectar una imagen negativa de Roma; con el objetivo último de lanzar un mensaje de resistencia al invasor y dificultar el dominio del territorio por su parte. Pero antes de empezar con los textos judíos antirromanos, los

²⁹ Cabe precisar que en las fuentes rabínicas no siempre la visión fue negativa (DE LANGE, 1978, 275-281; 2017, 27-28).

conocidos bajo el nombre de *Oráculos Sibilinos*, que se insertan en la tradición apócrifa judía (con reelaboraciones cristianas posteriores), debemos siquiera tener presente la fuente última que inspiró estos escritos de época tardorrepública e imperial romana, ya que influyó decididamente en ellos y estaban arraigados profundamente en el pueblo judío.

Es por ello que dedicaremos un primer apartado a analizar someramente la visión antiimperialista judía, que podemos encontrar en los textos de los Profetas del Antiguo Testamento (o, según la partición judía, los *Nebim* (*ahâronim*) que son el segundo libro del *Tanak*). Pues, como se ha defendido (BLANCO ROBLES, 2022, 201-203), la tradición de *Oráculos Sibilinos* debe entenderse en el marco de esta práctica religiosa que, aunque emanada de la mântica oracular de influencia cananea, los hebreos terminaron por dotar de unas características propias tal y como la conocemos; aunque, por razones de cronología, se vieron influenciados fuertemente por el nuevo género de literatura religiosa que había hecho su aparición en Israel a mediados del siglo II a.C., que denominados apocalíptica.

1.1. La Experiencia Profética Judía en la Primera Mitad del I Milenio Antes de la Era

El posicionamiento antiimperialista judío parte del profetismo³⁰ que se inicia a partir del siglo VIII a.C. con la irrupción del Imperio Asirio en Israel y, desde entonces, con el resto de potencias imperiales (Neobabilonia, Persia, Macedonia, Seléucidas y, finalmente, Roma) que sucesivamente

³⁰ Entendemos que un texto es profético cuando, a través de un éxtasis, sueño o iluminación interior, un mediador (profeta) recibe un mensaje directo de la divinidad, en general con carácter admonitorio y para una tercera persona. Un mensaje que, por otro lado, no ha sido solicitado sino que es fruto de la inspiración espontánea del profeta por la divinidad (HUFFMON, 1968; SICRE, 1992, 220-221).

dominaron esta región y a su pueblo. La atención que este tema suscitó entre los profetas fue, sin embargo, cambiante y evolucionó en el tiempo.

De cara a poder comparar esta primera visión profética antiimperialista con lo acaecido en tiempos romanos, nos detendremos en los principales motivos ominosos y nefastos, tratando de comprender el objetivo buscado y la naturaleza de esos vaticinios.³¹

El Imperio Asirio (pr. IX-609 a.C.) fue el primero en encarar esta imagen negativa determinada por los profetas Isaías, Sofonías y Nahúm. La más compleja es la visión de Isaías. La actitud del profeta oscila entre dos posturas antitéticas, resultado de los acontecimientos históricos que estaban teniendo lugar en Palestina en aquellos años –recuérdese que los hebreos se hallaban divididos en dos reinos, Israel y Judá–. Hacia el 725 a.C., tras las campañas de Tiglath-pileser III (744-727 a.C.), Salmanasar V (726-722 a.C.) y Sargón II (721-705 a.C.), el reino de Israel desapareció pasando a ser una provincia asiria, mientras que Judá se mantuvo como un reino vasallo. La desaparición de Israel, el horror y crueldad de la guerra y la deportación masiva de su población, mientras que Judá se salvaba, hace ver a Isaías en los Asirios un instrumento de Yavhé, un enviado para castigar a su pueblo por incumplir la ley (“bastón”, “sierra”, “hacha”, “estaca”) (Is 5, 25-29; 7, 20; 9, 7-20; 10, 5-6, 15; 28, 1-4); de alguna forma el profeta quiere hacer de Israel y los asirios una advertencia para los de Judá, que no deben vacilar en su fe y cumplimiento de lo ordenado por la autoridad de Yavhé, pues sino ese será el destino que les aguarda. Es decir, Asiria entra dentro de los planes de Yavhé para su

³¹ El tema no ha recibido demasiada atención entre los estudiosos, pese a ser una fuente de sumo interés para el estudio del “imperialismo” y la concepción de “imperio” entre los pueblos de la Antigüedad, además de ser fuente primaria del famoso tema de la “sucesión de imperios”, abundante en la literatura e historiografía grecorromana posterior. Véase, en general, SICRE, 1992, 460-482; WEINFELD, 1986; ALONSO-NÚÑEZ, 1989 –es falsa naturalmente la afirmación de que el motivo aparece por primera vez en Heródoto–.

pueblo, también están bajo su dominio. Ahora bien, cuando la situación geopolítica cambia y sobre Judá se cierne la invasión del rey Senaquerib (704-681 a.C.), que llevará al asedio de Jerusalén del 701 a.C., Isaías nos dice que Yavhé no tolerará más la arrogancia asiria. Poco a cambiado, en realidad, pero para convencernos de este cambio de actitud, el profeta pone en boca de la embajada asiria sus pretensiones de dominio universal por medio del castigo y el exterminio y su blasfemia; lo que traerán consigo la cólera de Yavhé (*Is 10, 7-14*):

“Y acaecerá que en cuanto Adonay haya acabado toda su obra en el monte Sión y en Jerusalén, exterminará el fruto de la insolencia del monarca de Asiria y su arrogante altanería.” (*Is 10, 12*)

“Destrozaré a Asiria en mi país y sobre mis montañas la pisotearé. Así se apartará de sobre ellos su yugo y su carga de sobre su espalda será apartada. Tal es la decisión decidida para toda la tierra y tal es la mano extendida sobre todas las naciones.” (*Is 14, 25-26*)

“Y hará oír Yahvé la magnificencia de su voz y dejará ver la fuerza de su brazo, del furor de su ira salen llamas, fuego devorador, con aguacero, lluvia torrencial y pedrisco. Ciertamente, Assur se espantará a la voz de Yahvé, que golpeará con la vara; y cada pasada de la vara será un castigo que Yahvé descargará sobre él.” (*Is 30, 30-32*)

La visión profética de Isaías, por tanto, aunque antiimperial al final, es claramente acomodaticia en función de las circunstancias políticas, pero también, probablemente, de las necesidades espirituales del pueblo. En otras palabras, mientras que los acontecimientos vecinos pueden ser usado como una enseñanza y lección para acrecentar la devoción hacia la divinidad, cuando el imperio (asirio, en este caso) se cierne sobre los mismos pueblos, amenazándoles con el sometimiento por

la fuerza de las armas con las consecuentes vejaciones, por fuerza el discurso debe cambiar y volverse más beligerante contra el opresor. Esta actitud de Isaías volverá a tener sus ecos en los profetas posteriores, aunque dominará siempre de una manera más evidente la visión negativa; seguramente por el trato diferente que recibieron por parte del imperio posterior a los asirios, el de los babilonios.

En el siglo VII a.C., con el Imperio Asirio en su pleno apogeo (con notables monarcas como Asarhadón o Assurbanipal), el deseo de exterminio de Nínive en los profetas es todavía, si cabe, más explícito y crudo, como se observa en Sofonías: “Luego extenderá su mano contra el Norte, y destruirá a Asiria, y convertirá a Nínive en una desolación, un lugar árido como el desierto” (Sof 2.13-15). Pero donde se observa de manera patente es en Nahúm, cuyo libro se dedica por extenso a celebra la caída de Asiria y anuncia el fin de la opresión para el pueblo de Yahvé (Na 1, 11-14; 2, 4-14). Son muy clarividentes pasajes como este:

“A causa [todo ello] de multitud de prostituciones de la prostituta, / de hermosa gracia, maestra en hechizos, / que con sus prostituciones embauca a las naciones / y con sus hechizos a los pueblos. (...) Arrojaré sobre ti inmundicias, te afrentaré; y te haré servir de espectáculo (...) Allí te consumirá el fuego, / te tajaré la espada, / te devorará como el yéleq [plaga de langostas].” (Na 3, 4-14)

Conviene mantener en mente esta imagen de la ciudad como “prostituta” y “bruja”, así como esta reiterativa imagen de la destrucción total de la ciudad consumida por el fuego y las plagas. A partir de aquí, este tipo de infortunios nos los encontraremos en el resto de los profetas, aplicados en cada caso al imperio que corresponda.

Sin pretender detenernos mucho más en ello, visto el ejemplo asirio, otro tanto ocurre con el Imperio Neobabilonio (609-539 a.C.)

ejemplificado en Habacuc, donde se realiza una condena general de los principales elementos que conformarían el imperialismo (saqueo, destrucción, opresión, sometimiento), respondida por Yahvé con el castigo del mismo a través de otros pueblo y de grandes desastres naturales (*Ha* 1, 5-8; 2, 6-20; 3, 13-19); lo que trae consigo la salvación final del pueblo. Jeremías va más allá en su argumentación y Babilonia es vista como un vasallo que el mismo Yahvé creó expresamente y a quien a su rey, Nabucodonosor II (604-562 a.C.), otorgó incluso el poder de regir la tierra (*Je* 1, 13-14; 4, 5-6; 25, 1-14; 27, 1-22); nuevamente, como en Isaías, Babilonia y sus acciones pasan a ser vistas como un castigo al pueblo de Israel. Sin embargo, esta actitud pública del profeta ocultaba los oráculos que vaticinaban la destrucción de la ciudad y el futuro castigo divino, a causa de los mismos males y pecados que aquejaron a los asirios, es decir, la soberbia y la arrogancia (*Je* 51, 34-35, 61-64).

Por lo que se refiere al Imperio Persa (539-323 a.C.), se una contraposición clara entre la figura del rey persa Ciro II el Grande (559-530 a.C.) –quien permitió el retorno de los judíos a Israel en el 536 a.C. poniendo fin al Exilio–, y el propio Imperio Persa. Ciro es visto como un enviado a las órdenes de Yahvé (*Is* 41, 1-5; 45, 1-8; 48, 12-15), es nada más y nada menos que el “pastor”, el “ungido”, el “amigo” de Yahvé –títulos que recibieron Abraham o el rey David– (*Is* 44, 28; 45, 1; 48, 14, respectivamente), ya que, frente al instrumento de Isaías o al vasallo de Jeremías, Ciro trae la salvación y la liberación de los desterrados. Ciro es el gran salvador del pueblo elegido, sin embargo, el propio Imperio Persa sigue teniendo una función punitiva a sus ojos. En el contexto, de las revueltas a la muerte de Cambises (522-520 a.C.), se llega incluso a proclamar la restauración de la dinastía davídica (*Ag* 2, 21-23) dado que los persas no cumplen una función positiva, no son un instrumento de

yahvé, y la liberación de Israel solo será posible en el contexto del caos y la tragedia (Zac 1, 7-15).

Vemos, por tanto, que la visión de los imperios en los profetas es compleja, aunque algunas ideas son constantes en el tiempo. Parece intolerable para Yahvé, a ojos de los profetas, los imperios que ejercen la rapiña, el saqueo indiscriminado, que hacen de la muerte y exterminio su bandera. Estos imperios son el epítome de la maldad y, por ello, serán castigados. Siempre en aras de proteger al pueblo elegido, al pueblo judío. La aceptación, por tanto, de los imperios en cuanto tales, pasa por insertarlos dentro de los planes de la divinidad (tengan o no una función punitiva), aunque sus pueblos no sean creyentes en su fe; lo cual puede ser visto como la causa última que traerá irremediablemente su ruina y aboca su fin, en tanto no cumplan su propósito. En otras palabras, el imperio surge de Yahvé y por la misma voluntad desaparece.

La última fuente que debe llamar nuestra atención es el *Libro de Daniel*. Tras un largo vacío oracular entre los años 530-332 a.C., y su poca presencia durante el dominio ptolemaico de Palestina (323-198 a.C.), no es hasta los acontecimientos del 167 a.C., cuando los sabios judíos recurrieron a esta antigua temática, al verse amenazados por las políticas de Antíoco IV Epífanes. Como sabemos, la decisión de Antíoco de tratar de imponer el culto griego a los judíos trajo consigo una rebelión armada en el 166-165 a.C., encabezada por Matatías y su hijo Judas Macabeo, que forzará a los seléucidas a permitir una mayor independencia de Judea y retractarse de sus políticas. Es en este contexto de enfrentamiento y de cuestionamiento de la identidad judía en torno a Yahvé, amenazada por el proceso de helenización, cuando se redactó el *Libro de Daniel*. Una novedad dentro del *Tanak* por cuanto introducía en la temática profética los motivos de lo que denominamos

apocalíptica³². El objetivo del *Libro de Daniel* no es otro más que aliviar el padecimiento de los judíos asegurando el triunfo definitivo de Yahvé. Es por ello que deben mantenerse fieles a Él y obedecer sus leyes, pues serán recompensados todos ellos. Los imperios en *Daniel* adoptan ahora la forma de cuatro bestias salvajes, que se han ido sucediendo en el poder, pero que siempre han terminado cayendo por la mano de Yahvé, que protege a su pueblo. El poder de estos imperios es arrebatado por “una figura humana” que representa al “pueblo de los santos del Altísimo”, quien traerá un reino eterno al que se someterán todos los reinos terrenos (Dn 2-12; especialmente 7, 23-27). Pese a todo, pues, triunfará finalmente la justicia divina y el pueblo que profesa y es obediente a su fe.

Para *Oráculos Sibilinos* es muy importante el *Libro de Daniel*, pues de él tomo muchas referencias, además de servir de base para su tono apocalíptico. Esa “figura humana”, que no es otra cosa que el mesías davídico, que hará que triunfe el pueblo de Israel y se imponga el reino de Yahvé, aparece en los apócrifos de *Oráculos* y también esta idea de las imperios como horrendas bestias. Así como la importante idea, y motivo antiimperial, de la “sucesión de imperios”, es decir, que muy grande que sea un imperio y por mucha fuerza que posea, caerá inevitablemente y lo hará por gracia divina, siguiendo los planes escritos por Yahvé, en este caso, que no abandonará a su pueblo.

Podemos concluir, entonces, que los textos proféticos llamaban a una resistencia pasiva o, al menos, con este tipo de mensajes no parece buscarse una reacción activa, levantisca, de resuelta oposición contra el

³² Frente a un texto profético, el género apocalíptico se caracteriza por usar un lenguaje cargado de elementos simbólicos, enigmas y alusiones, y especulaciones numéricas que tratan de determinar la llegada del fin del mundo o, en su caso, la llegada del reino de Dios. Otro elemento frecuente es el denominado vaticinio *post eventum*, esto es, contar cosas pasadas como si no hubieran ocurrido. Por otro lado, el aspecto más claro que dejan traslucir estos textos es la idea de que el fin es inminente (SICRE, 2003, 35-36).

enemigo dominador; salvo quizá el *Libro de Daniel*, por el momento en qué fue escrito, pero aun así el texto invita a la templanza. Más bien, estas proclamas proféticas llaman a la espera del castigo (lo más inmediato posible) que impondrá Yahvé, centrándose únicamente en presentar una visión negativa del imperio agresor y el pueblo que lo dio forma, hasta el extremo de descalificarlo creando una imagen distorsionada del mismo. Se llama, pues, a aguardar la justicia de la divinidad con la consecuente desaparición del reino opresor, focalizándose los ataques en la capital del mismo, símbolo de todos los males que padecen. Cabe resaltar esta idea, ya que lo que nos vamos a encontrar en *Oráculos Sibilinos* será justamente una invectiva total contra Roma, donde además de desear que Roma y los romanos sean aniquilados de la faz de la tierra, se buscará denigrar y minusvalorar al propio pueblo; lo que va a constituir una novedad narrativa con respecto a los textos judíos precedentes.

1.2. Roma en los *Oráculos Sibilinos*

Conforme a esta tradición literaria que acabamos de presentar precedente, es cómo mejor se entenderá *Oráculos Sibilinos*. Bajo este nombre se recogen un total de 14 libros, insertos en la tradición apócrifa judía (con reelaboraciones cristianas posteriores), datados entre el 163/145 a.C. y el 646 d.C. De todos ellos, a nosotros nos interesan solo los libros III, IV y V, que son los que contienen las principales referencias a Roma. El libro III tiene su núcleo de composición entre los años 163-140 a.C., con adiciones de versos de diferentes épocas –*ante Antium* (vv. 350-488), *post Antium* (vv. 1-96) y del s. I d.C. o anterior (vv. 63-74) (Suárez de la Torre, 1982, 353; 1994, 179-181)–. Los libros IV y V fueron, en cambio, compuestos después del 70 d.C. Aspecto este vital que explica las diferencias de contenido entre ambos tres. Como consecuencia, Roma es presentada en *Oráculos Sibilinos* de dos formas diferentes, con un

cambio de imagen cambio a raíz de los acontecimientos del 70 d.C., como es lógico, al producirse la desaparición del reino de Judea y la destrucción del Segundo Templo por Tito.

El libro III, que sería el más antiguo, anuncia primero a Roma como el siguiente reino que someterá la tierra bajo su poder. Se nos presenta esto como el vaticinio de años de calamidades, por cuanto todos los pueblos serán sometidos con crueldad, incluyendo la propia Italia –un motivo que recuerda a algunos *topoi* de la propaganda mitridática–. Al igual que Asiria o Babilonia, los males siempre provienen de la ciudad matriz del imperio, Roma en este caso, que es presentada como una “prostituta de naciones”, pero al final será castigada y caerá en ruinas:

“Mas luego vendrá el comienzo de otro reinado, blanco y con muchas cabezas, procedente del mar occidental, que extenderá su dominio sobre gran parte de la tierra (...). Al punto entre ellos se extenderá la fuerza de la impiedad, el varón con el varón tendrá comercio carnal, a sus hijos expondrá en vergonzosas casas.” (*Or. Sib.* III, 173-186)

“En Occidente una estrella brillará, que llamarán cometa, señal de la espada, del hambre y de la muerte para los mortales, y de la perdición de los caudillos, hombres grandes y célebres.” (*Or. Sib.* III, 334-336)

“¡Ay de ti!, refinada hija dorada de la Roma latina, virgen, tantas veces embriagada en tus bodas que muchos pretendían, celebrarás tu matrimonio como esclava sin adornos. (...) Roma será sólo una ruina; se cumplen todas las profecías (...). Una paz en calma recorrerá la tierra en Asia.” (*Or. Sib.* III, 356-367)

“Estas señales no las producirá el comienzo de la buena fortuna, sino de la calamidad: la necesidad os hará conocer la guerra de todas

las tribus, cuando des al mundo a los Enéadas, sangre de la raza de un autóctono." (*Or. Sib.* III, 410-412) "Italia, a ti no te llegará ningún Ares extranjero, sino que a ti, la impúdica y muy llorada, te destruirá la indomeñable y muy nombrada sangre de tu propia estirpe. Y tú misma, junto a tus calientes cenizas extendida, harás tu propio expolio con castigo no previsto en tu corazón; no serás madre de héroes, sino nodriza de fieras." (*Or. Sib.* III, 464-469)

Hemos seleccionado tan solo algunos de los pasajes más significativos, pero puede apreciarse la riqueza de contenidos. A parte de lo ya dicho, los romanos son también presentados como un pueblo de ínfima catadura moral, como se trata de insinuar acusándola tanto de prostitución como de sodomía. Puede comprobarse entonces como el nivel dialéctico contra el imperio ha subido un escalón más, ya no basta con que la ciudad sea finalmente castigada y destruida por Yahvé/Dios, hay que presentar a su pueblo, el romano, como el de la peor calaña y origen posible; lo que deslegitima todavía más su conquista y su imperio. Es llamativo, sin duda, que, de tantos imperios que han amenazado a los judíos, Roma haya sido percibida como diferente al resto o, al menos, merecedora de una peor representación negativa. En este sentido, aunque los mensajes son claramente judío en su contexto (no hay más que compararlo con lo visto anteriormente), no sabríamos decir si la propaganda antirromana helenística tuvo alguna influencia en la redacción de *Oráculos*, en el sentido de condicionar todavía más negativamente la visión que se tenía de Roma. Vamos a ver como esto continúa en los siguientes libros.

Ahora, después del 70 d.C., se recrudecen las amenazas. El libro IV (c. 80 d.C.) sigue esta imagen de la Roma como el gran poder que los somete a todos (*Or. Sib.* IV, 102-106) y eso incluye a Israel, pero con el gran

pecado de arrasar el Templo y la ciudad de Jerusalén y asesinar al pueblo elegido:

‘Llegará asimismo a los sólimos de Jerusalén la mala tempestad de la guerra desde Italia y arrasará el gran templo de Dios, cuando, en su insensatez confiados, desechen la piedad y lleven a cabo horribles crímenes ante el templo (...). A Siria llegará un príncipe de Roma, quien, tras prender fuego al templo de Jerusalén y de asesinar al mismo tiempo a muchos judíos, destruirá su gran país de amplias calles.’ (Or. Sib. IV, 115-118; 125-127)

Ante esta afrenta, se vaticina el castigo de Yahvé/Dios sobre Italia (la erupción del monte Vesubio) (Or. Sib. IV, 130-136), y aparece por primera vez un motivo que va a tener amplia difusión y popularidad; no sería descartable que incluso tuviera su origen en estas proclamas judías. Se trata de la ya legendaria huida de Nerón al Imperio Parto y la amenaza de su regreso³³ que traerá la guerra civil:

“Entonces desde Italia un gran rey, como un fugitivo, escapará sin ser visto ni conocido, sobre el curso del Éufrates en el momento en que, entre otros muchos crímenes, haya de cargar con la impureza del repugnante matricidio, cometido con criminal mano y sin vacilación. Muchos, por el trono de Roma, ensangrentarán el suelo, al huir aquél por la tierra de los partos. (...) Al Occidente llegará entonces la discordia del despertar de la guerra y el fugitivo de Roma, con su gran lanza en alto, tras atravesar el Éufrates con muchas decenas de millares.” (Or. Sib. IV, 119-139)

³³ Recuérdese Tac. *Hist.* II, 8; Suet. *Ner.* 47, 57. En los propios *Oráculos*, se convirtió en un tema recurrente de amenaza a Roma: VIII, 70ss; 140ss; XII, 81-94.

Los romanos parece que tenían algún tipo de conocimiento sobre estas consignas, aunque su contenido parece que no lo tenían muy claro o sencillamente no lo conocían. Tácito sería la prueba documental de esto cuando, al hablar del pueblo judío en el contexto de la guerra del 66-73 d.C., menciona diversos prodigios que señalaban el advenimiento de la imposición de Oriente sobre Roma y que el pueblo de Judea dominaría el mundo; lo cual, para Tácito, en realidad era el anuncio de la victoria de Vespasiano y Tito, solo que “el vulgo”, pese a que la realidad le presentaba adversidades parecía obcecado en negar la favorable fortuna a Roma.³⁴ Existe la posibilidad de que se trataran de estas soflamas recogidas en *Oráculos Sibílinos*, en línea también con los dominantes mensajes mesiánicos y apocalípticos que circulaban por Judea en aquella época.

Finalmente, analizaremos el libro V que, pese a que su momento de composición es amplio (I-II d.C.), es seguro que los motivos a los que nos vamos a referir se elaboraron después del 70 d.C. El libro continúa en su invectiva recurriendo a la imagen de Roma como una prostituta y maga que atrae con sus engaños a las naciones, auténtica Sodoma:

“Porque te aficionaste a la brujería. En ti se dan los adulterios y la unión ilícita con los jóvenes, ciudad afeminada, injusta, maldita, desdichada entre todas. ¡Ay de ti, ciudad de todo impura de la región del Lacio! Ménade que con víboras te gozas.” (*Or. Sib. V*, 164-169)

“(Roma)... pues en ti la madre con su hijo tuvo unión ilícita y la hija con su padre se unió como esposa; en ti también los reyes mancillaron su boca desdichada, en ti sostuvieron coito con los animales los hombres

³⁴ *Hist.* V, 13, 1-3. La misma opinión le merece a Suetonio (*Vesp.* IV, 5).

malvados. ¡Cállate, deplorable, maldita ciudad, entregada a la orgía!" (Or. Sib. V, 390-394)

Continúa con el tópico de la huida de Nerón (Or. Sib. V, 28-34; 137-154), pero introduce un nuevo elemento de preocupación para los propios judíos y de condena para los romanos, concretamente hacia el mismo emperador, como fue su intento de abrir un canal en el istmo de Corinto (Plin. NH 10):

"Llora también tú, Corinto, la triste destrucción que en ti habrá; pues cuando las tres hermanas Moiras, que tejen con trenzados hilos, se lleven sobre la tierra al que huye con engaño por la orilla del istmo, hasta que lo contemplen todos, a él que antaño partió la piedra con muy dúctil bronce, y destruirá y conmoverá tu tierra, según está preestablecido." (Or. Sib. V, 214-219)

La razón de incluir este pasaje es que, como nos informa Flavio Josefo (BJ III.10.10), se utilizó como mano de obra para tal proyecto de infraestructura a 6000 prisioneros de guerra judíos. Además de esto, otro pasaje alude a la funesta muerte de Tito como castigo por derribar la ciudad:

"Pero ahora surgió un rey desconocido e impuro que la ciudad derribó y la dejó sin reconstruir junto con una gran multitud y hombre ilustres. Mas él pereció tras poner el pie en inmortal tierra firme, y ya sobre los hombres no se formó una señal tal como para que otros decidieran arrasar la gran ciudad." (Or. Sib. V, 408-413)

Se incluyen, finalmente, los mensajes del final que le espera a Roma, assolada por sus pecados (Or. Sib. V, 155-178). Interesa señalar además, de cara a lo que se verá a continuación, la calificación de Roma como "Babilonia" en dos ocasiones (Or. Sib. V, 143 y 159).

Aunque resumiremos después los rasgos de estos oráculos, cabe destacar cómo la actitud literaria contra Roma es sumamente furibunda y no se duda en emplear todos los motivos disponibles para vaticinar la más terribles de las ruinas. Prácticamente puede verse como se destila un odio atroz hacia Roma, solo comprensible por la destrucción del Segundo Templo y la ciudad de Jerusalén.

2. Los Cristianos Frente a Roma

2.1. Ser cristiano ya la vez Romano

Es realmente complejo, aunque siempre se han hecho esfuerzos al respecto, tratar de explicar el proceso de integración del cristianismo entre la población romana, sobre todo porque cada individuo y cada comunidad lo hizo de maneras distintas, de acuerdo con sus propias concepciones religiosas; pese a que el cristianismo les imponía una serie de normas culturales y dogmas. A nosotros nos interesa fijarnos aquí, sin embargo, en aquellos cristianos procedentes de las comunidades judías. Enlazamos entonces, en este punto, con el momento cronológico que había dejado en el apartado anterior: el año 70 d.C. y la desaparición del estado de Judea.

La razón de que nos interese este sector concreto de los cristianos, los denominados judeocristianos, tiene que ver con el hilo conductor de este trabajo, es decir, la propaganda antiimperial y, en concreto, las críticas a Roma. Los judeocristianos, por su arraigo con su comunidad religiosa anterior y porque, seguramente, no fueron debidamente distinguidos por las autoridades romanas, es probable que sufrieran también los efectos de la guerra judía³⁵. A consecuencia de lo cual,

³⁵ Nos referimos fundamentalmente a la imposición del nuevo impuesto a la población judía, por mandato de Vespasiano, gestionado por el *fiscus Judaicus* (ÁLVAREZ CINEIRA 2020: 483-498, especialmente 495-498).

generaron una imagen negativa y de resistencia hacia Roma que debieron volcar en sus escritos (Álvarez Cineira, 2015; Estrada, 2003). Pensamos que el *Evangelio de Juan* y *Apocalipsis* podrían ser la muestra textual de esto que estamos comentando y uno de los pocos ejemplos que podríamos tratar como propaganda antiimperial entre los cristianos; en la línea marcada desde el profetismo judío. La razón es que ambos textos, que forman parte del *Nuevo Testamento*, se han venido considerando como pertenecientes y dirigidos a las denominadas comunidades joánicas (Bernabé, 2015; Rosell, 2021: 142-153), de condición precisamente judeocristiana. Dejando de lado las pocas referencias del *Evangelio de Juan* en este sentido (BLANCO ROBLES, 2022, 212), nos centraremos en *Apocalipsis*.

2.2. La Visión Apocalíptica del Final de Roma

Apocalipsis, es explícitamente consciente en presentarnos una imagen de confrontación contra Roma, si bien de forma pasiva, haciendo un llamamiento a no participar del culto imperial y mantenerse fieles a Dios-Cristo, pues el final de los días estaba cerca y cuando la Jerusalén Celeste y el reino de Dios descendiera de los Cielos, el Imperio Romano sería derrotado y los gentiles que no han querido convertirse en la fe de Dios juzgados y condenados. Solo se salvarán aquellos que se mantuvieron fieles a la promesa de Cristo. Antes de tratar algo más en profundidad este libro, vale la pena que resaltemos un hecho y es que, multitud de pasajes de *Apocalipsis*, así como muchos de los motivos que utiliza para crear esa imagen diabólica de Roma, aunque resonancia del *Libro de Daniel*, a nuestro modo de ver, su referencias son mucho más claras con los textos proféticos, pero también con *Oráculos Sibilinos*; no

podemos olvidar que estos apócrifos judíos vieron una introducción de pasajes cristianos, lo que quiere decir que eran conocidos por ellos.³⁶

Sin ánimo de exhaustividad, nos centraremos sólo en aquellos pasajes en los que veamos una clara vinculación con los textos precedentes y con la problemática del culto imperial, por ser éste un elemento único y novedoso que introduce la apocalíptica cristiana.

Roma es una bestia con diez cuernos y siete cabezas en forma de serpiente (Ap 12-13, claramente inspirados en Dn 7 y 13-14), en alusión a las siete colinas de Roma (Ap 17, 9), que se enfrenta a Israel y el pueblo de las doce tribus. La alusión al dios Apolo en este contexto no es casual, puesto que debe recordarse que Febo, en la tradición mitológica griega, aparece como vencedor de la serpiente de Delfos (Pitón o Delfine), y, desde época de Augusto, quedó estrechamente vinculado al culto imperial. En consecuencia, nos atreveríamos a pensar que *Apocalipsis* está queriendo hacer una analogía: identifica el culto imperial (y su pléyade de dioses asociados) con el culto a la serpiente, sinónimo del mal y el demonio, frente a Cristo (Ap 12). Pero hay un detalle importante, la Serpiente (el culto gentil) ha sido expulsado ya del Cielo y ahora solo gobierna en la tierra. Es decir, Dios ha vencido ya en el Cielo y pronto lo hará en la tierra, por lo que el poder terrenal de Roma carece ya de toda legitimidad y eficacia.

Roma, entonces, envía a una Bestia a través del mar: el par del Anticristo, el Emperador (Ap 13, 1-8), al que ha conferido la “autoridad sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación” (Ap 13, 7). El emperador a su

³⁶ Es interesante señalar que en el libro VII de Oráculos es de mano cristiana, compuesto entre los siglos II-III d.C. y en él podemos encontrar también un motivo antirromano: “Roma, la de fuerte ánimo, después de la lanza de Macedonia, refulgirás hasta el Olimpo; pero Dios te hará por completo ignorada, cuando tú creas poder permanecer firme ante una mirada más poderosa; entonces te gritaré así: «Al morir hablarás, entre brillantes resplandores; por segunda vez, Roma, me dispongo a llamarte de nuevo, sí, por segunda vez»” (108-113).

vez envía otra Bestia terrestre, el falso profeta,³⁷ que incita al culto del emperador a través de las estatuas en su honor –estatuas que engañan con palabrería a los que les ofrecen adoración–, y a través también de las monedas cuyas “marcas” llevan “el nombre de la bestia o el número de su nombre (...) seiscientos sesenta y seis” (Ap 13, 11-18). Tradicionalmente se piensa que sería el nombre cifrado de *Caesar Nero* (Piñero, 2006: 497-519), el cual, como vimos en *Oráculos Sibilinos*, quedó identificado prontamente como un ser maligno. Así pues, los cristianos deben tener cuidado con esta incitación constante a adorar a la Serpiente, ya que cuando llegue el juicio final estos idólatras serán los condenados (Ap 14, 6-13, advertencia a los cristianos y 16, castigo de los gentiles). A partir de aquí, Roma pasa a ser identificada como “la gran prostituta Babilonia”, una clara mezcla de la tradición profética judía (recuérdese Nahúm) y la identificación de Roma con Babilonia en *Oráculos Sibilinos*, y es así por cuanto todos los que sirven a esta ciudad idólatra son sus “fornicadores” (Ap 14, 8-11; 17, 1-6).

Roma es una meretriz que ha estafado a los pueblos embelesándolos con sexo, riquezas y lujo, por eso ante su caída, los reyes y mercaderes, un instrumento para engañar a los pueblos, se lamentan – incluso se nos da una lista de productos comerciales procedentes de todos los rincones del Imperio, incluido del comercio exterior, tratando de, ampulosamente, delimitar las dimensiones geográficas del Imperio– (Ap 18). Caída que se nos cuenta en dos batallas escatológicas hasta que se da la derrota definitivamente y la simbólica Roma es arrojada al lago de fuego y azufre, momento en que el Cordero trae por fin el ansiado reino de Dios sobre la tierra (Ap 16, 17-21; 18, 20-24; 19-20). Un final similar que

³⁷ Podría pensarse en un gobernador provincial o cualquier otro administrador provincial, o los colegios sacerdotales del culto imperial. Otra referencia en Ap 19, 20.

se esperaba tuviera Nínive o Babilonia, en época de los profetas, y que ahora Roma, como nuevo imperio, debía sufrir también.

3. Conclusiones

Se ha puesto en evidencia la variedad de soluciones que pueblos y comunidades podían adoptar a la hora de mostrarse resistentes e insumisas ante el dominio de una potencia superior, que los avasallaba.

En este caso, el pueblo judío, y la nueva religión derivada de él, el cristianismo, mostraron una solución ingeniosa y a la vez anclada en sus tradiciones escriturarias y textuales, que, no obstante, contrastaban con las más habituales que encontramos en las fuentes griegas o helenísticas, centradas en la emisión de mensajes propagandísticos –bien por vía oral (atestiguada para nosotros solamente en las fuentes escritas), bien por vía epigráfica (rara vez documentado)–. Constituyen para nosotros, por tanto, otro medio de documentación adicional para la contextualización de la oposición a Roma y a su Imperio.

Plenamente insertos en la tradición profética judía, *Oráculos Sibilinos* nos presentan varios temas antirromanos: 1- durante época tardorrepublicana, Roma es la amenaza calamitosa que traerá hambre, guerra y destrucción, a la vez que se trata de una ciudad/pueblo de ínfima moralidad e impudicia; la bíblica imagen de la prostituta, que, como el resto de los imperios, será también castigada por Yahvé. 2- En época imperial romana, ante la destrucción del Templo, los oráculos acrecientan su dialéctica contra Roma y emergen dos motivos para amedrentarla: una inminente catástrofe que incendiará Italia y la misma Roma, la muerte temprana de su emperador (Tito) y el regreso del advenedizo Nerón. Como puede contrastarse, todos los motivos, salvo los estrictamente propios del momento cronológico, nos recuerdan a los

oráculos de catástrofe sobre Nínive y Babilonia que los profetas de Israel emitieron contra aquellos imperios orientales.

Dentro de las comunidades cristianas, aquellas que quizá sufrieron algún tipo de persecución o discriminación, en concreto las de Asia Menor judeocristianas, también trataron de responder con sus propios medios. *Apocalipsis* es quizá el libro más explícito, donde Roma es presentada siguiendo la estela de los motivos procedentes del profetismo judío y *Oráculos Sibílicos*; aunque ahora, como en el *Libro de Daniel*, se trataba el problema desde una dimensión escatológica. Es muy difícil tratar de determinar cuál era el mensaje que *Apocalipsis* pretendía dar a sus lectores (u oyentes), sobre todo porque la realización de la caída terrenal de Roma parecía algo no, desde luego, inminente. Puesto que la obra está constantemente comparando la esfera divina con la terrenal, podría ser un mensaje de esperanza entre los fieles, ya que en la esfera del Cielo ya había ganado Dios (expulsando por tanto al panteón gentil). Así pues, en la otra vida lograrían escapar de los males terrenales que les afligían. Pero también podría interpretarse como un mensaje en clave de resistencia. Resistencia a evitar participar de aquellas actividades sociales y religiosas que les alejaran del Cielo y de Dios, en otras palabras, la no comulgación con el culto imperial, al que *Apocalipsis* se refiere en términos simbólicos. No es tanto enfrentarse abiertamente al emperador, pues sería improcedente, sino tratar de generar una unión entorno a la comunidad para proteger a sus individuos, en lo que pudo haber sido un contexto persecutorio, donde precisamente estaba en cuestión la integridad de éste.

Ambas manifestaciones, debemos tener claro, se dirigían a un público muy concreto que tenía en su haber un bagaje previo, religioso

y cultural, que le permitía interpretar los mensajes que allí se estaban consignando. En otras palabras, y frente a la propaganda griega antirromana habitual, las consignas judías y cristianas no estaban pensadas para ser difundidas y propagadas por toda la amplitud del Mediterráneo Oriental; sino justamente todo lo contrario, el propósito era enardecer los ánimos de las respectivas comunidades religiosas y ayudarlas en su enfrentamiento o resistencia frente a Roma. Una Roma que, por otro lado, parece que no tuvo un conocimiento claro de estas publicaciones y mensajes, a diferencia de otras, o, en todo caso, no entendía muy bien su contenido, tal y como delataría Tácito.

Bibliografía

Alonso-Núñez, José Miguel. Los imperios universales en Jordanes. *Memorias de Historia Antigua*, Oviedo (España), 10, 1989, 163-170.

Álvarez Cineira, David. El cristianismo en el Imperio romano (siglos I-II). In: Aguirre, Rafael. *Así empezó el cristianismo*. Estella (Navarra, España): Editorial Verbo Divino, 2015, 379-426.

Álvarez Cineira, David. Los Herodianos y el *fiscus Iudaicus* en Mc 12,13-172. *Estudio Agustiniano*, Valladolid (España), 55, 3, 2020, 475-521.

Bernabé, Carmen. Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones. In: Aguirre, Rafael. *Así empezó el cristianismo*. Estella (Navarra, España): Editorial Verbo Divino, 2015, 293-340.

Blanco Robles, Fernando. Propaganda antiimperial. Un programa de difamación contra Roma: evolución y tópicos. *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua*. Valladolid (España), 46, 2022, 173-232.

Cantera, Francisco e Iglesias, Manuel. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

De Lange, Nicholas R. M. Jewish Attitudes to the Roman Empire. In: Garnsey, Peter D. A. y Whittaker, Charles R. *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, 255-281.

De Lange, Nicholas R. M. La imagen de Roma en las fuentes rabínicas. In: Bravo, Gonzalo y González Salinero, Raúl. XIV Coloquio de la AIER. *Ideología y religión en el mundo romano*. Madrid-Salamanca: Signifer Libros, 2017, 21-38.

Estrada, Juan A. Las primeras comunidades cristianas. In: Sotomayor, Manuel y Fernández, José. *Historia del cristianismo 1. El mundo antiguo*. Madrid: Trotta, 2003, 123-188.

Huffman, Herbert B. Prophecy in the Mari Letters. *The Biblical Archaeologist*, Chicago, 31, 1968, 101-124.

Piñero, Antonio. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2006.

Rosell, Sergio. El Apocalipsis: visión de un mundo nuevo. In: Aguirre, Rafael. *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*. Estella (Navarra, España): Editorial Verbo Divino, 2021, 125-154.

Sicre, José L. *Profetismo en Israel*. Estella (Navarra, España): Editorial Verbo Divino, 1992.

Sicre, José L. El legado judío. In: Sotomayor, Manuel y Fernández, José. *Historia del cristianismo 1. El mundo antiguo*. Madrid: Trotta, 2003, 17-68.

Suárez de la Torre, Emilio (trad.). Oráculos sibilinos. In: Díez Macho, Alejandro y Piñero Sáenz, Antonio. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo III. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, 329-603.

Suárez de la Torre, Emilio. Sibylles, mantique inspirée et collections oraculaires. *Kernos*. Liège, 7, 1994, 179-205.

Weinfeld, Moshe. *The Protest against Imperialism in Ancient Israelite Prophecy*. In: Eisenstadt, Shmuel N. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Nueva York: State University of New York Press, 1986, 169-18

Magnusque tibi praeludit Achilles: a pietas de Domiciano nas moedas e na poética de Estácio (81-96)

Magnusque tibi praeludit Achilles: the pietas of Domitian on coins and Poetry of Statius (81-96)

Irlan de Sousa Cotrim

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumo: Neste artigo analisamos a fabricação de imagens de Domiciano (81-96) a partir da aproximação do *Princeps* com figuras históricas e semidivinas. Defendemos que tanto nas moedas quanto na poética de Estácio, Domiciano foi comparado a semideuses a figuras históricas em termos de virtudes. Além disso, Estácio construiu os personagens como *exempla* de destreza bélica e dotados de *pietas*.

Palavra-chave: Domiciano. Estácio. Moedas romanas. *Pietas*.

Abstract: In this article, we analyze the fabrication of images of Domitian (81-96) based on the *Princeps*' association with semi-divine and historical figures. We argue that both in coins and in the poetry of Statius, Domitian was compared to demigods and historical figures in terms of virtues. Additionally, Statius constructed the characters as *exempla* of military prowess and endowed with *pietas*.

Keyword: Domitian. Statius. Roman coins. *Pietas*.

Introdução

Tito Flávio Domiciano, o último imperador da dinastia Flaviania (69-96), foi tema dos escritos de muitos autores na Antiguidade romana, contemporâneos ou não ao seu regime. Escritores e poetas como Plínio, o Jovem, Tácito, Suetônio, Juvenal, Estácio e Marcial nos legaram múltiplas facetas daquele imperador. A imagem imperial do sujeito histórico Domiciano esteve e está em constante construção. Cada

documento, escrito ou material, exhibe diferentes narrativas que evocam, por sua vez, diferentes aspectos da imagem de Domiciano.

No Principado, a comparação retórica entre as qualidades do *Princeps* e figuras históricas ou mitológicas era comum nas práticas letradas e monetárias. Entendemos as figuras históricas e mitológicas conhecidas por meios literários ou orais que eram tomadas como exemplos (*exempla*) de condutas a serem seguidas. No limite, a função primordial dos *exempla* era a analogia ou as comparações entre dois ou mais elementos dentro do discurso, sendo que o *exemplum* servia como um modelo a ser emulado ou imitado.

Os oradores romanos eram treinados retoricamente para que pudessem ter um amplo repertório de *exempla* para uso em seus discursos públicos. Os oradores poderiam utilizar dos *exempla* como forma de reforço argumentativo. As escolhas de determinados *exempla* feitas pelo orador eram condicionadas pelas expectativas das referências que o seu público receptor possuía. O uso de *exempla* em discursos elogiosos ou de vitupério, portanto, poderia associar uma dada personalidade a determinadas figuras da cosmogonia romana e tornar essas declarações ferramentas imprescindíveis para a manutenção do prestígio social e político do alvo do louvor ou da censura (URBAN, 2011, p. 217).

É nosso intento neste artigo discutir algumas dessas comparações fabricadas durante o Principado de Domiciano (81-96) nas moedas e nas letras poéticas de Estácio, poeta que escreveu seus versos (*Tebaida*, *Silvas* e *Aquileida*) sob o governo do herdeiro de Tito. Nosso *corpus* documental contempla algumas moedas cunhadas em Roma entre os anos de 81 a 96 e trechos dos poemas épicos de Públio Papínio Estácio, a *Aquileida* e a *Tebaida*. Não nos furtamos, porém, de usar os versos de

Estácio provenientes das *Silvas*, um conjunto de poesias de ocasião. Buscamos entender como a associação da imagem de Domiciano com *exempla* de deuses e semideuses do panteão romano contribuiu para a fabricação da imagem daquele *Princeps*.

Magnânimo eácida, magno César

Ao analisar a *Aquileida* como uma narrativa episódica, Ganiban (2015, p. 75) apontou que logo no próêmio da epopeia Estácio atribui a Aquiles o epíteto de *magnanimus*.³⁸ Na visão desse autor, o termo *magnanimus* destacava o estilo elevado condizente com o gênero épico que rememorava o precedente meônio, ou seja, aos poemas homéricos. De fato, ao voltarmos para os textos latinos em versos podemos observar o uso do epíteto *magnanimus* em Catulo para retratar o lendário rei Minos (64.85) "*magnanimus ad Minoa venit sedesque superbas*",³⁹ Vergílio para caracterizar o herói Enéias (*Aen.* 1.260) "*magnanimus Aenean*", o deus Júpiter (*Aen.* 12.144) "*magnanimi Iovis*" e para adjetivar heróis ao longo da *Eneida* (6.307; 649) "*magnanimus heroum*" e "*magnanimi heroes*" e Ovídio que nas *Metamorfoses* utilizou do termo para representar Aquiles (*Ov. Met.* 13.298) "*nec se magnanimo maledicere sentit Achilli?*".⁴⁰

³⁸ De acordo com o *Oxford Latin Dictionary* o adjetivo *magnanimus* referia-se a nobreza de espírito, à coragem, à ousadia e a generosidade daquele que o portava. Ainda de acordo com o verbete, *magnanimus* era um epíteto convencionalmente atribuído a monarcas e heróis. A palavra deriva da junção dos vocábulos *magnus* e *animus* que significam, respectivamente, grande, alto ou ótimo e alma, espírito, princípio distinto do corpo (GLARE, 1968, p. 1063). O adjetivo latino *magnanimus* possui relação com o termo grego *megathumos* que na *Ilíada* de Homero foi constantemente empregado para qualificar os heróis (*Il.* 20.179-181; 1.135; 6.145; KOZIAK, 2000, p. 54).

³⁹ Tradução de João Ângelo Oliva Neto (1996) "a Minos megalômano e soberbas sedes".

⁴⁰ Tradução de Domingos Lucas Dias (2017). "sem se aperceber de que está a caluniar o valoroso Aquiles?".

Estácio, porém, utilizou desse epíteto em suas três obras poéticas sobreviventes para qualificar não somente os seus heróis. Há a presença desse epíteto nas *Silvas*, na *Tebaida* e, como vimos na *Aquileida*, sendo que o termo nas duas primeiras obras foi a temática dos estudos de Barchiesi (1996, p. 49-50). Partimos da prerrogativa que esse autor defendeu em seu estudo, o de que o termo *magnanimus* aparece na poética estaciana muito mais do que uma forma de caracterizar um herói, mas também como forma de homenagear Domiciano, o imperador cuja obra de Estácio foi contemporânea. No final da *Tebaida*, especificamente nos últimos versos do Livro XII, por exemplo, lemos uma menção ao imperador Domiciano feita por Estácio tal como exposta a seguir:

Acaso durarás muito e, sobrevivendo a teu autor, serás lida, ó Tebaida, tão cuidada por mim por duas vezes seis anos? Certamente já a Fama atual fez para ti um caminho benigno e começou a mostrar-te, jovem, aos leitores futuros. **Já o magnânimo César se digna a conhecer-te, e a juventude itálica te aprende em seu estudo e te memoriza.** Vive, eu te peço; mas não provoca a divina Eneida, apenas segue-a de longe e venera sempre seus passos. Em breve, se a ti ainda alguma inveja cobre em mágoa, ela passará, e tuas honras merecidas serão oferecidas após a minha morte.⁴¹ (Stat. *Theb.* 12.810-819) Grifos nossos.

Aqui, o adjetivo *magnanimus* referiu-se a César, ou seja, a Domiciano. Em outros momentos Estácio refere-se a reis na *Tebaida* com o mesmo adjetivo, o que atesta o seu uso para o elogio à bravura do soberano:

As pugnas dos mais velhos e os vultos terríveis
dos bravos [magnanimus] reis, ali, vou moldar, firmar no alto
domo as armas buscadas que com sangue meu
trouxe – as que da tomada Tebas darás, Palas.⁴²

⁴¹ Tradução nossa.

⁴² Tradução de Leandro Dorval Cardoso (2018).

(Stat. Theb. 2.732-735) Grifos nossos.

Na *Aquileida* a palavra que abre a épica qualifica Aquiles como um magnânimo eácida, filho do deus Júpiter:

Conta, deusa, **o magnânimo eácida [Aquiles] e a formidável raça,**

pelo Tonante, proibida de subir ao pátrio céu.

Embora as ações do varão sejam muito famosas pelo canto meônio, mais ainda, porém, está faltando: percorreremos toda a vida do herói

– assim é nosso desejo – e narrarmos com trombeta

duliquia que ele em Ciro se ocultou em véus, e não pararmos em Heitor arrastado,

mas despojarmos de Tróia inteira a juventude.⁴³

(Stat. Achil. 1.1-7) Grifos nossos.

E o adjetivo *magnus* encerra o proêmio da *Aquileida* no verso final da dedicatória que Estácio faz a Domiciano e estabelece a comparação entre o imperador e o Pelida:

Mas tu, [Domiciano], a quem primeiro as virtudes gregas e itálicas

invejam há muito, em quem os gêmeos louros dos poetas e

dos chefes florescem rivais – já há tempos os primeiros sofreram o abandono – dá vênica e permite a este temente trabalhar neste

pó por um tempo: é o treino para teu tema, preparo longo e ainda não confiante.

O grande Aquiles será teu prelúdio.⁴⁴ (Stat. Achil. 1. 14-19) Grifos nossos.

⁴³ Tradução de Natan Henrique Taveira Baptista (2021).

⁴⁴ Tradução de Natan Henrique Taveira Baptista e Leni Ribeiro Leite (2019).

O que podemos inferir a partir desses excertos é que Estácio utilizava os mesmos adjetivos para qualificar personagens mitológicos como heróis e reis gregos (*Stat. Theb.* 2.731-735; *Achil.* 1.1-7), para homenagear o imperador (*Theb.* 12. 810-819) e para compará-lo com outros *exempla* (*Achil.* 1.14-19). *Magnanimus* denotava uma qualidade representativa do heroísmo épico, campo literário ao qual Estácio buscava a filiação. Ao retornarmos ao que a retórica epidítica romana aconselhava, o orador poderia amplificar o caráter do alvo de seu elogio por meio do uso de *exempla* provenientes da história ou da mitologia latinas (*Men. Rhet.* 2.368.7-369.6; *Quint. Inst.* 3.7.10-11).

A nosso ver, portanto, ao produzir a dedicatória a Domiciano nas épicas Estácio construiu o elogio imperial por meio da amplificação do caráter do *Princeps* ao empregar um adjetivo heroico. Embora a crítica literária e historiográfica tenha duvidado da sinceridade do encômio nos versos de Estácio ao último imperador flaviano, é plausível supor que a *Tebaida* e a *Aquileida* – esta, se não o foi em razão da prematura morte de seu poeta – ao menos foram projetadas para ser recitadas a uma audiência contemporânea a Domiciano.⁴⁵

Um dos primeiros estudos que temos sobre a aproximação da *Aquileida* como um texto inserido no interdiscurso retórico epidítico foi a tese de Margit Benker (1987). Nela, a autora defendeu que o sistema de patronato e de clientelismo imperial romano praticamente obrigava os escritores a subordinarem-se a seus patronos, os imperadores. A autora ainda apontou que essa subserviência do vate e dos escritores de prosa romanos seria produto de uma sociedade acostumada ao culto imperial

⁴⁵ A poética estaciana de encômio imperial foi vista pela crítica especializada por meio de um duplo prisma antagônico, ou seja, ou tratava-se de uma mera bajulação ou de subversão ao poder do César por meio de um elogio cravejado de ironias (LEITE, 2014, p. 38; NEULANDS, 2002, p. 18-19; BENKER, 1987, p. 70).

excessivo (sobretudo nos Principados de Nero e de Domiciano) sendo a homenagem ao *Princeps* um item obrigatório e esperado pela audiência. Segundo a autora, a *recusatio* que Estácio empregou por duas vezes nos seus épicos conhecidos (*Achil.* 1.17-19; *Theb.* 1.17-21) seria uma forma de crítica velada a um imperador tirano que, como representado por Suetônio (*Dom.* 13.2), se comprazia em ser chamado de *dominus et deus*⁴⁶ (BENKER, 1987, p. 70). Benker utilizou em sua tese uma série de escritores romanos posteriores à morte de Domiciano, mas desconsiderou que eles utilizaram de *topoi* retóricos do vitupério para maldizer o filho de Vespasiano (BATISTA; LEITE, 2021, p. 263). Apesar disso, a autora salientou que a *Aquileida* foi um texto escrito durante o governo de Domiciano e que por isso necessitava registrar nos seus versos o reconhecimento daquele Principado.

A hipótese de Konstan (2016, p. 379) propõe que os dois primeiros versos do próêmio da *Aquileida* (*Stat. Achil.* 1.1-2) representaram um desafio às pretensões divinas de Domiciano. Aqui identificamos uma fragilidade no argumento do autor, uma vez que ele rememora uma passagem suetoniana que, por sua vez, está inserida na categoria do vitupério da pretensão, conforme defendido por outros autores como Schulz (2019, p. 280) e Baptista e Leite (2021, p. 269-270) posteriormente. Além disso, na visão do autor, os versos sinalizavam que Aquiles nunca alcançaria o pátrio céu, ou seja, o Olimpo, em virtude de uma artimanha de Júpiter que impediu que Tétis engravidasse dele. Mas, no verso final do próêmio que faz parte da dedicatória a Domiciano, a voz do poeta o exaltou como um sucessor épico de Aquiles.

⁴⁶ A *recusatio* tratava-se de um expediente poético empregado quando o poeta se recusava a escrever sobre um determinado tema ou em um dado grau elocutivo. Esse expediente ganhou ares políticos no contexto romano (BAPTISTA; LEITE, 2019, p. 123).

Conforme defendido por Baptista (2019, p. 76), o contexto das práticas letradas latinas no período flaviano esteve muito atrelado aos ideais bélicos e à personificação de virtudes atléticas e militares, como a audácia, a honra, a fama e a glória. Nesse sentido concordamos com Baptista (2019) no que concerne ao fato de o mito representar nesse contexto literário flaviano uma forma para os poetas criarem artisticamente o seu mundo social e contribuírem para a construção de uma identificação coletiva de determinados emblemas do poder esperados pela audiência da época. Assim como Benker (1987), Konstan (2016) sustentou as suas hipóteses nas quais defendeu uma suposta subversão como chave de leitura da *Aquileida*, mas apoiando-se preponderantemente em uma documentação pós-96, inserida em um contexto antonino, de vitupério a Domiciano.

De acordo com o Scott (1933, p. 259), Domiciano foi comparado nas *Silvas* a deuses como Júpiter; a imagem de Minerva que figura como sua patrona também se fez presente; e o *Princeps* ainda foi representado como divino germânico. O último flaviano também foi retratado como sendo o fundador de uma nova era em Roma (*Silv.* 1.1.61-62; 1.4.4; 1.4.46-47; 5.1.37-38; 3.3.64-65; 4.3.128-129; 5.2.170). Além dessas representações nas *Silvas* de Estácio, podemos encontrar momentos nos quais Domiciano foi comparado ou associado a um conjunto de personalidades históricas ou semidivinas ou divinas: ele é maior do que Cúrcio⁴⁷ (*Silv.* 1.1.75), que Claudio Etrusco (3.3.64; 183-184) além das menções que o poeta fez ao *numen* imperial (*Silv.* 4.3.61-62; 140; 4.4.57; 5.1.164-165; 5.2.154). Na *silva* 1.1

⁴⁷ De acordo com Tito Lívio (6.6), a partir de um relato que se popularizou na Península Itálica no século IV a. C., tratava-se de Marco Cúrcio, um cavaleiro romano que se ofereceu aos inferos para salvar a cidade de Roma ao se jogar com seu cavalo em um fosso localizado no Fórum que ficou conhecido como Lago Cúrcio. O local em que o lago situava-se tornou-se, com o tempo, uma estrutura no meio do Fórum (BAPTISTA, 2021, p. 400).

que elogiou a estátua equestre de Domiciano no Fórum,⁴⁸ por exemplo, Estácio introduz uma prosopopeia de Marco Cúrcio, que estaria surpreso com o monumento feito em homenagem ao imperador:

A princípio, apavorou-se com o aspecto imenso e o esplendor brilhante do maior cavalo, por três vezes trepidante afundou no tanque seu árduo pescoço, vendo aquele que governa, logo alegrou-se: “Salve, filho e pai dos grandes deuses, divindade conhecida por mim de longe. Agora é feliz, agora é venerável o meu pântano, foi concedido a mim vê-lo perto, ver teu esplendor imortal da minha sede vizinha. Por uma vez, eu fui autor e promotor da salvação romana: com longo Marte, tu, as batalhas de Jove, tu, as lutas do Reno, tu, o sacrilégio civil, tu domas a tardia montanha com pactos. Se meus tempos tivessem gerado-te, eu não iria ousar, tu mergulharias no profundo poço, mas Roma seguraria tuas rédeas”.⁴⁹ (Stat. Silv. 1.1.71-83)

Estácio evocou, apesar de não citar explicitamente o nome do herói, Cúrcio como vindo das profundezas para admirar o monumento erigido em honra a Domiciano no Fórum do qual o próprio personagem mítico era tido como um guardião. Dessa forma, por meio do *exemplum* e da prosopopeia de Cúrcio, Estácio pôde alegorizar na *Silva* 1.1 a magnanimidade, a suntuosidade e a enormidade da estátua equestre de Domiciano e, dessa forma, transpor esses predicados para o próprio imperador. Para Baptista (2021, p. 400-401), Estácio utilizou desse *exemplum* mitológico em função do significado dele para a história de Roma e, acrescentamos, como uma forma de exaltação do motivo pelo qual a estátua foi erigida: a celebração da vitória de Domiciano como

⁴⁸ Foi um monumento erigido sob a ordem senatorial e inaugurado em 91 como forma de homenagear as conquistas militares de Domiciano durante as guerras contra os povos germânicos ao longo da década de 80 e inícios da de 90 (TUCK, 2016, p. 117). Um estudo bastante completo que relacionou a estátua e a poesia de Estácio à imagem pública de Domiciano e ao planejamento urbano de Roma pode ser encontrado em Baptista (2021, p. 312-408).

⁴⁹ Tradução de Natan Henrique Taveira Baptista (2021).

sinônimo da glória do Império Romano. A prosopopeia de Marco Cúrcio vem colaborar, portanto, com o programa elogioso do poema.⁵⁰

Julgamos viável supor que Estácio, por fazer parte do mesmo campo literário que os demais poetas do período flaviano, ao elogiar Domiciano no proêmio da *Aquileida* utilizou dos expedientes retórico-poéticos da comparação e da amplificação mediante o confronto de *exempla* para celebrar a figura imperial em sua obra. Defendemos que na *Aquileida*, o *exemplum* histórico de Domiciano é mais elevado do que o *exemplum* mitológico representado pelo guerreiro Aquiles em termos de virtudes bélicas e literárias. O herói foi assim o prelúdio do imperador Domiciano o que representava a passagem *magnusque tibi praeludit Achilles* (Stat. Achil. 1.19), “o grande Aquiles será teu prelúdio”, em que Estácio revelou ainda estar despreparado para realizar uma obra sobre os feitos do imperador. Essa associação foi além porque Aquiles não foi apenas um *exemplum* para exaltar as qualidades de Domiciano, mas serviu de parâmetro para que dentro da narrativa – quando levamos em consideração o elogio dentro do contexto da épica, ou seja, a história do guerreiro Aquiles – o *Princeps* superasse o personagem em termos de virtudes.

Entendemos a épica mitológica como um produto cultural de sua época de produção que, apesar de ter tratado do ficcional, continha os elementos e os conceitos de seu momento de criação. A poesia mitológica foi uma forma de monumentalização do poder e de propagação de ideias e representações políticas condizentes ao período flaviano. Como defendeu Barchiesi (2021, p. 66) a temática da Guerra de

⁵⁰ Ainda nas *Silvas*, Estácio comparou e associou Domiciano com outros sujeitos da história de Roma e do campo do sagrado, tais como a Apolo e a César (*Silv.* 5.13-15), a Marte, a Pólux, a Baco (*Silv.* 1.1.18; 3.1.169-179), a Júlio César e a Augusto (*Silv.* 2.7.67; 1.1.84).

Troia que a *Aquileida* possui representava o significado que os romanos atribuíam ao bélico, qual seja, o de unificação, de conquista. Além disso, a Guerra de Troia figurou como uma alegoria que preludiava o Império Romano, haja vista que, de acordo com o mito, foi após o ataque grego à cidade troiana que Enéias e os troianos fugiram e navegaram até o Lácio. O prelúdio em nosso entendimento, portanto, configurava uma Roma que seria governada por alguém maior do que o mito que originou a fuga dos troianos, aquele que era maior do que Aquiles, Domiciano.

A pietas familiar e divina

O exercício da *pietas* também apareceu nas descrições que Estácio fez sobre as ações de Domiciano.⁵¹ O imperador apareceu como aquele que assegurava a paz para os romanos por meio das campanhas militares, mas ainda cultivava uma docilidade com a qual agraciava seus súditos. As *Silvas* foram os poemas nos quais o imperador personificou a imagem de guerreiro e de propagador da paz, defensor perpétuo do Império Romano e governante justo, como vemos no excerto abaixo:

Agora, deixe que se impressione a fama primeira do cavalo dardânio – muito conhecido em tempos passados –, que encolheu os sagrados cumes de Díndimo e Ida pelas árvores cortadas: nem esta estátua conteria Pérgamo da muralha despedaçada, nem os meninos misturados na multidão e as virgens meninas, nem o próprio Enéias, nem o grande Heitor a poderiam conduzir. Tu adicionas e, enquanto aquele nocivo cavalo escondeu os cruéis aqueus, isto recomenda o dócil cavaleiro: agrada olhar o rosto que mistura os sinais da guerra, carregado de tranqüila paz.⁵² (*Stat. Silv.* 1.1.7-16)

⁵¹ A *pietas* pode ser definida como a reverência e a devoção que o indivíduo detinha para com os familiares e para com os deuses. A devida observância para com os deuses, mediada pelo correto proceder nos ritos, garantia o equilíbrio entre o mundo dos humanos e o dos deuses, a *pax deorum* (*Virg. Aen.* 5.546).

⁵² Tradução de Natan Henrique Taveira Baptista (2021).

Nesse excerto observamos que Domiciano foi tratado como um governante pacificador. A guerra e as contendas dentro e fora de Roma desapareceriam porque Domiciano, máxima expressão da *pietas*, figuraria como o restituidor da paz. O imperador ainda apareceria como o protetor supremo do Império Romano porque, de acordo com Criado (2015, p. 297), ele guardava consigo a sua espada embainhada (*Stat. Silv.* 1.1.43-54), mas pronta para ser usada na defesa dos interesses dos romanos. A estátua equestre de Domiciano, materialização do elogio à destreza militar do imperador, como vimos anteriormente, estampou moedas durante o seu Principado, como no exemplar abaixo:



Figura 1: Sestércio cunhado em Roma entre 95 e 96 sob autoridade de Domiciano.

Anverso: o busto de Domiciano laureado e voltado para a direita. Inscrições: *IMP[ERATOR] CAES[AR] DOMIT[IANVS] AVG[VSTVS] GERM[ANICVS] COS XVII CENS[OR] PER[ERPETVVS] P[ATER] P[ATRIAE]*, Reverso: estátua equestre de Domiciano inaugurada em 91. Domiciano está montado no cavalo com sua mão direita erguida para frente.

Abaixo a inscrição SC ou *SENATUS CONSULTUM*. RIC II *Domitian* 797. Fonte:

https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1978-1021-5. Acesso em 12 Mai. 2024.

Podemos perceber nessa moeda as titulações que Domiciano portava entre os anos de 95 e 96, portanto, nos últimos anos de seu Principado. No anverso, a efigie de Domiciano encontrava-se laureada e voltada para a direita, além de estar circundada pela inscrição “Imperador César Domiciano Augusto Germânico, Cônsul pela 17ª vez, Censor Perpétuo e Pai da Pátria”. O título de Germânico celebrava a vitória de Domiciano como comandante das forças do exército romano

que subjugaram os inimigos durante as campanhas nos anos 80 e 90. No reverso temos a representação da estátua equestre de Domiciano na qual o imperador aparecia montado a cavalo e com o braço direito erguido para a frente. A chancela senatorial aparece na inscrição SC o que nos revela que a cunhagem foi autorizada pelos senadores.

A partir do pressuposto de que a imagem do soberano está sempre em constante revisão e é diretamente proporcional aos eventos emblemáticos que acontecem sob seu governo, além do fato da variável da emulação com personalidades ilustres da história como inspiração, como apontaram Burke (2009, p. 13-14) e Gonçalves (2013, p. 12), a estátua equestre de Domiciano representava a transmissão dos valores acima explicitados. Personalidades como Júlio César e Alexandre, o Grande também tiveram o seu poder monumentalizado na forma de estátuas e o próprio Estácio nas *Silvas* rivalizou a de Domiciano com as dos generais, (*Stat. Silv.* 1.1.17-21; 89). Essas referências endossam o argumento de que a estátua equestre de Domiciano refletiria o desejo de propagação e de monumentalização da imagem do imperador como alguém vitorioso na guerra e como aquele que traria a paz para os romanos, inspirado pelos ancestrais divinizados e dos próprios deuses.

Podemos compreender, portanto, que a propagação de um emblema tão característico como uma estátua equestre em moedas representou a vontade do governo de Domiciano em fabricar uma imagem para o imperador na qual ele figurasse como sendo o restituidor da paz, o defensor da cidade e o general vitorioso cuja força motriz de seu sucesso fosse proveniente da presença constante dos deuses, a *pietas* (*Men. Rhet.* 372.5-375.4). A moeda, o poema e a estátua, três suportes diferentes, performavam o poder do imperador, a sua magnanimidade e a glória do Império Romano.

A partir desses exemplos dados ao longo das últimas páginas, podemos concluir que a *pietas* foi uma noção fortemente utilizada por Estácio na construção do caráter dos seus personagens, bem como serviu como mote para a fabricação da imagem imperial de Domiciano. Acreditamos que o mesmo processo figurou na *Aquileida* e que o personagem Aquiles foi construído com base na *pietas* familiar e divina ao aceitar a farsa montada por sua mãe, Tétis que também era uma deusa. Com isso, podemos defender que a *pietas* foi uma noção que caracterizou as ações do imperador e poderia ser um dos atributos esperados de sua pessoa e, por causa disso, foi também um valor cultivado no Império Romano flaviano no geral e no Principado de Domiciano em particular.

A *pietas* familiar também foi explorada nas amoedações produzidas durante o Principado de Domiciano. O filho do imperador Domiciano – embora tenhamos poucas informações históricas acerca do herdeiro – aparece em cunhagens fabricadas durante os anos 80. De fato, o primogênito de Domiciano nasceu no ano de 73, mas teria falecido antes de completar os dez anos de idade, em 82 (Suet. *Dom.* 3.1; Mart. 4.3; JONES, 1992, p. 37). O herdeiro, sem nome conhecido na historiografia e deificado após a sua morte, foi constantemente representado nas cunhagens de Domiciano.



Figura 2: Áureo cunhado em Roma, sob autoridade de Domiciano, entre 82 e 83. Anverso: Busto de Domícia drapeado e voltado para a direita, com os cabelos presos em trança e cacheados na frente. Inscrição: DOMITIA AVGVSTA IMP[ERATORII] DOMIT[IANI]. Reverso: Filho de Domiciano ainda bebê no globo rodeado por sete estrelas. Inscrição: DIVVS CAESAR IMP[ERATORIS] DOMITIANI F[ILIUS]. RIC II Domitian 152. Fonte: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b104476711>. Acesso em 12 Mai. 2024.

O anverso dessa moeda apresenta a imperatriz Domícia Longina com os cabelos amarrados em trança e com o penteado característico das mulheres Flavianas, conforme dissemos anteriormente. A inscrição enfatiza a posição da mulher como consorte e mãe do herdeiro de Domiciano, “Domícia Augusta, (esposa) do imperador Domiciano”. No reverso temos a inscrição “Divino César, filho do imperador Domiciano” que rodeia a imagem de um bebê em cima de um globo rodeado por sete estrelas. As sete estrelas na cunhagem romana antiga representavam a distinção das figuras das personalidades nas moedas. Distinguiam, por exemplo, os filhos dos imperadores assim como quando o herdeiro falecia (STEVENSON, 1889, p. 746). As sete estrelas representavam, no caso do herdeiro morto, que seu espírito foi recebido pelos deuses e colocado entre as estrelas. Temos, portanto, uma homenagem feita ao herdeiro de Domiciano que faleceu precocemente no ano de 82, mas que politicamente, serviu para transmitir a mensagem de que o jovem fora deificado e que, além de filho de deuses, o último flaviano também gerou uma deidade. Observamos nessa moeda a subcategoria da estirpe como forma de elogio a Domiciano que aparece como sendo pai de um deus, conforme o estabelecido na *Retórica a Herênio* (*Ad Her.* 3.6). O elemento patético nos parece presente nessa imagem, visto que a *pietas* foi explorada como forma de veicular a imagem de Domiciano como pai de um deus, seu filho falecido.

Vemos que a moeda propagava a íntima relação que a *domus Flavia* tinha com o plano do sagrado por meio da deificação de seus entes falecidos, nesse caso, Tito, novamente nos remetendo às relações de parentesco que elevariam a estirpe da *gens flaviana*.



Figura 3: Áureo cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, entre 82 e 83. Anverso: Busto do Divino Tito à direita. Inscrição: *DIVVS TITVS AVGVSTVS*. Reverso: Busto de Júlia drapeado à direita. Seus cabelos estão enrolados na frente e presos em coque. Inscrição: *IVLIA AVGVSTA DIVI TITI F[ILIA]*. RIC II *Domitian* 147. Fonte: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10447675t>. Acesso em 12 Mai. 2024.

Na segunda moeda vemos a representação do Divino Tito, no anverso, em que seu busto aparece à direita e com sua cabeça adornada com um diadema. A inscrição que aparece “Divino Tito Augusto” representa a deificação de Tito sob o Principado de Domiciano. Além disso Domiciano converteu em templo a casa em que ele próprio nasceu em 51, o Templo da Gente Flávia (*Stat. Silv.* 5.1.240-241; JONES, 1992, p. 162). Anos mais tarde a própria Júlia também seria deificada após a sua morte e sua imagem seria cunhada em moedas de ouro ainda sob a autoridade de Domiciano (RIC II *Domitian* 683). A moeda acima representa a incursão de Domiciano em apresentar-se não apenas como imperador zeloso com o divino, mas também envolto a outras personalidades de sua família deificadas. A construção, portanto, poderia propagar a mística divina que envolvia Domiciano, como sendo aquele que descendia do divino. Por fim, vale ressaltar que Vespasiano e

Domitila, os pais de Domiciano, foram deificados postumamente e apresentados em conjunto nas moedas do último flaviano, como no exemplo a seguir.



Figura 4: Áureo cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, entre 82 e 83. Anverso: Busto de Vespasiano laureado e voltado à direita. Inscrição: *DIVVS AVGVSTVS VESPASIANVS*. Reverso: Busto da Divina Domitila, drapeado, à direita; cabelo em trança longa. Inscrição: *DIVA DOMITILLA AVGVSTA*. RIC II *Domitian* 146. Fonte: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10447674c>. Acesso em 12 Mai. 2024.

Nessa peça temos o busto do Divino Vespasiano, laureado e voltado para a direita envolto pela inscrição “Divino Augusto Vespasiano”. No reverso, por sua vez, vemos o busto drapeado da Divina Domitila, esposa de Vespasiano e mãe de seus filhos. A imagem é circundada pela inscrição “Divina Domitila Augusta”. Flávia Domitila, uma liberta latina, era filha de Flávio Liberal e casou-se com Vespasiano na década de 30. A historiografia nos relata que o casamento com Domitila teria sido muito vantajoso para Vespasiano, uma vez que a herança de Flávio Liberal teria sido deixada para a filha. Conforme dissertamos no Primeiro Capítulo, com Vespasiano Domitila teve três filhos, respectivamente, Tito, Flávia Domitila e Domiciano (LEVICK, 1999, p. 13). Em nosso entendimento, portanto, ao deificar sua família Domiciano buscou edificar uma imagem sublime para a sua dinastia e simultaneamente, situar-se o mais próximo do campo do sagrado.

Considerações finais

Como exposto no decorrer deste artigo, Estácio representou Domiciano como um exemplo histórico maior que o modelo mitológico proveniente de Aquiles. A história que norteou a estaciana, todavia, não ficou restrita ao elogio imperial, mas à propagação do ideal da *pietas*, o qual, em nosso entendimento, representou parte das características visadas pela aristocracia romana, que tinha acesso principalmente às letras. Apesar de se tratar de épicos de assuntos helênicos, buscamos defender que a *Aquileida* e a *Tebaida* foram embebidas pelo seu contexto de produção, qual seja, o período flaviano. Defendemos, portanto, que as epopeias foram produtos culturais de suas épocas e que os conteúdos correspondiam aos anseios e às aspirações de uma audiência romana imperial.

Desse modo, Domiciano foi representado nas letras e nas cunhagens produzidas sob seu Principado como um governante dotado de *pietas* familiar e divina. Essas representações monetárias buscaram apresentá-lo como um imperador que reverenciava seus antepassados históricos, tais como Otávio Augusto, Vespasiano, Tito e seu filho falecido, sendo os dois últimos deificados durante o Principado de Domiciano. Ele figurou, portanto, como filho, irmão e pai de deuses, herdeiro de uma história cuja matéria militar e hereditariedade formaram a tônica da propaganda da dinastia flaviana.

Referências

Documentação escrita

ESTÁCIO. *Tebaida*. In: CARDOSO, Leandro Dorval. **A Tebaida, de Públio Papínio Estácio**: introdução, tradução e comentários (cantos I-V). 2018. 3 tomos. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos). Programa de Pós-

Graduação em Estudos Clássicos, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho". Araraquara, 2018.

STACE. **Achilléide**. Texte établi et traduit par Jean Méheust. Paris: Société D'Édition Les Belle Lettres, 1971.

STATIUS. **Silvae**. Translated by D.R. Shackleton Bailey. Cambridge, London: Harvard University, 2003.

STATIUS. **Thebaid**. Translated by J. H. Mozley. London: Loeb Classical Library, 1928.

Documentação numismática

CRAWFORD, Michael. **Roman Republican Coinage**. vol. 1. Cambridge: Cambridge University, 1974.

MATTINGLY, Harold; SYDENHAM, Edward Allen. **The Roman Imperial coinage: Vespasian to Hadrian**. Volume II. London: Spink and Sons, 1926.

ONLINE COINS OF THE ROMAN EMPIRE. Disponível em <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 29 de Dez. 2021.

Obras da Antiguidade

ANÔNIMO. **Retórica a Herênio**. Trad. Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

CATULO. **O livro de Catulo**. Tradução de João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: Edusp, 1996.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Ebooks Brasil, 2009.

LIVY. **Ab Urbe Condita**. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

MARCIAL. Epigramas. In: CAIROLI, Fábio Paifer. **Marcial Brasileiro**. (Tese) Doutorado em Letras Clássicas. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2014.

MENANDRO EL RÉTOR. **Dos tratados de retorica epiditica**. Traducción y notas de Manuel García y Joaquín Gutiérrez Calderón. Madrid: Gredos, 1996.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Tradução de Domingos Lucas Dias. São Paulo, Editora 34, 2017.

QUINTILIANO. **Instituição Oratória**. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Unicamp, 2015.

SUETÔNIO. **A vida dos doze césores**. Livro VIII. Os flávios. Tradução de José Luís Brandão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2023.

VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Ebooks Brasil, 2005.

Obras gerais

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira. Corpo heroico, ideal flaviano: uma leitura da Argonáutica de Valério Flaco. **ArtCultura**, Uberlândia, n. 38, v. 21, p. 73-89, 2019.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira. **Erigindo Germânico**: Domiciano e seu programa construtor em Roma a partir da retórica laudatória de Estácio (81-96). 2021. 854f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2021.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira; LEITE, Leni Ribeiro. Recusatio e encômio a Domiciano nos proêmios épicos de Estácio. **Ágora**. Aveiro, n. 21, p. 117-135, 2019.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira; LEITE, Leni Ribeiro. Revisiting Domitian: Epideictic Portraits of a Controversial Emperor. In: DEVILLERS, Olivier; SEBASTIANI, Breno Battistin (éd.) **Sources et modèles des historiens anciens**. Bordeaux: Ausonius, 2021.

BARCHIESI, Alessandro. La guerra di Troia non avrà luogo: il proemio dell'Achilleide di Stazio. In: MUNZI, Luigi (org). **Forme della parodia, parodia delle forme nel mondo greco e latino**. Napoli: Cangianno Grafica Napoli, 1996.

BARCHIESI, Alessandro. Rege sub uno: on the politics of Statius' Achilleid. In: MARSHALL, C. W. (ed). **Studies in Latin poetry and its reception**: Essays for Susanna Braund. London: Routledge, 2021.

BENKER, Margit. **Achill und Domitian**: Herrscherkritik in der "Achilleis" des Statius. 1987. 178f. Dissertation (Dokortitel in Sprach und Literaturwissenschaften) Friedrich Alexander Universität. Nürnberg, 1987.

BURKE, Peter. **A fabricação do rei**. A construção da imagem pública de Luís XIV. Tradução de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CRIADO, Cecilia. The constitutional status of Euripidean and Statian Theseus: some aspects of the criticism of Absolute power in the Thebaid.

In: DOMINIK, William; NEULANDS, Carole; GERVAIS, Kyle (eds). **Brill's Companion to Statius**. Leiden: Brill, 2015.

GANIBAN, Randall. The beginnings of the Achilleid. In: NEULANDS, Carole; GERVAIS, Kyle; DOMINIK, William (eds). **Brill's Companion to Statius**. Boston: Brill, 2015.

GLARE, Paul. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos**. O caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala. Jundiáí: Paco Editorial, 2013.

JONES, Brian. **The emperor Domitian**. London: Routledge, 1992.

KONSTAN, David. Doubting Domitian's Divinity: Statius Achilleid 1.1–2. In: MITSIS, Phillip; ZIOGAS, Ioannis (eds). **Wordplay and powerplay in latin poetry**. Boston: De Gruyter, 2016.

KOZIAK, Barbara. **Retrieving political emotion: thumos, Aristotle, and Gender**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

LEITE, Leni Ribeiro. Arquitetura de uma nova poética: Estácio, Silvae, 3.1. **Phaos**, Campinas, v. 12, p. 29-44, 2014.

LEVICK, Barbara. **Vespasian**. London: Routledge, 1999.

NEULANDS, Carole. **Statius' Silvae and the Poetics of Empire**. Cambridge: Cambridge, 2002.

SCHULZ, Verena. **Deconstructing Imperial Representation: Tacitus, Cassius Dio, and Suetonius on Nero and Domitian**. London: Brill, 2019.

SCOTT, Kenneth. Statius' adulation to Domitian. **The American Journal of Philology**, Baltimore, n. 3, v. 54, p. 247-259, 1933.

STEVENSON, Seth William. **Dictionary of Roman Coins**. London: G. Bell and Sons, 1889.

TUCK, Steven. Imperial image-Making. In: ZISSOS, Andrew (ed). **A companion to the Flavian Age of Imperial Rome**. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

URBAN, David. **The use of exempla from Cicero to Pliny the Younger**. 230 f. 2011. Dissertation (Doctorate in Philosophy). University of Pennsylvania. Philadelphia, 2011.

¿REVUELTAS DEL HAMBRE EN LA CRISIS DE LA REPÚBLICA ROMANA? CRISIS DE SUMINISTRO Y PROTESTA POPULAR A MEDIADOS DEL SIGLO I a. C.

FAMINE RIOTS IN THE CRISIS OF THE ROMAN REPUBLIC? SUPPLY CRISIS AND POPULAR PROTEST IN THE MIDDLE OF THE FIRST CENTURY BC

Juan Manuel Gerardi⁵³

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumen: Este artículo presenta un análisis de la dinámica de la protesta popular, centrándose en la articulación de demandas sociales derivadas de dificultades reales o potenciales en el suministro de cereales. La investigación examinará casos de movilización colectiva en la ciudad de Roma entre los años 70 y 40 a.C., centrados en demandas populares en respuesta a la amenaza percibida de hambruna. El estudio examinará las complejas circunstancias que dieron lugar a estas protestas, las tácticas utilizadas, la composición de los participantes y el estilo de liderazgo.

Palabras clave: revueltas del hombre, Roma, protesta popular, crisis de suministro.

Abstract: This paper presents an analysis of the dynamics of popular protest, focusing on the articulation of social demands arising from real or potential difficulties in the supply of grain. The research will examine instances of collective mobilisation in the city of Rome between 70 and 40 BC, centred on popular demands in response to the perceived threat of famine. The study will examine the complex circumstances that gave rise to these protests, the tactics used, the composition of the participants and the style of leadership.

Keywords: famine riots, Rome, popular protest, supply crisis.

Introducción

⁵³ Docente del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Director de la revista Pasado Abierto del Centro de Estudios Históricos e Investigador del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. E-mail: historiantiguaunderground@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2963-5459>.

En el presente trabajo proponemos analizar la dinámica de la protesta popular centrando nuestra atención en la articulación de demandas sociales derivadas de las dificultades reales o potenciales de abastecimiento de cereales. Para desarrollar esta investigación, estudiaremos episodios de movilización colectiva, ubicados entre los años 70 y 40⁵⁴ en la ciudad de Roma, que tienen por común denominador el reclamo de la población ante una percepción compartida de la proximidad de una hambruna. Intentaremos demostrar cuáles eran las condiciones complejas de emergencia de la protesta, las prácticas desplegadas, quiénes participaban de tales acciones colectivas y cómo era el liderazgo. Nos interesa poner de relieve un proceso creativo, capaz de influenciar en los mecanismos de decisión, que rompía con la asignación reglada de los lugares sociales.⁵⁵ En efecto, compartimos la idea formulada por varios autores, según la cual, la escasez o los altos costos para acceder a los alimentos no agotaban las razones que desencadenaban una acción colectiva en Roma. Sin desestimar el impulso que una crisis alimentaria pudiera tener, entendemos que la movilización de la plebe respondía a factores de diversa índole que pueden ubicarse en el marco de una cultura política.⁵⁶ Es posible pensar que las protestas vinculadas con crisis alimentarias

⁵⁴ Todas las fechas son antes de Cristo.

⁵⁵ Partimos de la categoría de demanda como una unidad mínima del análisis de la acción política de un grupo heterogéneo y que opera como un principio de articulación social para la universalización de un objetivo común (LACLAU, 2008, p. 24-28). Este proceso de subjetivación política instala una capacidad de enunciación que no estaba en el campo de la experiencia, para afirmar el estatus colectivo de un sujeto plural en el campo del litigio, reconfigurando la asignación de lugares sociales y las relaciones de fuerza (RANCIÈRE, 1996, p. 19-79).

⁵⁶ VIRLOUVET (1985, p. 24) sostiene que las revueltas se producían cuando menos severa era la hambruna y, en cambio, más oportunidades políticas tenían las clases bajas de manifestarse.

ponían en juego la dignidad del pueblo romano, la autoridad de la élite y ciertas nociones de justicia que la sociedad aceptaba como marco regular de las relaciones sociales entre la clase dominante y la población (IRANI, 1995, p. 3-5; COURRIER, 2014, p. 601-603; MOATTI, 2018, p. 194-196).

Los estudios dedicados a los motines de subsistencia en el mundo antiguo son tributarios de los conceptos elaborados, para la época moderna, por los historiadores marxistas británicos.⁵⁷ Con base en una profusa indagación empírica, sustentada en archivos documentales que el historiador de la antigüedad no tiene entre sus fuentes, autores como George Rudé y Edward Palmer Thompson abordaron las características de los disturbios alimentarios, como una reacción directa a la imagen predominante que las ciencias sociales tenían sobre el comportamiento de la multitud. Según esta última, resultado de un reduccionismo económico vulgar, la gente protestaba como una reacción instintiva, cuando el hambre amenazaba, y de manera particularmente violenta e irracional. Se trataba de una respuesta ocasional, espasmódica y repentina, compulsiva antes que consciente, que no tenía una finalidad trascendente, sino una motivación directa impulsada por las necesidades contingentes. El problema que planteaban estas ideas era que las personas, ante situaciones de escasez, no siempre reaccionaron de la misma manera, por lo que intervenían diferentes formas de reflexión sobre las condiciones contextuales (RUDÉ, 1971, p. 11-22; THOMPSON, 1995, p. 213-214).⁵⁸ Rudé planteó que las multitudes rara vez se movilizaban por una sola razón y que las causas variaban en función de

⁵⁷ Basta inspeccionar la bibliografía ampliamente citada en autores como, por ejemplo, BRUNT (1966), ERDKAMP (2002) y KELLY (2007).

⁵⁸ Estas ideas fueron señaladas, tempranamente, para el mundo romano, por YAVETZ (1969, p. 7-8, 42) y VANDERBRÖECK (1987, p. 95, 122, 153). Sin embargo, en estos autores persiste una comprensión del fenómeno que conceptualiza a la movilización popular

las relaciones de oposición con las clases dominantes, así como las condiciones políticas (RUDÉ, 1971, p. 224-225).

Thompson observó que la multitud en Inglaterra en el siglo XVIII basaba la acción colectiva en una noción que legitimaba a quienes se movilizaban para enfrentar una injusticia. En su opinión, la multitud amotinada creía estar defendiendo derechos o costumbres tradicionales que habían sido alteradas. Thompson empleó el concepto de economía moral de la multitud para conceptualizar las normas y obligaciones sociales relativas a las funciones económicas que debían desempeñar los distintos sectores de la comunidad (THOMPSON, 1995, p. 215-216). En su opinión, los actores sociales tenían nociones del bien público que podían vincularse con una cierta tradición paternalista, la ley estatuida en la *common law* y la legislación específica en contra del acaparamiento en el mercado de bienes de subsistencia (THOMPSON, 1995, p. 217-228). La economía moral aprobaba la acción directa de la multitud en contra de la transgresión que este conjunto de ideas proponía. Esto quiere decir que los subalternos hacían un empleo creativo de las ideas de una época, cuyas consecuencias afectaban la reproducción del modelo social impuesto. Thompson apuntó que los levantamientos populares se fundaban en una extraordinaria memoria sobre cómo proceder en tiempos de crisis y el consenso respecto al orden social tolerable (THOMPSON, 1995, p. 241-279). En este sentido, el motín o revuelta del hambre era una estrategia colectiva, una alternativa posible que se encontraba entre otras múltiples formas de enfrentar una coyuntura crítica, entre las que podrían contar prácticas de regulación familiar, el

como resultado de una acción externa al grupo orientada desde arriba, caracterizando a las revueltas del hambre como explosiones de violencia más o menos manipulables.

empleo de las redes de contención que proporcionaban los vínculos sociales, cambios en el consumo, etc. (THOMPSON, 1995, p. 302-336).

Las ideas de Thompson recibieron una extraordinaria atención entre los historiadores que buscaron identificar el funcionamiento de la economía moral en otros períodos históricos, pese a las reticencias del autor con este procedimiento.⁵⁹ Para el caso romano, conviene hacer una serie de precisiones que pueden encontrar un paralelo en la respuesta que dio Thompson a la crítica.⁶⁰ La economía moral puede servir como principio analítico si hacemos un esfuerzo por definir el contexto socioeconómico, los ideales que orientaron las obligaciones de los ciudadanos, el espacio político en el que la multitud podía actuar y la lógica social de un determinado equilibrio de clases (THOMPSON, 1995, p. 382-384). No hace falta decirlo, las condiciones específicas de Inglaterra en el siglo XVIII son diferentes a las de Roma en el siglo I a. C. (VIRLOUVET, 1985, p. 6-8). Si en el primer caso el mercado era el punto de referencia en el que quedaban expuestas las situaciones de explotación y conflicto, en cambio, en el segundo, la comunidad política era el ámbito en el que tenían lugar las tensiones por la desigual apropiación

⁵⁹ THOMPSON (1995, p. 297) puso reparos acerca de la extensión del uso del concepto a cualquier mercado o economía campesina proto-industrial. En sus palabras, “la expresión es aplicable a toda innovación que pueda justificarse, en general me he limitado a aplicarlo a los enfrentamientos en el mercado por el acceso (o derecho) a artículos de primera necesidad, es decir, alimentos esenciales” (THOMPSON, 1995, p. 380). Pero considera que, finalmente, la economía moral debe ser redefinida para otros contextos (THOMPSON, 1995, p. 387-394).

⁶⁰ ERDKAMP (2002, p. 94-95) cuyo trabajo constituye una referencia ineludible para esta investigación, adopta los principios generales elaborados por Thompson. Sin embargo, coincide con los críticos del término respecto de las bases específicas que influyeron en las creencias de los manifestantes, apuntando que estas correspondían a un trasfondo mucho más general, no circunscrito a la regulación oficial de los mercados en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII. Un balance sobre la aplicación de la economía moral en ROGAN (2017, p.1-15, 133-184).

de recursos. En Roma parecían operar concepciones más generales sobre la deferencia, la autoridad, la *dignitas* popular y un concepto amplio de bienes sobre los que la población tenía derechos colectivamente. Esta noción se habría consolidado, a lo largo del tiempo, con la constitución del abastecimiento de cereales como un problema nuclear de la administración de la ciudad, tal como veremos más adelante.

Erdkamp (2002, p. 100-110) plantea que las diversas intervenciones de la élite en contextos de crisis de suministro, así como las valoraciones morales asociadas a esta función, pudieron tener consecuencias en las concepciones de la plebe acerca del comportamiento que era esperable cuando los precios aumentaban de forma desproporcionada y/o había escasez. Para la élite, garantizar el correcto suministro de cereales podía representar una oportunidad para obtener el favor popular, apaciguar el conflicto y cumplir con una obligación social asociada al ejercicio de los cargos públicos y la preservación del bien común. Para la plebe, el problema de la escasez se particularizaba en el juicio sobre las personas que tenían funciones políticas dentro de la comunidad, sobre la base de una percepción de que cometían una injusticia cuando incumplían con las expectativas de comportamiento esperable en coyunturas de penuria. En esta comprensión del fenómeno se sancionaban oposiciones sociales que estaban determinadas por las fuerzas de clase, con alianzas que producían unidad en la protesta, aunque su desenvolvimiento práctico estuviera limitado por la desarticulación de la demanda una vez que esta era satisfecha en el marco del sistema político vigente (COURRIER, 2014, p. 603).

El último punto mencionado, ha sido utilizado para demostrar las limitaciones de las movilizaciones de la multitud en Roma, como si

existiera un objetivo trascendente al que el pueblo no hubiera podido acceder.⁶¹ Si bien la historiografía sobre la República romana, de las últimas décadas, se ocupó de las diversas modalidades de participación política popular, no resulta infrecuente encontrar interpretaciones que tienden a reproducir estereotipos sobre la plebe romana, que dificultan las posibilidades de pensar la agencia colectiva en sus propios términos (MILLAR, 1998; LOGGHE, 2017; ANGIUS, 2018; GABRIELLI, 2022). Alusiones al carácter “primitivo” de las formas de lucha, la apatía política general y la movilización desde arriba constituyen un reduccionismo que aún hoy encontramos en la bibliografía especializada (FLAIG, 1994, p. 13-25; VANDERBRÖECK, 1987, p. 150; en contra COURRIER, 2014, p. 601). Así, por ejemplo, las observaciones de Mouritsen conducen a la conclusión de que la plebe tenía una existencia precaria, demasiado preocupada por su propia supervivencia e inhabilitada social e institucionalmente para llevar una vida política activa dentro de la comunidad (MOURITSEN, 2001, p. 132; 2017). En parte, esta representación coincide con la imagen que proporcionan las fuentes, adoptadas por su valor nominal por los historiadores modernos y, en particular, por quienes centran su

⁶¹ Esto corresponde con una cierta noción de conciencia de clase como conciencia atribuida. Según ésta, las clases bajas actuarían de forma localizada y no como una verdadera clase consciente de su función transformadora y de las oposiciones irreconciliables en las que se encontraba. En los últimos años, los especialistas han señalado que deberíamos tener cuidado de no exagerar la incorporación ideológica de todo el cuerpo ciudadano, ni el supuesto consentimiento prestado a su explotación, sin ponderar adecuadamente las divisiones y los conflictos que atravesaban a la ciudadanía. La menor interdependencia de las sociedades precapitalistas ponía un límite a una conciencia unificada de las clases bajas que cristalizaba en luchas particulares (MORSTEIN-MARX, 2013; YAKOBSON, 2018, p. 16-17). Osborne plantea que temas como la redistribución de tierras, el alivio de deudas o el reparto de granos se constituyeron en verdaderos gritos revolucionarios, que afectaban directamente la propiedad privada y las bases de la ciudadanía (OSBORNE, 2006, p. 14). Por otro lado, está fuera de discusión que los plebeyos nunca planearon una transformación de las relaciones sociales, ni abolir el sistema. No obstante así, la dinámica de la lucha suponía una reproducción de las relaciones dominantes que producía no sin modificaciones.

indagación en la dimensión simbólica, los rituales de consenso y la comunicación entre la élite y las masas (HÖLKEKAMP, 2019; VLASSOPOULOS, 2022, p. 39). Esto equivale a la rehabilitación del viejo paradigma que cuestionaba las condiciones ontológicas de las clases bajas para constituirse en sujetos políticos. En este, las masas eran comprendidas como un mero objeto de dominación y explotación, incapaz de formarse una opinión y llevar a cabo acciones consecuentes con su posición dentro de la sociedad (VLASSOPOULOS, 2022, p. 42; MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2022, p. 224-225).⁶²

Las limitaciones que impone la documentación son evidentes. Las fuentes no solo son reducidas en número y alcance, sino que tratan los acontecimientos como manifestaciones de la violencia e irracionalidad

⁶² VEYNE (2005, p. 155) argumenta que la *plebs sordida* tenía una ideología "primitiva de la revuelta". Describe su predisposición a la agitación, enmarcando la acción en una estructura patronal, de carácter corporativa, que se producía en momentos de intercambio y socialización, profundamente ritualizados y amparados en el anonimato colectivo. En ocasiones se imputa a las clases bajas precapitalistas un déficit, en lo relativo a la capacidad para mantener un movimiento político a largo plazo, signado por la falta de organización formal y la formulación de un programa con consignas revolucionarias. En el origen de esta concepción puede encontrarse la diferencia comparativa que establecieron los historiadores para describir las formas de agitación social previas a la formación de la clase obrera con el advenimiento del capitalismo, incluso cuando aspectos tradicionales de su cultura de lucha aparecían en el nuevo contexto. Eric Hobsbawm empleó el término gente prepolítica para referirse a rebeldes primitivos que en su opinión no tenían una conciencia política acabada ni un lenguaje propio para expresar sus aspiraciones (HOBSBAWM, 1983, p. 10-11). Los estudios subalternos cuestionaron la perspectiva. En primer lugar, se mostraron en contra de una concepción de tipo teleológica que involucraba una desigual apreciación de la dinámica del cambio social con la historiografía marxista. En segundo lugar, rescataron la condición política y la conciencia de los subalternos que no nacieron en la era del capital. Como consecuencia, fueron capaces de formular un procedimiento de análisis de la denominada prosa de la contrainsurgencia (GUHA, 2002, p. 96-100; CHAKRABARTY, 2008, p. 145-165). En este sentido, Scott indica que subalternos desarrollaron sus tácticas como respuesta realista ante las limitaciones políticas impuestas: "la espontaneidad, el anonimato y la falta de organización formal se convierte, de esa manera, en modos efectivos de protesta en vez de ser meros reflejos del escaso talento político de las clases populares" (SCOTT, 2004, p. 182).

de la multitud, sin profundizar en la identidad de los participantes o en el contenido específico que permitiría estudiar sus motivaciones (GARNSEY, 1988, p. 32-34; ERDKAMP, 2002, p. 96; ALDRETE, 2013, p. 425). Los motines, agitaciones y tumultos, por lo general, entran en el relato histórico de los contemporáneos para demostrar los problemas de orden público que podían ocasionar los sectores populares, con la intención de reforzar la autoridad de la élite y proporcionar ejemplos sobre la mejor manera de gestionar el conflicto (OSBORNE, 2006, p. 12-16; VLASSOPOULOS, 2022, p. 35-36). En muchas de las narraciones tardeo republicanas, correspondientes a los escritos de Cicerón, los episodios de lucha popular funcionan como una advertencia para la élite acerca de los peligros que enfrentaba la comunidad cuando una parte de sus miembros, los populares, cedía ante los reclamos insaciables del pueblo (MORLEY, 2006, p. 25-26). De manera que la investigación debe contemplar los sesgos que contienen nuestras fuentes de información, punto de partida no extraño a cualquier historiador social que contempla la mirada deshumanizante que tienen las clases dominantes cuando refieren a los sectores populares (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2022, p. 256-258). En el próximo apartado, nos interesa establecer el nexo entre las condiciones materiales que configuraron el abastecimiento de cereales como un problema nuclear de la ciudad y las concepciones culturales que pudieron incidir en los juicios de valor que los plebeyos emplearon en este ámbito cuando la escasez y el incremento de los precios amenazaba su existencia. Esto último, además, debe conectarse con la existencia de un discurso público sobre de la necesidad de sostener el bienestar de la República y de la reproducción de su base social, aunque para la clase dominante el interés particular y el general pudieran no coincidir en este punto.

Dieta, Condiciones de Aproveccionamiento y Crisis de Suministro

La escasez de alimentos y la amenaza de una hambruna ocuparon un lugar preponderante entre las crisis que motivaron la movilización de la plebe.⁶³ Brunt en un artículo clásico, publicado originalmente en 1966, proporciona la imagen de una ciudad densamente habitada, con una alta tasa de mortalidad, en condiciones de vida que mantenían a la población por debajo de la línea de pobreza. Desde esta perspectiva, cualquier variación que empeorara las difíciles circunstancias de la plebe para conseguir comida, cobijo y trabajo, se convertía en el combustible que alimentaba los disturbios sociales.⁶⁴ Esta interpretación corresponde con una determinada evaluación del desarrollo económico y del régimen demográfico de las ciudades antiguas, cuya consecuencia se advierte en las perspectivas de supervivencia de la población urbana en un modelo de desarrollo social que convirtió a Roma en un cementerio a cielo abierto (JONGMAN, 2008, p. 594-598; COURRIER, 2014, p. 23-24). La urbe fue tomada como ejemplo de una ciudad consumidora de recursos y hombres en lugar de un espacio de producción y comercio (FINLEY, 1974; PATTERSON, 2006). Morley (2004, p. 5) critica esta idea y pondera el efecto transformador que habría tenido un mercado excepcional como el de la ciudad de Roma, potenciando áreas productivas en materia de servicios, construcción, transporte y abastecimiento de alimentos y otros productos

⁶³ COURRIER (2014, p. 477-479) elabora una tipología de las causas de la movilización plebeya en la República romana y el Principado. Incluye: 1) Problemas agrarios, 2) Problemas de abastecimiento, 3) Cancelación de deudas u otra medida económica, 4) Cuestiones de política exterior, 5) Impuestos demasiado altos, 6) Las facultades del Senado, 7) Derechos de ciudadanía.

⁶⁴ NIPPEL (1995) analizó la conflictividad social como una problemática de orden público.

básicos a corta y media distancia (KEHOE, 2008, p. 546-547). La idea, según la cual, la plebe urbana era una turba alimentada a pan y circo no corresponde con la evidencia que atestigua la diversidad de oficios y ocupaciones que proporcionaba la ciudad, ni las estrategias de supervivencia disponibles para aquellos que no pertenecían a la élite (MORLEY, 2006, p. 28-32). Por otra parte, la densidad demográfica de la ciudad no podría haberse mantenido, pese al enorme flujo migratorio hacia la urbe, si no se hubieran atenuado las tendencias alcistas de las tasas de mortalidad que los historiadores identificaban como una constante.⁶⁵ De otro modo, cómo se explicaría la información que proporciona Salustio sobre los jóvenes que decidían abandonar el campo para instalarse en la ciudad (SALUSTIO, *Cat.* 37.7). Incluso si adherimos a la visión decadentista del autor, que atribuye este desplazamiento al ocio y el relajamiento moral que ofrecía la urbe, no podemos evitar pensar que este factor no anularía el juicio de quienes decidían emigrar a la ciudad si las posibilidades de enfrentarse a una muerte segura fuera su destino y no contaran con oportunidades para trabajar u obtener recursos básicos. Si bien es cierto que las observaciones precedentes matizan la imagen presentada por la visión tradicional de la ciudad consumidora, permitiendo tener una imagen más compleja de la estratificación social y de las posibilidades de trabajo, hábitat y reproducción de la población, en líneas generales se concibe

⁶⁵ Las tendencias historiográficas se dividen entre lo que se conoce como la cuenta baja representada por BRUNT (1971), quien plantea una disminución de la población libre hacia las décadas finales del siglo I a. C., y la cuenta alta representada por la postura de LO CASCIO (2001) quien afirma un incremento de la población libre desde mediados del siglo II a. C. Existen varios modelos demográficos que difieren en torno a la valoración de los censos, el impacto de la expansión imperial y las condiciones de vida de la población. Una interpretación que, en buena medida, permite conciliar los puntos opuestos se encuentra en DE LIGT (2012) para quien la población creció moderadamente en la República tardía. Un estado de la cuestión completo en: KRON (2005) y KAY (2014).

que el abastecimiento de la ciudad era un tema que afectaba al conjunto, con exclusión quizás de quienes detentaban formas de aprovisionamiento propias (SCHEIDEL, 2006, p. 40-59).

La población urbana tenía un acceso limitado a los medios de subsistencia. Los plebeyos debían combinar una serie de estrategias que incluían la venta de su fuerza de trabajo, insertarse en redes de sociabilidad con intercambios asimétricos que incluyeran bienes de consumo o la posibilidad de adquirirlos, convertirse en beneficiarios de prácticas evergéticas y, más tardíamente, estar alcanzados por los repartos realizados por el Estado. La emigración a la ciudad incrementaba la vulnerabilidad de los recién llegados. Los tiempos de penuria escindían a la población entre aquellos que podían proporcionarse alimentos y quienes no lograban hacerlo. Además, para quienes vivían en el límite de subsistencia, cuando los precios de los alimentos aumentaban, el resto de las variables, como el alojamiento o la vestimenta, se encarecían notablemente (OSBORNE, 2006, p. 5; ROSILLO LÓPEZ, 2022).

Las dimensiones de la población en la ciudad de Roma, de cerca de un millón de habitantes en el siglo I a. C., convirtieron a la administración del suministro en una área estratégica de la política y en un problema de escala singular en términos logísticos y económicos (RICKMAN, 1980, p. 2-20; VIRLOUVET, 1985, p. 2-5; OSBORNE, 2006, p. 1-2; ALDRETE, 2013, p. 428; GERACI, 2018, p. 220-221). De hecho, durante mucho tiempo, este fue el único componente de la dieta que requirió la atención de las autoridades políticas, de manera más o menos formal, hasta que se establecieron las *frumentationes* a finales del siglo II a. C. (ERDKAMP, 2013, p. 263-264). Los imponderables de la economía agrícola podían causar escasez, aumento de precios y endeudamiento,

acrecentando las tensiones sociales, de manera más o menos frecuente. Pero también eran conocidas las consecuencias derivadas de un corte en el suministro, por causa de la guerra o la piratería, así como también, estrategias de acaparamiento, etc., que provocaban la muerte en los casos de carestía prolongada, enfermedades y malnutrición crónica (SALRACH, 2012, p. 16).

Desde época temprana, como consecuencia, los romanos identificaron como un elemento clave la provisión de cereales. Las condiciones geológicas y climáticas habían favorecido el cultivo y consumo de cereales, entre otras cosas, por su tasa de rendimiento.⁶⁶ Se trataba de un producto de un alto valor nutricional y factible de transportar a grandes distancias, puesto que tenía mayor durabilidad que otros alimentos de primera necesidad (ERDKAMP, 2013, p. 262).⁶⁷ El grano de trigo se convirtió en un componente básico de la dieta romana al proporcionar un porcentaje elevado de las calorías necesarias para mantener las funciones corporales y las unidades de energía que requería una persona. Los cálculos respecto de cuántas calorías demandan el cuerpo varían en forma relativa conforme al volumen de masa muscular,

⁶⁶ Las condiciones geográficas para la producción de trigo eran particularmente favorables en Italia por el adecuado equilibrio hídrico y las propiedades de la tierra, enriquecida por la actividad volcánica. Las regiones de Campania, Lacio y el sur de Etruria eran adecuadas para el cultivo de trigo (RICKMAN, 1980, p. 4-5).

⁶⁷ El temor al hambre, o las reacciones que podía ocasionar una crisis de acceso al grano, así como la conciencia de la élite acerca del peligro que representaba para el lugar social que detentaban en la comunidad, se encuentra reflejado en la documentación que sugiere que se trataba de un asunto de interés público (TÁCITO, *Hist.*, 4.38). Un ejemplo, bastante notorio, lo proporciona Séneca cuando indica que “un pueblo hambriento no escucha a la razón, ni tampoco se aplaca por la justicia, ni se dobla por cualquier súplica” (*De brev. vitae*, 18.5). De manera similar, la visión impresionista que recoge Tácito (*Ana.* 3.54.6-8), al respecto, indica que “este deber, senadores, incumbe a los príncipes, si se descuida, se produciría la ruina total del Estado”.

la edad, el sexo, la temperatura ambiente y la actividad desarrollada. La cuantificación de estas dimensiones se ha visto influenciada por las concepciones sobre aquello que se considera saludable y la investigación sobre la nutrición como un área específica de la alimentación. Las estimaciones de los requerimientos calóricos de un hombre adulto pueden ubicarse en un rango que va desde las 1600-1800

kilocalorías hasta las 2400-3200 kilocalorías, contemplando las demandas energéticas de trabajos de extremo esfuerzo físico que pueden requerir entre 3800 y 4500 kilocalorías. Para el caso de las mujeres, las estimaciones son más bajas y oscilan entre las 1400-1600 y las 2700-3500 kilocalorías (JONGMAN, 2008, p. 559; SALRACH, 2012, p. 17-25).⁶⁸ COURRIER (2014, p. 74-75) observa que resulta difícil establecer en qué medida las estimaciones modernas de calorías se adaptan a los alimentos que consumían los romanos. En términos, prácticos, y como media, contando una cierta capacidad de aprovisionamiento de otros componentes como aceite, vino, verduras o incluso carne, el cereal representaba una cifra de cerca de 2/3 de la alimentación en los estratos más bajos de la población (COURRIER, 2014, p. 78-80).

Para el período comprendido entre los años 508-36, Garnsey registra, entre episodios puntuales e intervalos de tiempo de duración variable, más de 40 oportunidades en las que Roma experimentó problemas de escasez. La cifra global parece menos impresionante de aquella que esperaríamos encontrar en un rango temporal tan amplio. Para el autor, representa una muestra de que se trataba de un problema episódico y no endémico. Un repaso sumario de la lista de Garnsey

⁶⁸ El trigo tenía algunas debilidades en términos nutricionales. Por ejemplo, se observa un menor contenido de proteínas, calcio y vitaminas, que otros productos como la leche, los huevos, el pescado y la carne de cerdo, así como las frutas y verduras, cuyo consumo era más restringido (RICKMAN, 1980, p. 7-10).

proporciona una idea bastante acabada de las causas que explican la naturaleza de la problemática. Lo romanos se vieron afectados por la escasez como consecuencia de la guerra, los disturbios civiles, las enfermedades y las irregularidades climáticas, tanto como la especulación y la impericia de los magistrados encargados de asegurar el correcto aprovisionamiento de la ciudad (GARNSEY, 1988, p. 168-172, 182-196, 198-202).

La participación del Estado en las actividades que involucraban el abastecimiento de cereales fue aumentando a lo largo de la historia de la República. En tiempos de crisis, fueron los magistrados, cónsules o pretores, o miembros prominentes del Senado, y más tarde los ediles, quienes encargaron la búsqueda de granos para la capital en el territorio circundante, principalmente en Etruria, Campania y Sicilia (RICKMAN, 1980, p. 34). Para Erdkamp (2000, p. 54-67) las principales familias habrían apelado a lazos personales para asegurar la adquisición de granos y costearon con sus propios recursos la compra en tiempos de restricción aguda de cereales. En forma paulatina, el Senado y los magistrados fueron estableciendo mecanismos institucionales más especializados para cubrir las necesidades del ejército, primero, y las de la población civil, después. De manera que se preocuparon por calcular el suministro necesario, la infraestructura, la articulación de actores económicos, los impuestos y aranceles, los mercados de crédito, etc. (HARRIS, 2008, p. 517). El crecimiento de la población y los cambios productivos en el territorio de Italia, que orientaron sus actividades al cultivo de vides y olivares, hicieron que debieran buscarse nuevas fuentes de aprovisionamiento (KRON, 2012). De allí que Roma estableciera un sistema de tributación que imponía una carga del diez por ciento sobre la cosecha en las provincias de Sicilia, Cerdeña y el norte de África. Este

sistema se basaba en un censo cuidadoso de los agricultores, fueran propietarios o arrendatarios, que debían declarar el número de *iugera* bajo cultivo, el tipo de cultivo y la cantidad de semilla sembrada. En función de estos registros, sobre la base del conocimiento del rinde en la región, los que competían por el contrato de arrendamiento del diezmo realizaban una oferta ante el gobernador, encargado de hacer la subasta (ERDKAMP, 2005, p. 243). Todo el proceso de cálculo era meticuloso y sabemos por Cicerón, en el juicio contra Verres, que las penas eran muy onerosas por los excesos en la recolección o el subregistro del rinde obtenido (RICKMAN, 1980, p. 37-38).

En la ciudad, el reparto de grano a bajo costo, solo se convirtió en una política con la aprobación de una ley, propuesta por Cayo Graco en el año 122, que estableció la entrega de un volumen subsidiado por el Estado a los ciudadanos (5 *modii* al mes, al precio de 6 1/3 de asses) (RICKMAN, 1980, p. 34-37; VIRLOUVET, 1985, p. 2-3). La percepción de que el abastecimiento de cereales era una de las funciones económicas de los magistrados pudo haberse instalado en las ideas que tenía la población. Esta dimensión debía ser tenida en cuenta por la aristocracia para mantener su poder como grupo, respondiendo a las expectativas que podían crearse al respecto (ERDKAMP, 2005, p. 308-310).

El subsidio del grano a bajo costo nunca cubrió las necesidades alimentarias de toda la población, ni el total de las calorías necesarias para una familia nuclear. Se estima que la ración entregada alcanzaba para cubrir los requerimientos nutricionales de una persona y media o dos dependiendo de la edad y las labores realizadas. Nunca superó más de un tercio de la población de Roma en la república tardía. Erdkamp (2005, p. 242-243) explicó que una de las principales ventajas de la *annona* pública fue que tuvo un efecto tranquilizador en el mercado de cereales

y en la evolución de los precios. La mejora de las condiciones de vida que posibilitaron las *frumentationes* puede estimarse en relación con los ingresos promedios de un trabajador de la época. Courrier sostiene que las distribuciones frumentarias aligeraron el presupuesto mensual de una familia plebeya en una suma que oscilaba entre el 30/40% (cuando se ofrecía un descuento en el precio del grano de trigo) y del 65% del total de los ingresos (cuando se introdujo la entrega gratuita de cereales con Clodio). Este era un punto de partida al que podía agregarse cualquier ingreso adicional en dinero o especies, obtenidos por una pareja activa económicamente y los hijos (COURRIER, 2014, p. 53-55). Teniendo en cuenta esta información, podemos comprender las razones por las cuales las leyes frumentarias obtuvieran tanto apoyo entre la población y fueran motivo de lucha política de las clases bajas.

El volumen necesario de cereales, destinado a cubrir la demanda urbana, se estimó en un mínimo de 150 mil toneladas por año para fines de la república e inicios del Imperio (MORLEY, 2008, p. 557). El transporte era un área sensible de la empresa. La conservación del grano requería cuidado. La humedad y la temperatura debían ser controladas para asegurar el almacenamiento. Geraci (2018, p. 223-224) explica, con detalle, que el grano podía permanecer intacto de 1 a 6 meses si la humedad permanecía por debajo del 15 % y la temperatura en un intervalo ubicado entre los 15 y los 30 grados (RICKMAN, 1980, p. 21). En cambio, superados esos parámetros, los granos comenzaban a fermentar y generaban parásitos y moho que producían enfermedades. En términos de inversión en infraestructura debió contemplarse la construcción de almacenes, mercados de abasto, pórticos, obras portuarias, acueductos y caminos (HARRIS, 2008, p. 518).

Las valoraciones cuantitativas siempre son complejas para el estudio de la historia antigua. No obstante, Phillip Kay estima el gasto que realizaba el Estado romano para garantizar las frumentaciones. Las cifras son relativas pero reflejan el volumen de recursos necesarios y la importancia económica y política asignada. Teniendo en cuenta las variaciones en el precio del trigo, se calcula que el Estado invirtió 1.5 millones de denarios por año desde el 122 hasta el año 62, con una brecha de 11 años entre el 84 y el 73 en la que el subsidio fue suspendido por una medida de Sila. La reintroducción de los repartos en el 73 bajo la *lex Terentia Cassia*, para 40.000 ciudadanos, indica que el costo para el Estado fue de 1. 5 millones de denarios por año hasta el 62. En la época de César, el número de destinatarios aumentó a 320.000 por lo que el costo pudo haber sido 12 millones de denario por año (KAY, 2014, p. 300-301).

Consideramos que la intervención de los miembros de la aristocracia y los mecanismos dispuestos por la comunidad en su conjunto indican claramente que este era un área sensible de la economía urbana y de la supervivencia de la población en general. Si bien prevalece una visión escéptica en la historiografía sobre los fines altruistas de la participación de la élite en el suministro de cereales, no podemos negar que las acciones de aprovisionamientos tenían un carácter que no se reducía a lo meramente instrumental (ERDKAMP, 2005, p. 308-309). Estas respuestas, sistematizadas a partir de la imposición de tributos regulares en las provincias cerealeras, se convirtieron en una parte significativa de la construcción del liderazgo político orientado a la búsqueda de prestigio por quienes seguían la vía de ascenso popular (ERDKAMP, 2000, p. 53). Como contrapartida, el abastecimiento adquirió un sentido fuertemente político que la plebe asoció con el correcto

desempeño de las funciones públicas y de las tareas que asignaba a la élite en su conjunto (ERDKAMP, 2013, p. 266-369; TAN, 2017, p. 162). Veremos, más adelante, cómo la dinámica de la protesta se encuadraba en el marco de los mecanismos de decisión que operaban en la comunidad; lo que supone una orientación de la demanda que se sostenía en las concepciones sobre las funciones sociales relativas al abastecimiento.

Disturbios Urbanos

Antes de analizar los episodios de movilización popular, tendríamos que distinguir las particularidades del fenómeno. La hambruna era un fenómeno poco frecuente relacionado con eventos extraordinarios como malas cosechas periódicas, obstrucción del abastecimiento por guerra o eventos naturales de carácter catastrófico (GARNSEY, 1999, p. 34-35). Se trataba de una emergencia alimentaria aguda, que producía un aumento de la mortalidad y podía ocasionar una crisis social y política. Por su parte, las crisis de suministros se vinculaban con la escasez de alimentos por aumento de los precios o faltante de oferta (GARNSEY, 2004, p. 274-285). Estos criterios permiten comprender mejor los disturbios, cuándo los ciudadanos estuvieron cerca de padecer una hambruna, qué papel jugó el miedo para que esto suceda y cómo respondía la gente ante estas situaciones.

Virlouvet nota que la relación entre hambrunas y disturbios no era constante. Para un número equivalente de crisis, en los primeros siglos de la República se presentaron muy pocas protestas, mientras que para el período de los siglos II a I a. C., en cambio, el descontento por la escasez casi siempre se manifestó en un motín (VIRLOUVET, 1985, p. 21-24). Los disturbios se produjeron con arreglo a una serie de ideas no sistematizadas que pueden encontrarse en el discurso de los líderes

populares. Un aspecto de estas nociones puede relacionarse con la disputa sobre el acceso a los beneficios materiales de la conquista (*commoda*), definidos como un producto social colectivo cuya existencia y usufructo se debatía entre la pertinencia de su explotación individual o colectiva (COURRIER, 2014, p. 476; PINA POLO, 2021). Por otra parte, no debemos descartar que los sectores populares hayan adoptado un enfoque más directo a partir de identificar restricciones que encontraban. Este proceso involucraba una evaluación de las condiciones volitivas en las que se desplegaba la acción y una inestimable subjetivación política, implícita en compartir ideas, formular una demanda, coordinar la participación, etc. (ERDKAMP, 2002, p. 95).

A continuación, analizaremos tres episodios puntuales de protesta popular por problemas de escasez que se extienden temporalmente por los efectos que producen en el plano político. En términos enunciativos, para ordenar el abordaje diacrónico, podemos decir que el primer caso remite a la crisis del 75 que llega hasta la *lex gabinia* del 67, el segundo inicia en el 58 y se extiende hasta el 56 y el tercero tiene lugar en el marco de la guerra civil entre el 44 y el 39.

Comencemos por abordar la crisis del 75. La información es breve y proviene principalmente del historiador Salustio. En el libro II de *Historias*, se informa que en el marco de la campaña electoral de Quinto Metelo, que aspiraba a ocupar el cargo de pretor en el año 74, la plebe atacó al candidato y a los cónsules, Lucio Octavio y Cayo Cota, que lo acompañaban mientras recorría la Vía Sacra. El tumulto se trasladó hasta la casa de Octavio en donde los plebeyos descargaron su furia en contra del frente de la residencia lanzado piedras (SALUSTIO, *Hist.* 2.45). No contamos con mayor información sobre los acontecimientos, ni respecto a quiénes protagonizaron el tumulto y agredieron a los magistrados.

Salustio sugiere que la protesta se enmarcaba en un contexto de escasez y de aumento de los precios. De hecho, el episodio es presentado como una respuesta súbita a coyuntura de crisis de abastecimiento, aunque es posible encontrar otras fuentes de tensión que contribuyeron a motivar el ataque.

Sin lugar a dudas, el contexto electoral que menciona Salustio brindó la oportunidad de potenciar cualquier acción. Se trataba de un momento en el que los magistrados mantenían mayor contacto con la población y la circulación en los espacios públicos los exponía a recibir demandas de los ciudadanos. Podemos pensar que la reacción fue relativamente espontánea y reducida en el número de participantes porque de otra manera los magistrados no hubieran podido escapar. Aunque la *lapidatio* de la casa pudo haber reunido a un número mayor de personas que se sumaron al núcleo que inició la acción. En la documentación no se menciona un liderazgo identificable. La historiografía tiende a caracterizar de manera dicotómica la movilización plebeya incurriendo en el error de asociar la espontaneidad con la autenticidad de una protesta y la organización con algún tipo de manipulación externa al grupo (COURRIER, 2014, p. 507-519). En este caso, no podemos saber qué grado de organización tuvo el episodio, pero los discursos posteriores, que reproduce Salustio, no asignan una responsabilidad específica.

Las raíces del evento deben buscarse en los años previos, puesto que la protesta parecería resultar consecuente con la evaluación de un problema que se encontraba en el debate público y en las expectativas de los actores sociales. Sila había suspendido el reparto de grano subvencionado y los intentos de restaurarlo habían sido infructuosos hasta el momento. Esta demanda se conectaba con el insistente reclamo sobre

las prerrogativas de los tribunos que habían sido cercenadas por el dictador.⁶⁹ La problemática se encontraba planteada, al menos, desde el año 78. Marco Emilio Lépido introdujo la cuestión en un discurso en el que denunció que Sila no había dejado para la libertad del pueblo, que el orador vinculaba con el tribunado como su principal defensor, ni las raciones que recibían los esclavos (SALUSTIO, *Hist.* 1.55.11).

Conforme a lo que podemos reconstruir sobre el período, las dificultades con el suministro habrían provocado un aumento de los precios e incluso escasez de trigo en los mercados (CICERÓN, *Pro Planc.* 64). Una serie de eventos combinados explican lo enunciado. En primer lugar, Mitridates había alentado la piratería y había bloqueado la navegabilidad del Mediterráneo. Los intentos del Senado para atacar las bases de los piratas en Cilicia, primero por Servilio Vatia y luego por Antonio, terminaron por agravar el problema, puesto que a fines de los años 70 las rutas marítimas que convergen en el estrecho de Mesina se encontraban paralizadas (RICKMAN, 1980, p. 167). En segundo lugar, los crecientes compromisos bélicos que Roma enfrentaba en Hispania y otros territorios demandaban mayores esfuerzos de parte del erario público. Salustio reproduce un discurso de Cayo Cota, el cónsul del año 75, en el que informa de estos detalles. Apenas unos días después del tumulto, entristecido y con ropa de luto, cuenta Salustio, Cota explicó frente al

⁶⁹ La restauración de la potestad tribunicia, suspendida por Sila, se convirtió en un reclamo subterráneo que cobró fuerza con la muerte del dictador. CICERÓN, *Verr.* 1. 44: *neque enim ullam aliam ob causam populus Romanus tribuniciam potestatem tanto studio requisivit.* En la discusión que mantiene Cicerón con su hermano Quinto, en *De Legibus*, evalúa que Pompeyo restauró la potestad tribunicia cuando respondió a un deseo del pueblo que no podía desconocerse. Se habría tratado de una solución prudente, puesto que no era posible oponerse a una causa tan querida por el pueblo (CICERÓN, *leg.* 26).

pueblo que en Hispania, en dónde combatían en contra de Sertorio, se aprovisionaba al ejército con trigo y lo mismo sucedía en Asia. En su

alocución, Cota señaló que los impuestos recaudados apenas cubrían los gastos y la flota marítima se incrementaba con la multiplicidad de frentes (SALUSTIO, *Hist.* 2.47.1-8).

La presión de la plebe no debió disminuir pese a las medidas de urgencia que fueron adoptadas. Cicerón atestigua que, en ese mismo año en el que se produjo el motín, el edil Quinto Hortensio Hortalo distribuyó una pequeña ración de granos de trigo (*Verr.* 3. 215). Mientras que el año siguiente el edil Seyo distribuyó a bajo precio, y con sus propios fondos, aceite y grano de trigo (CICERÓN, *Off.* 2.58; *Pro Planc.* 64; PLINIO, *HN.* 18.4.16). Finalmente, en el año 73, el mismo año en que se produjo la revuelta de Espartaco, se aprobó la *lex Terentia Cassia* que estipulaba la distribución mensual de cinco *modii* al precio que había fijado la *lex frumentaria* de Cayo Graco (SALUSTIO, *Hist.* 3.48.19-20). Las dificultades para acceder al trigo tenían una doble dimensión: la falta de recursos y el incremento de los precios de las existencias almacenadas. Esto debió ser particularmente gravoso para los sectores populares que se habían beneficiado de las leyes frumentarias hasta la época de Sila. Entre los factores mencionados, resulta probable que el acaparamiento hubiera jugado una cuota no menor en el problema. Sin embargo, las dificultades de aprovisionamiento y transporte tuvieron un peso decisivo.

El pueblo se dirigió a los magistrados porque evaluaba que disponían de los medios necesarios para resolver el problema más allá de las causas que lo provocaban. Está claro que la multitud ofrecía un fuerte contrapunto al poder de la aristocracia cuando imponía en las calles la fuerza de su número y esto advertía el límite al cual se podía someter la tensión social. El miedo a la reacción del pueblo se encuentra

atestiguado en un discurso de Macro que reproduce copiosamente Salustio.⁷⁰ La necesidad de dar respuesta a la demanda ponía en juego una serie de mecanismos que combinaban la conveniencia de apaciguar el conflicto, preservar la autoridad colectiva de la élite mediante una solución pragmática y la afirmación de la voluntad plebeya en el plano de la asignación de beneficios comunes.

La persistencia de la piratería en el Mediterráneo, la principal vía marítima en la que se realizaba el transporte de granos hacia la ciudad de Roma, continuó causando problemas con el abastecimiento de cereales. Esto llevó a que se tomaran medidas urgentes en contra de la opinión de una parte significativa del Senado. La presión popular, en este caso, fue importante puesto que forzó la toma de decisiones que favorecieron a Pompeyo. Incluso Cicerón, contrario a reconocer cualquier poder de decisión al pueblo, destacó el efecto asertivo que tuvo la movilización en la aprobación de la *lex Gabinia*. Esta proponía la asignación de un comando especial a Pompeyo para que llevara adelante la guerra contra los piratas (PLUTARCO, *Pomp.*, 26.4). En el día de la votación:

“Todo el pueblo romano, abarrotando el foro y llenando todos los templos desde donde puede divisarse esta tribuna, deseó ansiosamente a Pompeyo como único general suyo para esta guerra común a todas las naciones” (CICERÓN, *Leg. Man.* 44).

Cicerón informa que el pueblo hizo caso omiso a la autoridad votando en contra de los consejos de una parte de la aristocracia (CICERÓN, *Leg. Man.* 52). En aquella asamblea, el pueblo romano “prefirió dejarse llevar por su propia indignación” (CICERÓN, *Leg. Man.* 56). Esto habla de un criterio aplicado a la elección de un curso de

⁷⁰ SALUSTIO, *Hist.* 3. 48. 8-9.

acción y la evaluación de las posibilidades de éxito, que están fuera del rango de las respuestas instintivas que los historiadores clásicos atribuyeron a la movilización plebeya.

La asignación del mando extraordinario a Pompeyo encontró fuertes resistencias. La sesión del Senado en la que Gabinio presentó la cuestión despertó una fuerte oposición. Dión Casio sostiene que en cuanto el pueblo se enteró de lo que había sucedido en el debate senatorial, en donde casi asesinan al propio Gabinio, arremetió en contra del lugar en el que se encontraban reunidos los senadores y los hubieran asesinado si no hubieran logrado escapar (DIÓN CASIO, 36.24.1-2). Cuando Gabinio convocó a una asamblea popular para presentar la *rogatio*, el tribuno Trebelio intentó imponer su veto. Entonces Gabinio sometió a votación la destitución del tribuno opositor, pero finalmente desistió de concluir el proceso cuando Trebelio aceptó la derrota y retiró su veto (DIÓN CASIO, 36.24-30). Cátulo habló en contra de la propuesta y la reacción del pueblo no se hizo esperar (CICERÓN, *Pro Man.* 20.59). La multitud causó un gran revuelo, elevando su voz, aturdiendo a la asamblea y silenciando a Cátulo, para lograr con ello la aprobación (DIÓN CASIO, 36.30.1-4; PLUTARCO, *Pomp.* 25).

La asignación de Pompeyo hizo que se recuperara la confianza en el mercado de cereales y los precios del trigo bajaran ese mismo día, dato que indica que la especulación era parte del problema (PLUTARCO, *Pomp.* 26-27). En menos de 40 días, Pompeyo eliminó la piratería del Mediterráneo y liberó las plazas ocupadas por los piratas. Los mercados se colmaron de granos y la circulación de mercaderías retomó niveles de tráfico que no existían hace años (CICERÓN, *Leg. Man.* 34; LIVIO, *Per.* 99; PLUTARCO, *Pomp.* 28; DIÓN CASIO, 36.37.3). Con este resultado, el estado de movilización parece desarticularse, aunque sabemos que

permanecerá latente la apelación al expediente de lucha en otras coyunturas.

El próximo ciclo de crisis alimentaria nos lleva al período ubicado entre los años 58 y 56. Este período se encuentra enmarcado en la conflictividad entre Cicerón y Clodio. La violencia política, las bandas armadas y el debate en torno a la legitimidad de las medidas de excepción cubren la participación política plebeya que suele subsumirse al liderazgo de Clodio (TATUM, 2020). Consideramos que esta idea se encuentra condicionada por la omnipresente interpretación de Cicerón. La plebe que participó de los disturbios urbanos de aquellos años encontraba en la organización de Clodio un medio para canalizar sus demandas, pero también podía generar líneas de acción independientes.

El aumento de los precios del grano comenzó probablemente a fines del año 59. VIRLOUVET (1985, p. 45) indica que las medidas de Clodio habrían intentado aliviar la situación. En efecto, en enero del 58, Clodio estableció el reparto gratuito de trigo a cargo del Estado y amplió la lista de beneficiarios. En mayo de ese mismo año, el precio del grano se había duplicado (DIÓN CASIO, 38.13.1-2; CICERÓN, *Sest.* 55; *Dom.* 25; PLUTARCO, *Cic.* 30). Las causas fueron explicadas por Cicerón en su discurso *Sobre la Casa* en el que habla del hambre y la sedición instigada por Clodio. Allí indica que la especulación se encontraba en el origen del problema, puesto que las provincias encargadas de suministrar trigo carecían de stock, lo habían enviado a otras regiones o bien lo tenían almacenado para fingir que se trataba de otra cosecha cuando el hambre aumentara su valor. Cicerón menciona también la mediocridad de las condiciones naturales (CICERÓN, *De Har. Resp.* 31; *De Dom.* 5.11) y acusa en reiteradas ocasiones a Clodio de empeorar la situación con

la distribución gratuita, que arruinaba las cuentas públicas (CICERÓN, *De Dom.* 10.25) (GERACI, 2018, p. 227).

La situación llegó a un punto crítico en el año 57. Las manifestaciones de la plebe se produjeron entre julio y septiembre. Durante los juegos apolinales, entre el 6 y el 13 de julio, presididos por el pretor Cecilio Rufo, una multitud ocupó el teatro y obligó a abandonar el recinto a quienes se encontraban en el interior. Los juegos eran *pro* Cicerón, por lo que se atribuye esta acción al enfrentamiento con Clodio.

Sin embargo, si las dificultades de aprovisionamiento y los costos elevados del trigo eran tan evidentes, teniendo en cuenta que el reparto gratuito solo cubría una parte de los requerimientos alimentarios de una familia, el malestar de la población iba más allá de los objetivos que pudiera asignar Clodio. Es probable, como sostiene VIRLOUVET (1985, p. 42-48), que esta acción se encontrara coordinada por las bandas armadas de Clodio, quienes atacaron la casa del magistrado, pero la demanda de la plebe era el componente esencial de este motín abierto. El Senado no pudo ignorar estas circunstancias y se vio obligado a reaccionar. Después de esta intervención, las existencias de granos en el mercado aumentaron y los plebeyos tuvieron un alivio parcial durante un breve período de tiempo. Las acusaciones cruzadas incluían la sospecha de que los oferentes estuvieron trabajando para Pompeyo con el fin de forzar una asignación en su favor para controlar el abastecimiento de la ciudad (TATUM, 1999, p. 183). Por otra parte, Cecilio Rufo tenía antecedentes de oposición a las medidas agrarias y resulta lógico que los esfuerzos de la protesta se dirigieran en su contra (CICERÓN, *Dom.* 12; Mil. 38). Cicerón no desestima la causa popular, pero condena la dirección que encontró en Clodio y sus seguidores, nótese que se refiere a ellos en los peores términos posibles:

“El escudero de Catilina, tu guardia personal. El portaestandarte de la revuelta, el amotinador de tenderos, condenado por injurias, sicario, apedreador, saqueador del Foro y sitiador de la Curia. Cuando tú, con unos cabecillas como estos y de semejante calaña, en medio de la carestía de aprovisionamiento, enarbolando la causa de unos pobres e ignorantes, preparabas ataques por sorpresa contra los cónsules, el Senado y los bienes y fortunas de los ricos” (CICERÓN, *Dom.* 13)

Apenas unos meses más tarde, en septiembre del 57, los precios volvieron a subir y Clodio acusó a Cicerón de especular con su regreso para tensionar la situación en la ciudad. Aparece, nuevamente, la acción coordinada de las bandas de Clodio y la reacción plebeya que se pliega a ella en determinados comportamientos. La plebe mostró su descontento en el teatro, en donde se encontraba parte de la élite y más tarde llevó su reclamo al Senado. Se reunieron frente al Capitolio y amenazaron a los senadores con estrangularlos, prender fuego a los templos y con ello a los senadores dentro (CICERÓN, *Dom.* 16; DIÓN CASIO, 39.9.2-3). Cicerón propuso elegir a Pompeyo como encargado de proveer de trigo a Roma, mediante la asignación de una magistratura proconsular *cum imperium* dentro y fuera de Italia por cinco años. Al día siguiente, el pueblo presionó a Pompeyo para que asumiera el cargo. La naturaleza del evento impone revisar con cuidado el puesto de vista ofrecido por las fuentes. El propio Cicerón reconoce la existencia del problema y este es el fundamento de la movilización masiva. Las bandas armadas, por otra parte, pudieron cumplir una función organizativa, pero su mayor impacto debería atribuirse a la difusión de la información y el ataque específico a los magistrados. El motín en cambio combina elementos dispares entre participantes activos, adherentes y espectadores que se reúnen ante una situación de conflicto, en diversos escenarios de la ciudad, conectados por el mismo problema, pero con objetivos variables.

En febrero de 56, Clodio intentó levantar un tumulto en contra de Pompeyo. Lo acusaba de especular con el precio del grano (VIRLOUVET, 1985, p. 39-46). Los insultos y el ataque público menoscabaron la posición del general que parece haber tenido dificultades para mejorar el aprovisionamiento de cereales (CICERÓN, Q. F. 2.5.18). El Senado, en su apoyo, se vio obligado a aportar 40 millones de sestercios adicionales para la provisión de suministros (PLUTARCO, *Pomp.* 48-50; CICERÓN, *Dom* 25-26; QF. 2.3.2-14; DIÓN CASIO. 39-18-19). La efectividad de la demanda se comprueba en la respuesta del Senado, que identificó un problema persistente cuya realidad iba más allá de la trama política de las enemistades de Clodio. La intervención del Senado era un mensaje que actualizaba el consenso entre la plebe y la élite y señalaba la importancia de la lucha colectiva en coyunturas críticas.

El último ciclo de protestas que seleccionamos aquí tiene que ver con los efectos de la guerra civil. Se trata de manifestaciones en contra de los magistrados que respondían a la coyuntura bélica, cuyas consecuencias comenzaron a producir crisis recurrentes de suministros en la ciudad. El primer evento se ubica cronológicamente entre abril y septiembre de 44. Cicerón informa en una carta dirigida a Ático, fechada el 9 de abril de ese año, que sus trabajadores se habían desplazado a Roma para obtener su ración de trigo, pero habían regresado con las manos vacías. En la ciudad circulaba el rumor de que el trigo estaba en manos de Antonio y que el pánico se estaba apoderando de la población. Sin embargo, Cicerón se muestra escéptico de la elucubraciones de Antonio y considera que la situación se debía a que se encontraba más ocupado en sus banquetes que en tramar cualquier otra cosa. Cicerón cierra dicha carta solicitando a Ático que le informe con todo detalle de las aclamaciones populares y los dichos de los mimos

(CICERÓN, *At.* 14.3). El humor social era un componente esencial para tomar decisiones políticas e incluso para inclinar su favor por un contendiente u otro. Una carta fechada el 9 de junio del 44 permite saber que el Senado asignó la compra de trigo enviando a Bruto a Asia y a Casio a Sicilia (CICERÓN, *At.* 15. 9, 10). En *Filípicas*, se informa que ciudadanos de todos los órdenes habían mantenido un aplauso sostenido frente a la estatua de Pompeyo. Estos aplausos representaban una muestra de respeto al gran conquistador de Oriente y un llamado para que los magistrados repongan los repartos de trigo suspendidos por la falta de suministros, actividad en la que Pompeyo se había destacado (CICERÓN, *Fil.* 1.35; APIANO. *BC.* 3.6.18-20). El escenario presentado por la documentación expresa la delicada fragilidad del consenso de la población cuando se interrumpía la provisión de cereales y el modo en que esto influía en las decisiones de las distintas facciones en conflicto.

El propio Augusto despertó el malestar entre la población. En este contexto de carestía severa, organizó un gran banquete en el que los comensales, disfrazados de dioses griegos, disfrutaron de un espectáculo que rápidamente llegó a los oídos de la gente. Antonio denunció la organización de la fiesta en varias cartas que fueron leídas en diversos rincones de la ciudad. Como indica Ciryil Courier (2014, p. 174) este episodio conocido como “el banquete de los doce dioses” tenía un doble significado. Era una clara transgresión de la norma religiosa y una afrenta a la dignidad del pueblo. La transgresión de la *dignitas* tuvo como contrapartida la exclusión de la *auctoritas* asignada al referente. Octavio se hizo acreedor de cantos en su contra que proponían una inversión simbólica del lugar social que intentaba ocupar. Suetonio describe este incidente de la siguiente manera:

“Al día siguiente se elevaron gritos de protesta de que los dioses se habían comido todo el trigo y de que César era realmente

Apolo, pero Apolo el verdugo, sobrenombre con el que era venerado este dios en una parte de la ciudad" (SUETONIO, Aug. 70. 1-2).

Augusto debió contrarrestar estas acusaciones con un comportamiento ejemplar, puesto que el pueblo era un apoyo inestimable en la contienda política y no podía desestimar su juicio en el delicado equilibrio de fuerzas. Esto nos coloca ante la importancia de pensar en el peso de la opinión popular en la construcción del liderazgo social. La protesta resulta un condicionante que legitima la delimitación de lo permitido, señala la injusticia y ordena el campo de las relaciones sociales al tiempo que las redefine por la afirmación colectiva de una parte de la ciudadanía. No tenemos información acerca de quiénes formaban parte de este grupo, pero la indignación que provocó este acontecimiento pudo haberse extendido entre diversos sectores sociales ante una común afrenta.

Entre finales del año 42 e inicios del 41 se produjo un enfrentamiento entre la plebe y los soldados que reclamaban tierras. Roma se encontraba sitiada por mar y el hambre oprimía cada vez más a la ciudad. Lo poco que se producía en el territorio de Italia era consumido por el ejército que además se apoderaba de los depósitos y tiendas de la ciudad. El pueblo se enfrentó a este grupo para demostrar que estaban dispuestos a defender sus casas de la rapiña (APIANO, BC. 5. 18-19). El informe de Dión Casio da cuenta de la ventaja que pudo establecer la plebe por el conocimiento del terreno y el afianzamiento de redes de solidaridad que se encontraban vigentes en el ámbito urbano (DIÓN CASIO. 48. 9.4-5; VIRLOUVET, 1985, p. 61-63). Este episodio demuestra la capacidad que tenían los plebeyos para coordinar acciones, en contra de la opinión de una supuesta desagregación social y de la imposibilidad de asumir objetivos comunes. Resulta significativo que la acción directa no interpusiera, en este caso, un reclamo ante los magistrados. Esto

llevaría a pensar que se trata de un proceso de subjetivación en el que la lucha asume la autoridad colectiva por encima de cualquier otra fuente de poder jerárquico.

En febrero del año 40, se produjo una revuelta, de dimensiones apreciables, cuando el bloqueo marítimo de Sexto Pompeyo aguzó el hambre en la ciudad. Pese a la victoria de Octavio en Perugia, que pudo haber mejorado el optimismo respecto del curso de la guerra, diversos grupos de plebeyos forzaron la entrada de las casas de la aristocracia para buscar alimentos. Esto implicó una ruptura del orden social ante una crisis cuya importancia iba más allá del enfrentamiento armado entre facciones. En ese contexto, la acción directa se legitimó por la falta de respuesta de los magistrados, acusados de responder a sus intereses personales. La victoria de Octavio no era la victoria del pueblo. Los plebeyos buscaban el cese de los conflictos, cuya extensión ponía en riesgo su capacidad de supervivencia (APIANO, BC. 5. 34; DIÓN CASIO, 48. 18.1). En marzo del 39, y durante varios días, la plebe rechazó la guerra y pidió que Octavio y Antonio unieran fuerza contra Sexto Pompeyo, que controlaba las costa de Sicilia, Cerdeña, Córcega y hostigaba el norte de África. Los disturbios no se hicieron esperar y los plebeyos demandaron que cesaran las hostilidades. De acuerdo con la información de Dión Casio, instaron a los triunviros con gritos y se abalanzaron en contra de ellos, lanzaron piedras en el Foro, volcaron las imágenes de Antonio y Octavio y amenazaron con quemar las casas de quienes no se unieran a ellos. La revuelta fue reprimida por el ejército dejando a centenares de muertos que fueron arrojados al Tíber. La fuerza de este evento condujo a que Antonio y Octavio negociaran la paz con Sexto Pompeyo. El episodio muestra que había diversas orientaciones políticas entre la población, más allá de que en la movilización se mostraran en contra de

la guerra en forma unánime y sin importar la distinción entre partidarios de Antonio o Octavio. Al mismo tiempo se indica que, entre quienes estaban presentes en los tumultos, había personas que tenían bienes apreciables, puesto que los soldados saquearon sus pertenencias después de la represión (APIANO, *BC.* 5. 67-68; DIÓN CASIO, 48.31.1-6; LIVIO, *Per.* 127). Este último comentario, que indica la composición social de la protesta, nos lleva a los resultados que Rudé encontró en las manifestaciones ocurridas en la Revolución Francesa. No sólo los sectores más bajos de la población, retratados tendenciosamente por las fuentes como pobres y miserables, ocuparon un lugar preponderante en los disturbios, sino que en ocasión de una situación tan agravante, como una crisis alimentaria, encontramos una multiplicidad de actores sociales que permiten cuestionar las representaciones caricaturescas de la documentación. Los soldados se apropiaron del calzado, la ropa y otras pertenencias de los ciudadanos amotinados. Esta información permitiría pensar que el motín estuvo compuesto por una variedad de sectores sociales, que podrían asociarse con la plebe trabajadora de la ciudad, ubicada en el mundo de las tiendas y tabernas, y una variedad de personas con estatus y condiciones materiales heterogéneas. Estos sectores, invisibles para el relato que presentan las fuentes, representaban a la mayor proporción de ciudadanos, cuyas experiencias de vida han quedado silenciadas.

Conclusiones

Los motines, protestas y otras formas de lucha presentadas en este artículo suponen momentos plenos de subjetivación política. La aparición de una forma de enunciación que no estaba en el plano de la experiencia y la construcción de una demanda que reasignaba las relaciones de fuerza aunque fuera momentáneamente. Las coyunturas

específicas que motivaron la movilización popular combinaban una serie de elementos que iban mucho más allá de las necesidades contingentes. En todos los casos presentados la amenaza de la hambruna jugó un efecto catalizador que se combinó con otras potenciales causas de conflicto, más allá de la consistencia de tal presunción durante la crisis. Esto no anuló la potencialidad de la revuelta del hambre como modalidad específica de lucha, pero la colocó en un plano social más amplio que permite mensurar los efectos de las construcciones culturales plebeyas respecto de las funciones sociales de los miembros de la comunidad, el nivel de tolerancia a las tensiones subyacentes y las nociones sobre la *dignitas popularis* cuya manifestación más específica se tradujo en el debate sobre el acceso a los bienes de la República en el sentido material de tal concepción.

No tenemos mayor información que la presentada sobre la identidad de la plebe. La denominación colectiva e indiferenciada que utilizan las fuentes antiguas no permite un conocimiento particularizado de la estratificación social, más allá de un análisis que procede por inferencias. A todas luces, las crisis de abastecimiento de cereales golpeaban con fuerza a toda la población, pero estas circunstancias tenían mayores efectos entre quienes tenían condiciones de vida precarias y para quienes el acceso al grano a bajo costo o gratuito constituía una proporción elevada de los bienes de consumo para alimentarse. Resulta necesario resaltar que no necesariamente tenemos que pensar en una composición social compacta de las revueltas, sino que en cada ocasión aparecen indicios de una heterogeneidad que responde a la trama compleja en la que se insertan las luchas, combinando personas con estatus y condiciones materiales variables.

Las acciones emprendidas se realizaron en el espacio público e implicaron una demanda abierta destinada a interpelar a los magistrados y desafiar los símbolos de autoridad. Los eventos se presentaron en el marco de discusiones más amplias sobre la elección de magistrados (75), la duración de la guerra (44-39), sobre la eficacia de los comandantes y la asignación de mandos extraordinarios (78-67; 56) y la conflictividad urbana (59-56). En estos contextos, la violencia resultó un medio instrumental destinado a contrarrestar la obstrucción en los procesos legislativos, señalar el descontento en contra de determinados personajes y advertir sobre las consecuencias de desconocer la voluntad plebeya incumpliendo con funciones y expectativas sociales definidas recíprocamente. No existía una violencia irracional e incontrolada, sino que se dirigía a ciertos representantes de la comunidad o sus símbolos materiales, como por ejemplo, las casas, las estatuas o las fascas que acompañaban a los cónsules, para desinvertir la autoridad conferida al estatus social. La violencia, en su dimensión extrema, buscaba expiar el agravio recibido en una concepción tradicional de la justicia social que suponía la exclusión del universo de deferencia al que pertenecían los símbolos o personas atacadas (LINTOTT, 1968, p. 177-178).

El pueblo podía quebrantar la búsqueda de la *utilitas* individual. Esta adecuación a fines de auto preservación ingresaba dentro de una vía aceptable para la actuación popular. La articulación de demandas permitía cohesionar a los grupos sociales en una acción política que iba más allá del grupo subalterno. La posibilidad de configurar una visión más amplia sobre el problema, a partir de identificar esta sumatoria de voluntades en la defensa de una cuestión sensible para la plebe, como era la provisión de cereales, indica que podemos acercarnos a una construcción deliberada que nada tenía de irreflexiva. El liderazgo de

élite, que encontramos en algunas ocasiones, responde a la dinámica que enmarca la conflictividad. Las demandas fueron articuladas en el plano político existente y esto suponía una restricción en las posibilidades objetivas de cambio. Los plebeyos encontraron soluciones a sus no considerados reclamos interviniendo asertivamente en una estructura que limitaba las posibilidades de hacer efectiva su voluntad. Esto supone un aprendizaje sobre las limitaciones que tenía el sistema de participación política. El liderazgo de élite se presenta como una consecuencia de esa dinámica, pero no era la causa explicativa de la movilización, ni su razón de ser, puesto que la subjetivación plebeya se encontraba en la base del comportamiento colectivo que tenía fundamentos materiales y culturales concretos. Las crisis de abastecimiento fungían como momentos específicos de una dilatada, esporádica y persistente lucha plebeya anclada en el debate sobre el acceso a los bienes colectivos del Imperio, la *dignitas* popular y el lugar social del pueblo en toma de decisiones colectivas.

Referencias Bibliográficas

Fuentes

Appian. Roman History. The Civil Wars. Vol. III. Translated by H. White. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1964.

Cicero. On Duties. Translated by W. Miller. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1913.

CICERO. Orations. Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum and Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Respondis. Pro Plancio. Translated by N. H. Watts. Cambridge, Ma: Harvard University Press. 1924.

Cicero. Pro Lege Manilia. Pro Caecina. Pro Cluentio. Pro Rabirio Perduellionis Reo. Translated by H. Grose Hodge. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.

CICERÓN. The Verrine Orations. Translated by L. H. J. Greenwood. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1935.

Cicero. Orations. Pro Sestio. In Vatinius. Translated by R. Gardner. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1958.

CICERO. On the Republic. On the Laws. Translated by Clinton W. Keyes. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

CICERÓN. Cartas. I-II. Cartas a Ático. Traducción y notas de M. Rodríguez Pantoja Márquez. Madrid: Ed. Gredos, 1996.

CICERON. Letters to Quintus and Brutus. Letter Fragments. Letter to Octavian. Invectives. Handbook of Electioneering. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

DIO CASSIUS. Roman History. Books 36-40. Translated by E. Cary. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1914.

LIVIO. Historia de Roma desde su fundación. Traducción y notas de J. A. Villar Vidal. Madrid: Ed. Gredos, 2000.

PLINY. Natural History. Translated by H. Rackman. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1938.

PLUTARCH. Lives. Vols. III-X. Translated by B. Perrin. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1916-1922.

SALUSTIO. Conjuración de Catilina. Guerra de Yugurta. Historias (fragmentos). Traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 2000.

SALUSTIO. The war with Catiline. The war with Jugurta. Translated by J. C. Rolfe. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2013.

SÉNECA. De Brevitate Vitae. Translated by Jeffrey Henderson. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1911.

SUETONIUS. The Life of the Caesars. Vol. I. Translated by C. Rolfe. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1914.

TÁCITO. *Anales*. Traducción y notas de José Moralejo. Madrid: Gredos, 1979.

Tácito. *Historias*. Traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Gredos, 2012.

Bibliografía

ALDRETE, Gregory. Riots. In: ERDKAMP, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 425-440.

ANGIUS, Andrea. *La repubblica delle opinioni. Informazione politica e partecipazione popolare a Roma tra II e I secolo A. C.* Grassano: Le Monnier Università, 2018.

BRUNT, Peter. The Roman Mob. Past and Present. N. 35, pp. 3-27, 1966.

BRUNT, Peter. *Italian Manpower*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

CHAKRABARTY, Dipesh. La historia subalterna como pensamiento político. In: MEZZADRA, Sandro. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños, 2008.

COURRIER, Cyril. *La Plèbe de Rome et sa culture (fin du IIe siècle av. J.-C.- fin du Ier siècle ap. J.-C.)*. Rome: École Française de Rome, 2014.

DE LIGT, Luuk. Peasants, Citizens and Soldiers: Studies in the Demographic History of Roman Italy, 225 BC-AD 100. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

ERDKAMP, Paul. Feeding Rome or feeding Mars? A long-term approach to C. Gracchus' *lex frumentaria*. *Ancient Society*, 30, pp. 53-70, 2000.

ERDKAMP, Paul. A starving Mob has no respect. Urban Markets and Food Riots in the Roman World, 100 B. C. - 400 A. D. In: De Blois, Lukas and Rich, John (Ed.). *The transformation of economic life under the Roman Empire. Proceedings of the Second Workshop of the International Network Impact of Empire. (Roman Empire, c. 200 B. C. - A. D. 476)*. Amsterdam: J. C.: Gieben Publisher, 2002, pp. 93-115.

ERDKAMP, Paul. *The Grain Market in the Roman Empire. A social, political and economic study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ERDKAMP, Paul. The food supply of the capital. In: ERDKAMP, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 262-277.

FINLEY, MOSES. *La economía de la Antigüedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1974.

FLAIG, Egon. Repenser le politique dans la République romaine. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 105, pp. 13-25, 1994.

GABRIELLI, Chantal. *Res publica servanda est. La svolta dei Gracchi tra passi politica e violenza nella riflessione storiografica*. Zaragoza: Editorial Universidad de Sevilla-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2022.

GARNSEY, Peter. *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to risk and crisis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

GARNSEY, Peter. Food and Society in Classical Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GARNSEY, Peter. Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in social and economic history. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GERACI, Giovanni. Feeding Rome: The Grain Supply. In: HOLLERAN, Claire and CLARIDGE, Amanda (Eds.). A Companion to the City of Rome. West Sussex: Wiley Blackwell, 2018, pp. 219-246.

GUHA, Ranahit. Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Barcelona: Crítica, 2002.

HARRIS, William. The Late Republic. In: SCHEIDEL, Walter, MORRIS, Ian y SALLER, Richard (Eds.). The Cambridge Economic History of The Greco-Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 511-543.

HOBSBAWM, Eric. Marxismo e Historia Social. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1983.

HÖLKESKAMP, Karl. La cultura política de la República romana. Un debate historiográfico internacional. Sevilla-Zaragoza: Editorial Universidad de Sevilla/ Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2019.

IRANI, Kaikhosrov. The Idea of Social Justice in the Ancient World. In: IRANI, Kaikhosrov y SILVER, Morris. Social Justice in the Ancient World. London: Greenwood press, 1995, pp. 3-8.

JONGMAN, Willem. The early Roman Empire: Consumption. In: SCHEIDEL, Walter, MORRIS, Ian y SALLER, Richard (Eds.). The Cambridge Economic History of The Greco-Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 592-618.

KAY, Phillip. Rome's Economic Revolution. Oxford: Oxford University Press, 2014.

KEHOE, Dennis. The early Roman Empire: Production. In: SCHEIDEL, Walter, MORRIS, Ian y SALLER, Richard (Eds.). The Cambridge Economic History of The Greco-Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 543-569.

KELLY, Benjamin. Riot Control and Imperial Ideology in the Roman Empire. Phoenix, Vol. 61, N. 1-2, pp. 150-176, 2007.

KRON, Geoffrey. The Augustan Census Figures and the Population of Italy. Athenaeum, 93/2, pp. 441-495, 2005.

KRON, Geoffrey. Food production. In: SCHEIDEL, Walter (2012). The Cambridge Companion to the Roman Economy. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 156-174.

LACLAU, Ernesto. Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

LINTOTT, Andrew. Violence in republican Rome. Oxford: Oxford University Press, 1968.

LO CASCIO, Elio. Recruitment and the Size of the Roman Population from the Third to the First Century BCE. In: Scheidel, Walter (Ed.). Debating Roman Demography. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001, pp. 111-138.

LOGGHE, Loonis. Plebeian agency in the later Roman Republic. In: Evans, Richard (Ed). Mass and Elite in the Greek and Roman World. From Sparta to Late Antiquity. New York: Routledge, 2017.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Julio César. The crowd in late antiquity: problems and possibilities of and inquiry. In: COURRIER, Cyril y Magalhães

DE OLIVEIRA (Eds.). *Ancient History from Below. Subaltern Experiences and Actions in Context*. London and New York: Routledge, 2022.

MILLAR, Fergus. *The Crowd in Rome in the Late Republic*. Michigan: University of Michigan Press, 1998.

MOATTI, Claudia. *Res publica. Histoire romaine de la chose publique*. Paris: Fayard, 2018.

MORLEY, Neville. The poor in the city of Rome. In: ATKINS, Margaret y OSBORNE, Robin (Eds.). *Poverty in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 21-39.

MORLEY, Neville. The early Roman Empire: Distribution. In: SCHEIDEL, Walter, MORRIS, Ian y SALLER, Richard (Eds.). *The Cambridge Economic History of The Greco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 570-591.

MORSTEIN-MARX, Robert. Cultural Hegemony and the Communicative Power of the Roman Elite. In STEEL, Catherine y VAN DER BLOM, Henriette (Ed.). *Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MOURITSEN, Henrik. *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MOURITSEN, Henrik. *Politics in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

NIPPEL, Wilfried. *Public order in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

OSBORNE, Robin. Introduction: Roman poverty in context. In: ATKINS, Margaret y OSBORNE, Robin (Eds.). *Poverty in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 1-20.

Patterson, John. The City of Rome. In: ROSENSTEIN, Nathan y MORSTEIN-MARX, Robert. *A Companion to the Roman Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 345-365.

PINA POLO, Francisco. Frumentary Policy, Ideology, and the Welfare State in the Late Roman Republic. In Urso, Giampaolo (Ed.). *Popularitas. Ricerca del consenso e populismo in Roma antica*. Roma: L'ERMA, 2021, pp. 127-161.

RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.

Rickman, Geoffrey. *The Corn Supply of Ancient Rome*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

ROGAN, TIM. *The Moral Economists. R. H. Tawney, Karl Polanyi, E. P. Thompson, and the Critique of Capitalism*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

ROSILLO LÓPEZ, Cristina. Destitute, homeless and (almost) invisible: urban poverty and the rental market in the Roman world. In: COURRIER, Ciry y MAGALHAES DE OLIVEIRA, Julio César (Eds.). *Ancient History from Below. Subaltern Experiences and Actions in Context*. London and New York: Routledge, 2022, pp. 104-122.

RUDÉ, George. *La Multitud en la Historia*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1971.

SALRACH, Josep. *El hambre en el mundo. Pasado y Presente*. Valencia. Prensas de la Universidad de Valencia, 2012.

SCHEIDEL, Walter. Stratification, deprivation and quality of life. In: ATKINS, Margaret y OSBORNE, Robin (Eds.). *Poverty in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 40-59.

SCOTT, James. Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. México: Ediciones Era, 2004.

TAN, James. Power and Public Finance at Rome, 264-49 BCE. Oxford: Oxford University Press, 2017.

TATUM, Jeffrey. The patrician tribune. Publius Clodius Pulcher. London: The University of North Carolina Press, 1999.

TATUM, Jeffrey. Gang violence in the Late Roman Republic. In: FAGAN, Garret, FIBIGER, Linda, HUDSON, Mark y TRUNDLE, Matthew (Eds.). The Cambridge World History of Violence (Vol. 1). The Prehistoric and Ancient Worlds. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 400-418.

THOMPSON, Edward Palmer. Costumbres en Común. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1995.

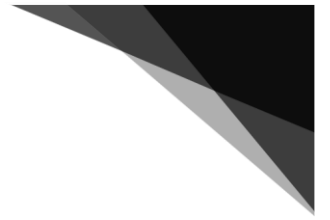
VANDERBRÖECK, Paul. Popular Leadership and Collective Behavior in the Late Roman Republic (ca. 80-50 B. C.). Amsterdam: J. C. Gieben, 1987.

VEYNE, Paul. L'Empire gréco-romain. Paris: Ed. du Seuil, 2005.

VIRLOUVET, Catherine. Famines et Émeutes á Rome des Origines de la République á la Mort de Néron. Roma: École Française de Rome, 1985.

VLASSOPOULOS, Kostas. Subaltern community formation in antiquity: some methodological reflections. In: COURRIER, Círyl y MAGALHAES DE OLIVEIRA, Julio César (Eds.). Ancient History from Below. Subaltern Experiences and Actions in Context. London and New York: Routledge, 2022, pp.3 5-54.

YAKOBSON, Alexander. Aristocratic Dignity and Indignity in Republican Public Life. In: VAN DER BLOM, Henriette, GRAY, Christa and STEEL, Catherine (Eds.). Institutions and Ideology in Republican Rome. Speech, Audience and Decision. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.



YAVETZ, Zvi. Plebs and Princeps. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1969.

A SEXUALIDADE FEMININA COMO AÇÃO TÁTICA NO OÏKOS ATENIENSE DO PERÍODO CLÁSSICO

FEMALE SEXUALITY AS A TACTICAL ACTION IN THE ATHENIAN OÏKOS OF THE CLASSICAL PERIOD

Juliana Magalhães dos Santos⁷¹

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumo: O artigo possui o objetivo demonstrar a ostensiva interferência das mulheres e da sexualidade feminina no oïkos através da modificação do espaço através de como se constrói o trânsito privado. A partir disso refletiremos sobre o papel feminino e como a expressão sexual feminina está associada à vida privada.

Palavras-chave: Estudos de gênero; Sexualidade feminina; Grécia Clássica

Abstract: The article aims to demonstrate the blatant interference of women and female sexuality in the oikos through the modification of space through how private transit is constructed. From this, we will reflect on the female role and how female sexual expression is associated with private life.

Key-words: Gender Studies; Female sexuality; Classical Greece

Os debates sobre sexualidade que privilegiam a antiguidade ganharam destaque nas produções historiográficas após a publicação dos trabalhos de Dover (2009) e Foucault (1999) no final da década de 1970. Ambos apresentam propostas para compreender como um processo de formação estrutural das sociedades ocidentais. Em específico, Foucault aborda a sexualidade primeiro atribuindo o que conceitualmente ela não é. Ou seja, como ela é interpretada. Segundo

⁷¹ Pesquisadora de pós-doutorado em História Antiga pela Université Paris I Panthéon-Sorbonne (CNPq/ INCT Proprietas). Email: transcrivere@gmail.com.

o autor,

A "sexualidade" é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*. As características fundamentais dessa sexualidade não traduzem uma representação mais ou menos confundida pela ideologia, ou um desconhecimento induzido pelas interdições; correspondem às exigências funcionais do discurso que deve produzir sua verdade. (...) a sexualidade foi definida como sendo, "por natureza", um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos; um foco de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desencavar e escutar. (1999:66-67)

Ao identificar a sexualidade como uma construção discursiva, Foucault indica que o elemento "verdade" subjaz da reprodução de estruturas de poder anterior, socialmente estabelecida, reforçando procedimentos de controle⁷². Enquanto dispositivo de controle social, o conceito nos auxilia a pensar em um sistema de ações que reflete o poder político masculino na cidade de Atenas. E como regulam as práticas dos indivíduos que estão sujeitos ao controle da sexualidade, como as mulheres. Porém, para nós essa categoria somente se completa na análise sobre o feminino, se considerarmos o que Certeau menciona como "*redes de antidisciplina*" (1999). Esses são os procedimentos

⁷² Sobre a menção de controle, lembramos a passagem em que o autor descreve as relações familiares a partir dos dispositivos de controle, em que cita que [...] *as relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, micro lutas de algum modo. Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes de Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, se não houvesse em torno de cada indivíduo todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor – àquele que sabe, àquele que lhe enfiou na cabeça tal e tal idéia?*. (2003, p. 231).

responsáveis por tencionar a noção que temos de controle, em específico, o controle do corpo feminino. Fugindo, portanto, de um suposto hermetismo panóptico⁷³. O conjunto de táticas, que fazem parte dessa rede, funcionam como desvios do controle masculino. Ao identificarmos suas ações reconhecemos as mulheres enquanto sujeitos, sujeitos sexuais, pois foram identificadas dessa maneira. Sua sexualização parte para os gregos do princípio de diferenciação entre a cidadania e a não cidadania.

Interessante perceber que a escolha de Foucault (1999:137-148) em abordar o Econômico de Xenofonte coincide com nossa percepção acerca do controle da sexualidade. Entendendo que o *oïkos* a qual o Xenofonte se refere é um princípio modelador de controle social, porém, para nós, também modelo de fuga. Ao abordar a complementaridade da relação *tó koinón* e *tó ídion* (público e privado) o autor instrumentaliza a seleção de indivíduos, gestos e performances. Indivíduos que possuem atribuições, não poderes. A escrava, a mulher casada, a prostituta, por exemplo. Todos distribuídos pelas atribuições sociais, através da organização do espaço institucional da democracia. Essa intervenção permite que todos os grupos e indivíduos sejam somente definidos de acordo com seus papéis sociais, sem a previsão de como se moldaram a essas definições. Isso dá a entender que a pretensa invisibilidade social do *oïkos*, matriz dos dispositivos de controle, também gerava seu oposto

⁷³ Nos referimos ao panóptico, prédio em formato circular com um pátio ao redor de uma torre central, geralmente encontrado em cadeias. Para Foucault: “o panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens; um aumento de saber vem se implantar em todas as superfícies onde este se exerça (2012, p. 194)”. Logo, “o panoptismo é o princípio geral de uma nova ‘anatomia política’ cujo objeto e fim não são a relação de soberania, mas as relações de disciplina (2012, p. 197)”. Em nosso caso, compreendemos que a casa não se trata de um sistema de controle estrito e altamente vigiado, mas sim um espaço que permitiria desvios e táticas para desviar o controle do corpo feminino pelos homens.

complementar, os mecanismos de escape. Ainda mais se contarmos o casamento como o elemento-chave como um sistema de controle, e ao mesmo tempo analisadas as possibilidades de desvio.

Ao nos depararmos com as obrigações sociais que caracterizam o bom comportamento feminino em Xenofonte, retomamos a frase do epílogo que se refere a necessidade de discrição⁷⁴. Essa descrição pode nos fornecer outra maneira de pensar o comportamento feminino como aquele que “não chama a atenção” e que se apoia no papel esperado. Nos ajuda a pensar na discrição em como “não chamar a atenção” também para as táticas de desvio. Para ações que burlam o controle e não querem ser descobertas. E quanto a sexualidade, seja dentro ou fora do casamento, como um conhecimento que se espera não deixar rastros de aprendizagem. O cuidado e o segredo podem ser considerados elementos que fazem parte da conduta feminina, como em *Contra a Madrasta por Envenenamento* (Antiph. 1). A partir do relato do acusador o suposto complô para o envenenamento foi planejado a partir de reflexões de como proceder a aplicação da droga (Antiph. 1:17). Ainda que a sexualidade não seja o meio de convencimento, ele era o objetivo final, o agente da mudança - que não se concretizou como o esperado. Presumimos que o mesmo acontece com Alce (Isaeus 6). Ela, que apesar de não ser acusada diretamente, é vista como a agente que interfere e altera a vida matrimonial de Euctemon (6:19). Vista como ser sexualizado *per si* ela influencia Euctemon a não agir como o esperado (Isaeus 6:22). Percebemos isso de acordo com a descrição detalhada dos fatos: o trabalho de Alce, como hetaira; o encontro entre Alce e Euctemon; o fim do trabalho de Alce com hetaira; quando Alce passa a administrar uma

⁷⁴ “A isso, Sócrates, minha mulher respondeu: ‘Em que, disse ela, eu poderia colaborar contigo? Que capacidade teria eu? É de ti, ao contrário, que tudo depende. A minha parte, afirmou minha mãe, é ter juízo’.” (Xen. Ec. 7.14)

habitação de Euctemon; Euctemon começa a passar tempo com a Alce e os filhos; Euctemon se transfere para a habitação de Alce e passam a coabitar juntos (6:19-20). A acusação apresenta uma cronologia de acontecimentos para identificar que o elemento sexual é fator importante no processo (Isaeus. 6:19-20). Essa identificação parte de acontecimentos específicos da vida sexual de Alce que não começam em Euctemon mas terminam nele. Logo, ambos textos indicam o reconhecimento de novas necessidades sexuais, deixando o estado de insatisfação para o de satisfação sexual. Porém, ao reconhecer o desejo feminino, percebemos que eles estão acompanhados de outras fontes de satisfação/recompensa relacionadas à cidadania. A acusação a tentativa de sedução e assassinato da madrasta parece indicar disputas quanto a herança e títulos familiares⁷⁵. Enquanto Neera, ao coabitar com Estéfano é tida como aquela iria se beneficiar de práticas cidadãs, bem como sua filha Fano. O mesmo ocorre com Philé e sua mãe, com a tentativa de reconhecer a cidadania pelo nascimento e Alce a cidadania de seus filhos, por inscrição a fratria de um cidadão.

Em *Contra Onetor* (Dem. 30) uma mulher, tendo se casado e separado duas vezes, permaneceu morando com o segundo marido, mesmo após se separar dele. O caso descrito por Demosthenes (362/361 a.C) faz parte de uma sequência de quatro casos⁷⁶ envolvendo disputas

⁷⁵ O tópico motivador da acusação de Onetor no documento envolvia uma disputa de terra. Em específico as terras de Aphobus.

⁷⁶ McDowell descreve de maneira sucinta os casos envolvendo os personagens citados. Segundo ele: "The first two texts that we have (*Orations 27 and 28*) are Demosthenes' speeches for the trial of Aphobus. Demosthenes won this case, and in the later part of the trial, for deciding the amount of the compensation to be paid to him by Aphobus, he successfully persuaded the jury to accept his proposal that it should be 10 talents, rather than 1 talent as Aphobus proposed. (...) But Aphobus' scheming was not yet exhausted. The next accused one of Demosthenes' witnesses at the trial, named Phanus, of giving false evidence and so causing him to lose the case. If he had succeeded in

familiares entre Aphobus, familiar do orador, e Onetor, irmão da mulher (Dem.30:9-11). A questão que move o processo envolve o retorno do dote do primeiro marido, Timocrates, para a família de Onator, irmão da mulher, e a passagem do dote para o segundo marido, Aphobus (Dem. 30:7). Após alegadamente se separar deste, o dote deveria ter retornado para Onetor. Porém não houve separação real e a mulher e Aphobus continuam casados (Dem. 30:34). Demóstenes nega que o pagamento tenha sido realizado por Aphobus e considera a situação prejudicial para ele, pois perderia dinheiro e terras (Dem. 30:36-37).

Embora não seja o principal tema de discussão, percebemos a condição adversa da mulher envolvida no caso. Sabemos que parte das causas da separação envolvem problemas financeiros, porém o júri menciona que a irmã de Onetor não havia ficado um dia sequer sem estar casada (Dem. 30:33). Afirmou também que ela, mesmo estando casada com Timocrates, havia ido morar com Aphobus (idem). A interessante demonstração da escolha feminina em como se comportar diante das expectativas do casamento, indica situações contrárias a uma rigidez institucional (JUST, 1999; MCDOWELL, 1999). O questionamento de Demóstenes sobre o que fazer com uma mulher cidadã separada, nos mostra pelas respostas que as opções não eram

getting Phanus convicted, probably (though this is not known for certain) Phanus would then have been required to make the payment of 10 talents which Aphobus had incurred. The third speech we have (Oration 29) is Demosthenes' defense of Phanus. Aphobus' other scheme was to pretend that his farm no longer belonged to him but had been taken over by his brother-in-law, Onetor, in substitution for the dowry of his wife, Onetor's sister; Aphobus asserted that the woman was now divorced from him, so that her dowry had to be returned to her brother and Demosthenes could not claim it as part of the payment due to him from Aphobus. Demosthenes believed that Onetor had not in fact given Aphobus a dowry for his sister and also that there had been no divorce. He therefore prosecuted Onetor, bringing a case of ejectment (dike⁻ exoule⁻s) to compel him to relinquish the farm to Demosthenes. The last two texts in this group (Orations 30 and 31) are Demosthenes' speeches for the prosecution of Onetor. They were written in 362 or 361" (2004:11).

muitas. E elas não partiam de uma decisão exclusivamente feminina, mas coletiva e estavam sujeitas a escrutínio público. Além de retornar para o núcleo familiar, não haveria motivos para evitar outro casamento e viver como uma mulher sozinha, quando havia apoio financeiro familiar (através de Onetor) e ainda era jovem (Dem. 30:33). Isso quer dizer que ela poderia se casar de novo, demonstrando que a quantidade de parceiros sexuais não estaria submetida a exame quando sancionada pelo casamento cidadão. O problema passa a ser quando o casamento não faz parte de um acordo sexual.

Como a irmã de Ondetor continuava a conviver com Aphobus, mesmo supostamente separada (Dem. 30:34), isso deveria invalidar qualquer pedido de retorno do dote pelo irmão, Onetor. Indiretamente, percebemos que o orador passa a questionar a conduta feminina e familiar, através do próprio histórico e das exigências de seu irmão. E a conduta dos irmãos corresponderia a uma má conduta familiar. Como demonstramos, as relações familiares e a relação com o *oïkos* são dois fundamentos importantes para a vida feminina ateniense. Neste documento o *oïkos*, diferente do que podemos supor segundo o ideal cidadão, não apresenta um impedimento para a conduta feminina. Segundo o orador, a irmã de Onetor deixa o *oïkos* quando não lhe interessa mais residir (Dem. 30:16-18), da mesma maneira em que decide permanecer mesmo com o fim do suposto casamento (Dem. 30:33-34).

O caso parece apresentar parcialmente o ponto de vista feminino sobre a escolha do casamento e dos parceiros sexuais com os quais se relacionava⁷⁷. E a escolha em qual *oïkos* permanecer, o espaço que lhe

⁷⁷ Nos parece que a decisão relativa às separações conjugais experienciadas, segundo o texto, partiram da mulher de Aphobus/irmã de Onetor (Dem. 30:35,43,45). Não somente com relação à separação de Aphobus mas também a de seu marido anterior, Timocrates.

seria mais interessante viver. O que dizer da esposa de Eufileto ao se tornar amante Eratosthenes (Lys. 1) se não um exemplo dessa escolha.

Consideramos que a mulher, ao tomar atitudes pouco comuns como se separar, indicava que a escolha do casamento, tida como familiar, poderia também ser uma escolha feminina. A opção por permanecer com Aphobus mesmo após a alegação de separação (Dem. 30:29), assim como deixar Timocrates quando ainda estavam casados (Dem. 30:16) são pequenas demonstrações da ação feminina não associadas ao ideal esperado. Ainda que não trate especificamente da sexualidade, podemos inferir que a diversificação de parceiros sexuais é um sinal que contraria o ideal esperado, porém nesse caso não é apontada especificamente como negativa. O que é visto como negativo e parece causar desconforto em Demóstenes seria a posição de mulher não-casada (Dem. 30:33) e sem um parceiro sexual fixo. Isso nos leva a pensar que tal posição, se assemelha a uma prostituta, o que adicionaria peso à condenação das atitudes de Onetor e sua irmã. Apesar disso, o que está em jogo não é a sexualidade feminina, mas problemas relativos à manutenção de meios de subsistência (dinheiro, propriedades) de um cidadão. A sexualidade, porém, ao ser mencionada indiretamente através do casamento, se torna parte importante da acusação.

Enquanto o Econômico de Xenofonte apresentava um ideal feminino a ser seguido, indicando obrigações e comportamentos, vemos através dos discursos que ele estava longe de ser “real”⁷⁸. O que temos percebido através dos documentos apresentados são comportamentos

⁷⁸ O aspecto de “real” estaria relacionado ao cotidiano e ao fazer diário feminino, remontando a ideia pensada por Certeau (2002) sobre a contraposição ao sentido pensado para comportamentos ideais e esperados.

desviantes variados. Mulheres casadas com amantes, mulheres utilizando poções de “amor” e a coabitação entre indivíduos de status sociais diferentes provam nosso ponto. Entendemos que a sexualidade é o ponto nevrálgico que separa cidadãos de não cidadãos para os oradores. Vide o apaziguamento ou minimização das punições de cidadãos e as sentenças e castigos sofridas pelas mulheres não cidadãos. Não que a sexualidade feminina fosse algo a priori condenável, ao contrário. Ela era necessária a manutenção da vida *políade* e meio pelo qual nasciam novos cidadãos. O que era condenável era torná-la visível, pública. A boa sexualidade deveria ser exercida, mas ela não deveria ser aparente, sedutora, sexual ou erótica. Não aparente para não colocar dúvida na descendência, não sedutora para não instigar e induzir o interesse masculino (que não fosse do marido) e não sexual para não despertar desejos e a luxúria.

Pensar que a sexualidade não deveria ser sexual constitui-se um paradoxo. Como a sexualidade não deveria ser sexualizada, se sua base está na relação física? Como seria possível estimulá-la a fim de que novos cidadãos pudessem dar continuidade a comunidade cidadã sem expor as mulheres ao perigo de gerarem não cidadãos? Ou de serem tratadas como prostitutas?

Ao pensarmos em uma alternativa utilizada pelos gregos do período clássico para conciliar esse paradoxo, logo nos vem à mente o Eros. Ele como elemento criativo, divino, primitivo e estimulante está presente no imaginário ático desde, pelo menos, o período arcaico⁷⁹. E

⁷⁹ Uma das definições sobre o deus são encontradas na Teogonia (Hes. Theog. 104), produzido entre o século VIII e o VII séc a.C., o que corresponderia ao período citado acima. Sua descrição completa será melhor abordada no capítulo III onde apresentaremos diversas leituras mais aprofundada sobre o Eros. Ali discutiremos sua presença sobretudo no período clássico na iconografia e no épico e na poética.

passa a ser associado ao impulso sexual dado o ato de impulsionar a criação. Revisando o que temos abordado na tese sobre as expressões sexuais femininas e suas táticas de escape, percebemos que os dispositivos de controle poderiam ser variados tanto pela forma quanto pela aplicação. Não somente relacionado a argumentação, no campo político-filosófico, de organizar a *polis* e os cidadãos sob uma lógica racional⁸⁰. Colocando homens em destaque, as mulheres em segundo plano e estrangeiros, escravos e homens livres abaixo da linha cidadã. Ou no campo retórico argumentativo e narrativo, que visava justificar essa estrutura através da educação pedagógica em leis e peças teatrais. Pensamos também no plano da materialidade, em que o controle através do estabelecimento de papéis sociais se sobressaía em

⁸⁰ Segundo Vernant (2001), uma das condições que propiciaram a racionalidade cidadã advém das concepções matemáticas e filosóficas que pensavam a divisão do espaço em partes, de maneira equiparada. Ao comentar sobre o registro de pesa feito no sítio arqueológico de Halieis, Jameson e Boyd afirmam “*When it comes to the archaeological record the regular division of urban land for houses is conspicuous but in the Greek world only exceptionally does the countryside reveal its patterns. Nonetheless the link between the two is fundamental, and for both the same techniques of surveying and geometry (“land measurement”, cf. Aristophanes, Clouds, 202-204) would have been used. Some of the directions in which research needs to be undertaken for understanding the relationship of town and country planning were pointed out over ten years ago by Roland Martin*” (1981:327). Assim, os autores reconhecem a impressões narrativas e matemática ao identificarem uma espécie de “plano diretor” do sítio, afirmando: “*The practical mathematics involved in laying out squares 500,000 square feet in area is that demonstrated in Plato’s Meno (82B-85C), as Salviat and Vatin observed. When the side of one square is used as the diagonal of a second, the resulting square has an area half that of the first. A 50-plethra square might have its origins in a 100- plethra square (1,000,000 square feet) having sides of 1000 feet, a rational number, unlike the 707-foot sides of the 50-plethra square. If the sides of the 100-plethra square are used to define the length of the diagonal of another, this second square which we have observed in use is the result. This can also be described as an application of the theorem ascribed to Pythagoras which states that the square of the hypotenuse of a right-angled triangle is equal to the sum of the squares of the other two sides. Expressed arithmetically, where the sides have the value of 1, the diagonal has that of 2. Early Greek mathematics showed considerable interest in the proof of the incommensurability of the diagonal with the sides (one or the other would have to be irrational) but in practical terms an approximation of the square root of 2 had been known to the Babylonians and later to the Egyptians* (op. cit. 334).

gestos, roupas, acessórios e peças de uso diário. Pois, além de restringirem o corpo, poderiam, por exemplo, através da imagem e das representações, aconselhar, incentivar, incitar ou estabelecer mensagens importantes para seu público-alvo, o feminino. E também para os demais indivíduos, de maneira a repetir e reforçar modelos de conduta, representação pré-estabelecidos. Ainda mais quando o sistema sociopolítico que tem como objetivo se estabelecer como novo modelo de governança cria estratégias para se diferenciar do sistema anterior. Podemos pensar que esse seria o caso da Democracia Ateniense. E consideramos a representação do Eros como uma das estratégias de estabelecimento da cidadania como elemento de diferenciação social, graças a sua matriz mitológica e fundante.

O estabelecimento de cânones que representam a deidade notadamente se estabeleceu através da narrativa. Hesíodo, aquele que o primeiro se referiu a existência do Eros, deixa claro o papel ligado a fertilidade e ao impulso criativo. Como substância sem forma definida, se moldou primeiro às necessidades do espaço entre o Caos e Géia (Terra) sob a escuridão do Tártaro⁸¹ (GRIMAL, 2000:349). Da escuridão formam-se os deuses e, em seguida, a humanidade. Isso significa dizer que o Eros por ser elemento primordial preencheu, em alguma medida, todos os seres mortais e imortais. As características relativas ao desejo e a

⁸¹ Segundo Grimal o "Caos é a personificação do vazio primordial, anterior à criação, no tempo em que a ordem ainda não tinha sido imposta aos elementos do mundo. Gerou Érebo e a Noite, e depois o Dia e o Éter. Às vezes, pelo contrário, é apresentado como filho do Tempo (Cronos) e irmão de Éter" (2005:73). Já "Geia é a Terra concebida como elemento primordial de que descendem as raças divinas. Desempenha um papel importante na Teogonia de Hesíodo, embora seja nulo nos Poemas Homéricos" (idem:182). O Tártaro segundo Grimal (idem:429) "é personificado na Teogonia de Hesíodo. Constitui um dos dos elementos primordiais do mundo com o Eros, o Caos e FÉia (Terra), Unidos a TErra, Tártaro procria vários monstros, Tífon, Equidna, as quais se junta por vezes a águia de Zeus e Tânato (a Morte)" (idem:430).

sexualidade do Eros são estabelecidas pela poesia mélica⁸², cantada para atrair o público e para a performance do poeta. Nelas temos indícios dos efeitos do Eros como aquele que aviva os indivíduos e os preenche de desejos, instigando através da palavra o objeto do desejo, para que ele também seja preenchido. Porém pelo Eros ser força incontrolável, e preencher “espaços vazios”, seus impulsos também podem assumir tal faceta. Faceta essa que é abordada, através de gestos sexuais, entre o erótico e o pornográfico, pela iconografia de vasos de figuras negras e vermelhas datadas do período arcaico e início do clássico. Nesse momento de produção não conhecemos sua representação física, embora ela se expresse fisicamente nos corpos dos convivas dos banquetes privados⁸³. Esse era o local privilegiado para representar o erotismo e a sexualidade feminina. Porém, o

⁸² A poesia mélica era uma composição poética produzida entre o VII e o V séc a.C na Ática. Segundo Kleine e Materer (2014:862) a “*Melic poetry was sung to the accompaniment of a lyre or woodwinds or both and was divided into two broad categories, monodic and choral. Monodic melic poetry (see monody), whose chief representatives were Sappho, Alcaeus, and Anacreon, was sung by a solo voice and often consisted of short stanzas, the two most important of which became known as *sapphic and *alcaic. Monodic melic poetry reflected *aeolic and Ionian trads., and its lang. tended to be more conversational and personal than the monadic type (Kirkwood, Bowra). Choral melic poetry, whose chief composers were Alcman, Stesichorus, Ibycus, Simonides, Pindar, and Bacchylides, was sung and danced by a *chorus and was often arranged in triads consisting of *strophe, *antistrophe, and *epode. In contrast to monodic melic poetry, its character was more public, and it employed a highly artificial lang. with strong Doric coloring. Choral melic poetry was classified by Alexandrian eds. into various genres, the most important being *hymns, *paeans, *dithyrambs, prosodia, partheneia, *hyporchemata, *encomia, *dirges, and *epinikia. Although we have fragments from all the major choral poets (ed. Edmonds, which must be supplemented by many recent papyrological additions), the most important extant representatives are Pindar (epinikia) and Bacchylides (epinikia and dithyrambs)*”. Especificamente sobre a menção ao Eros na poesia mélica nos exemplos de Alcman, Fr. 59(a); Íbico, Frs. 286, 287, 288; Safo Frs. 1, 102. Sobre a participação do Eros na poesia mélica ver em Calame (1977, 2013).

⁸³ A deformação dos corpos na iconografia ática entre o VI, V séc a.C correspondia, em sua maioria, a representação dos indivíduos possuídos pela “loucura dionisiaca”. Isto é, devido a ingestão excessiva de vinho, indicando embriaguez. A embriaguez poderia indicar gestuais expressivos ou grotescos, excitação sexual, prática sexual violenta. Ver em Halperin (1990), Topper (2012), Richlin (1992), Murray (1990).

estabelecimento da Democracia formalizou a representação erótica e acabou por reajustar sua posição como aliado sócio-cultural para indicar a boa sexualidade. A sexualidade que deveria ser conhecida, incentivada pelos cidadãos atenienses.

Hesíodo ao mencionar um ser alado e belo (Hes. Th. 104) sem dúvida já apontava características que veremos na iconografia e imagética. Porém consideramos que elas só funcionavam enquanto mensagem e representação social se fosse acompanhada de outros mecanismos com o mesmo objetivo: propor uma nova maneira de representar a sexualidade benéfica a *polis*. E o público alvo era o feminino.

Essa pequena reflexão introduz o assunto que será tratado no próximo capítulo, o Eros. Consideramos válido abordar sua interação com tema da sexualidade no oikos por entender que o Eros expressa conceitualmente e visualmente a ideia de desejo físico. E veremos a seguir como ele está, sobretudo na iconografia de figuras vermelhas do período clássico, associado à vida feminina e ao casamento (LEWIS, 2002). No capítulo anterior e nesse capítulo achamos necessário identificar indícios da sexualidade na produção escrita, principalmente aquelas que remetem a regulamentação das ações dos indivíduos. Isso porque é através da retórica argumentativa pensada para construir um consenso ético de comportamento que vemos se estabelecerem regras de conduta. E essas regras indicam, quando mencionadas a presença feminina, uma relação próxima com a sexualidade e o casamento cidadão. Quase todos (exceto Contra Timarco) os documentos mencionados possuem algum grau de relação com a união matrimonial entre cidadãos, denunciando a pretensão de ocupar o cargo destinado a mulheres casadas ou por exercer o papel esperado. Logo o Eros está

presente nas atitudes femininas relativas à sedução, porém ele não é citado explicitamente. Mas as atitudes que caracterizam sua expressão, estão presentes. Seduzir, trair, ter diferentes parceiros sexuais e relacionamentos sexuais fora do casamento são condutas consideradas impulsivas, irracionais por obedecerem às necessidades físicas. Uma faceta impulsiva dos desejos eróticos condizente com as expressões primitivas do Eros. Não obstante, a iconografia acabou se encarregando do papel de reajustar os possíveis desvios da conduta sexual feminina apresentando ao público do período clássico em Atenas o que ela deveria estar destinada ao casamento. O Eros ao ganhar uma representação reconfigura a maneira como deveria ser interpretado como público. Ele deveria ser masculino, belo, jovem e alado (demonstrando sua onipresença), qualidades apreciadas pela Democracia⁸⁴.

O controle da sexualidade também estaria destinado a controlar a irracionalidade, o mau comportamento e as táticas de desvio de conduta feminina. Logo era preciso enxugar a circulação de representações que fossem associadas a sexualidade e aglutiná-las em um só elemento. Não que essas reflexões tenham sido objetivamente pensadas pelos gregos com o objetivo específico de dominação feminina. Porém, através da maneira como eles se relacionavam com o tema, é que deduzimos quais os mecanismos de controle se perpetuaram, separando o Homem Cidadão dos demais. Logo o Eros deveria reproduzir em si mesmo o efeito e causa do desejo do cidadão. Uma representação que tinha como mensagem representativa a exclusão social, o controle físico e o bom comportamento. Para Lewis

⁸⁴ Ver sobre o assunto em Hes. Teog, 3; Pl. Sym. 111-113. Para a análise sobre diferentes perfis do Eros, ver em Fasce, 1974; Calame 2009; 2013; Cassamatis, 2014; Pellegrini, 2009.

(2002:22) o padrão de comportamento compreendia que seus desvios eram possibilidades estabelecidas. Isso coincide quando Gilhuly (2006: 12) identifica que embora houvesse uma simbiose de representações sociais, os atenienses possuíam uma maneira de pensar e refletir sobre a sexualidade e o gênero que permitiria a existência de táticas de afirmação não necessariamente negasse a outra. Mas elas deveriam possuir a mesma fonte de referência, a cidadã.

Os autores gregos sugerem que as escolhas sexuais nem sempre expressam a essência individual de um agente ou revelam a orientação profunda da vida interna de uma pessoa, independentemente de sua vida política ou social. Pelo contrário, as identidades sexuais dos atenienses clássicos – as experiências de si próprios enquanto agentes sexuais e enquanto seres humanos possuidores de desejos – parecem ser inseparáveis de, se não determinadas por, suas posições públicas. (HALPERIN, 1990: 32, 33)

A partir da concepção básica de que desejo era uma resposta ou troca psicológica, física e social entre os indivíduos, oradores, filósofos e poetas concluíram, segundo Ludwig (2002:2) que as manifestações de paixão possuíam uma fonte única, Eros. Assim, os gregos antigos eram capazes de diversificar e permutar os diferentes indicadores de paixão, levando a níveis progressivos e sofisticados de expressão, por exemplo, da permissividade sexual à tirania ou da defesa ardorosa da ideia de cidadania ao amor à polis. Essa relação vista como razoável e até certo ponto comum para eles, precisa ser assumida pelo pesquisador como parte dos princípios de inteligibilidade e particularidade singular dos gregos. Surgindo como parte integrante da visão sobre os fundamentos que estruturam as relações em que o Eros e o gênero feminino estão inseridos.

Bibliografia:

CERTEAU, Michel De. *A Invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, 2009.

_____.; GIARD, L; MAYOL, P... *A invenção do cotidiano. Morar, cozinhar*. Petrópolis, Vozes. 2002.

COHEN, A. "Portrayals of Abduction in Greek Art: Rape or Metaphor?" in N. Kampen, ed., *Sexuality in Ancient Art* (Cambridge, 1996) 117-35.

COHEN, D. "Sex, Gender, and Sexuality in Ancient Greece," *CP* 87 (1992) 145-160.

_____. *Law, Sexuality, and Society*. Cambridge, 1991.

_____. *Law, Society, and Homosexuality in Classical Athens*, *P&P* 117 (1987) 3-21.

_____. "A Note on Aristophanes and the Punishment of Adultery in Athenian Law," *ZRG* 102 (1985) 385-87.

COX, C.A. *Household Interests: Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*. Princeton, 1998.

CUCHET, V.S. Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero?. *Revista Tempo* [online]. 2015, vol. 21, n. 38, pp. 281-300. <http://dx.doi.org/10.1590/tem-1980-542x2015v213804>.

_____. *O que o gênero faz na Antiguidade grega (séculos V e IV a.C.)* In: LIMA, Alexandre C. C. (org). *Imagem, gênero e espaço: representações da antiguidade*. Niterói: Alternativa, 2014.

DOVER, Kenneth J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

_____. "Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour," in J. Peradott and J.P. Sullivan, eds., *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* (Albany, 1984) 143-57.

FANTHAM, E; FOLEY, H. P.; KAMPEN, N. B.; POMEROY, S. B. (eds). *Women in the classical world: image and text*. Oxford; Oxford University Press, 1994.

FOUCAULT, M. História da sexualidade II: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. História da sexualidade I: A vontade de saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

GILHULY, K. The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press, 2009.

GHERCHANOC. *Florence. L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*. Paris, Publications de la Sorbonne: 2012.

GLAZEBROOK, Alison; Madeleine M. Henry (ed.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE. Wisconsin studies in classics*. Madison: University of Wisconsin Press, 2011.

HALPERIN, D.M. "Is There a History of Sexuality?" in H. Abelove, M.A. Barale, and D.M. Halperin, eds. *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York and London, 1993) 416-31.

JAMESON, Michael. "Private Space and the Greek City." In: *The Greek City: From Homer to Alexander*. Eds. Oswyn Murray and Simon Price. Clarendon Press, Oxford, 1991.

_____. Women and Democracy in Fourth-century Athens In: .BRULÉ, P; OULHEN, J.: *Esclavage, guerre, économie en Grèce Ancienne*. Rennes: Presses Universitaires. 1997: 95-107.

HUBBARD, Thomas K. (org). *A Companion to Greek and Roman Sexuality*. Wiley Blackwell publishing. Oxford, 2014.

HUMPHREYS, S. *The Family, Women and Death*. London and Boston: Routledge and Keegan Paul, 1983.

LEE, Mireille M.. *Body, Dress, and Identity in Ancient Greece*. New York: Cambridge University Press, 2014.

LORAU, N. (Org.) *La Grèce au Féminin*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

LUDWIG, P.W. *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge, 2002.

MACDOWELL, D. M. *The Law in Classical Athens: Aspects of Greek and Roman life*. New York: Cornell University Press, 1986.

NEVETT, L. C. *Domestic Spaces in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

RAWSON, Beryl (ed). *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Massachusetts and Oxford; Wiley-Blackwell: 2011.

RHODES, James M.. *Eros, Wisdom, and Silence: Plato's Erotic Dialogues*. Missouri: University of Missouri Press, 2003.

SCOTT, J. W. Gênero: Uma Categoria Útil de Análise Histórica. *Educação & Realidade*. v.20, n.2, p.71-99, jul.- dez., 1995.

VEYNE, P.; LISSARRAGUE, F.; FRONTISI-DUCROUX, F. *Los Misterios del Gineceo*. Madrid: Akal, 2003.

WINKLER, J.J. "Laying Down the Law: The Oversight of Men's Sexual Behavior in Classical Athens," in D.M. Halperin, J.J. Winkler, and F.I. Zeitlin, eds., *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (Princeton, 1990) 171-209. (= *The Constraints of Desire* 45ff.)
_____. *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York, 1990.

WOLFSDORF, David. *Pleasure in ancient Greek philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2013.

Z Aidman, L.B; Schmitt Pantel: *La religion grecque: Dans les cités à l'époque classique*. Paris: Armand Colin, 2007.

EGERIA Y SU *ITINERARIO A LOS LUGARES SANTOS*

EGERIA AND ITS *ITINERARY TO THE HOLY PLACES*

Laura Carolina Durán⁸⁵

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumen: El artículo propone una exégesis del texto de Egeria *Itinerario a los lugares santos* que analiza cómo se configura como un elemento de la construcción de la Tierra Santa cristiana entendida como una geografía sacra. Realizamos una caracterización general en ese horizonte hermenéutico para luego centrarnos en dos aspectos del viaje: el ascenso a la montaña y la visita del *martyrium* de Tecla.

Palabras clave: Egeria, Tierra Santa, peregrinación, siglo IV.

Abstract: The article proposes an exegesis of Egeria's text *Itinerary to the Holy Places* that analyzes how is configured like an element of the construction of the Christian Holy Land understood as a sacred geography. I carry out a general characterization in this hermeneutical horizon and then focus on two aspects of the trip: the ascent to the mountain and the visit to the martyrion of Thecla.

Keyword: Egeria, Holy Land, pilgrimage, 4th century.

1. Introducción

Entre el siglo IV y principios del V los cristianos construyeron en Palestina la "Tierra Santa", un mapa que configuró una idea que no existía con anterioridad, formado con una rica variedad de lugares, creencias, acciones y textos, basados en la noción de que el paisaje proporcionaba evidencia de verdades bíblicas, proceso teórico y físico que generó una cartografía espiritual. Una de las obras claves que muestra esta construcción fue realizada por una peregrina que viajó a los lugares

⁸⁵ Dra. en Filosofía (UBA) docente en CBC UBA y Centro de Estudios de Hermenéutica UNSAM, investigadora en grupos de investigación em UBA, UNMdP, UP (México). <https://orcid.org/0000-0002-5721-1701>. E-mail: lcarolinaduran@gmail.com

santos con fines espirituales. Se trata del único testimonio conservado escrito por una mujer, el *Itinerarium ad Loca Sancta* (*Itinerario a los lugares sagrados*, en adelante *Itinerario*) que relata los viajes de Egeria a través de Palestina, Egipto y Asia Menor.

La forma paradigmática temprana de peregrinación cristiana es el viaje a los lugares celebrados por las Escrituras (ELSNER-RUTHERFORD, 2005; KÖTTING, 1950, p. 80-100; ELSNER-ROBIÉS, 1999, p. 15-8). La peregrinación cristiana probablemente comenzó en el siglo II: Melitón, obispo de Sardis, es el primer cristiano que visitó Palestina para ver los sitios de la vida de Cristo (HUNT, 1999, p. 25-40)⁸⁶. Más tarde sabemos que Helena, madre de Constantino, realizó el recorrido en el que se supone que descubrió la Vera Cruz (HUNT, 1982, p. 28-49)⁸⁷. Luego contamos con el relato del Peregrino de Burdeos en el año 333, la famosa peregrinación de Egeria y la de Paula, registrada en una carta de Jerónimo, ambas de finales del siglo IV⁸⁸. Paulino de Nola sugiere que los primeros encuentros con Tierra Santa fueron concebidos principalmente en el contexto de la

⁸⁶ Melitón, obispo de Sardes (Turquía), realizó la primera peregrinación a los lugares santos en torno al año 170; treinta y cinco años después de la toma de Jerusalén por el emperador Adriano, quien llamó a la ciudad *Aelia Adriana Capitolina* con el deseo de borrar su carácter sagrado, después de dominar la revuelta dirigida por Simón-Bar-Kokba iniciada en el año 132. No conservamos el relato de ese viaje, pero sí la noticia de que el obispo escribió *Apología del Cristianismo* dirigida a Marco Aurelio (c. 160-180), como relata Eusebio de Cesarea en *Historia Eclesiástica* (siglo IV).

⁸⁷ En tiempos de Egeria, el emperador Constantino, al ver que la parte occidental del imperio caía en manos de los godos, decidió arrebatar la capital a Roma y establecerla en la antigua Bizancio, a la que rebautizó como Constantinopla (actual Estambul). Paulino de Nola relata que Helena visitó todos los lugares de la ciudad y alrededores que tenían marcas (*insignium*) de la presencia de Dios.

⁸⁸ Jerónimo describe un vívido mapa de Tierra Santa, muy diferente a las narraciones de peregrinos, en una carta a Eustoquio con motivo de la muerte de Paula, en la que relata su peregrinación por Palestina y Egipto y su rigor ascético (Ep. 108.7). Existen diferencias entre Paula y Egeria: Paula procedía de la aristocracia de Roma, centro de la vida intelectual cristiana; Egeria de la periferia. Egeria escribió en latín vulgar, no parece conocer literatura clásica ni griego y hebreo. La carta de Jerónimo fue famosa en el mundo cristiano, mientras que la de Egeria fue casi desconocida.

exégesis textual, a través de la cual los cristianos buscaban comprender la evidencia física de la naturaleza dual humana y divina de Cristo.

Recordemos que Constantino fue el primer emperador en establecer la libertad de culto cristiano en el Imperio Romano con el Edicto de Milán, promulgado en el año 313. A partir de entonces, la religión cristiana dejó de ser un culto perseguido⁸⁹.

Por otra parte, desde tiempos del emperador Augusto (siglo I a.C. - siglo I d.C.) existía el *cursus publicus*, un servicio que facilitaba el viaje de los peregrinos pues proporcionaba monturas y lugares donde refugiarse durante el trayecto, si bien para utilizar esa prestación era necesario disponer de una licencia especial.

Cuando los peregrinos escriben relatos de sus viajes, tienden a seleccionar y organizar los recuerdos de sus experiencias de un modo que refleja sus perspectivas subjetivas sobre los lugares que visitan, las descripciones de los viajes o lugares revela el mapeo cognitivo de los autores (TOLMAN, 1948; PRATT, 1992; ROSE, 1993). Así se delinean

⁸⁹ Adriano reconstruyó Jerusalén como *Aelia Capitolina*, borrando las pruebas físicas de la vida de Cristo. Eusebio redactó uno de los primeros mapas textuales de los lugares santos: el *Onomasticon* (alrededor del año 300), se estima que incluía un mapa de la antigua Judea y una representación de Jerusalén. La identificación del lugar más importante, de la muerte, sepultura y resurrección de Cristo, se asoció con Constantino, primer emperador, y la visita de Helena en el 327. El relato más antiguo de la identificación del Sepulcro se encuentra en la *Vida de Constantino* de Eusebio, que relata luego del Concilio de Nicea (325) Constantino ordenó al obispo Macario de Jerusalén que demoliera el templo pagano construido sobre el lugar del entierro de Cristo. La Iglesia del Sepulcro inventó la "Nueva Jerusalén", reconfiguró así el paisaje, creando un nuevo centro espiritual y mapa cristiano de la ciudad. Los relatos posteriores dejan ver una tradición textual cambiante que la identifica el Sepulcro y la Iglesia con la idea del descubrimiento de la Vera Cruz. No hay evidencia de la presencia de la Cruz en Jerusalén antes del año 348, cuando un sermón del obispo Cirilo de Jerusalén la menciona en la Iglesia del Santo Sepulcro. Eusebio y Cirilo dieron especificidad geográfica a esos lugares de la fe, y el Peregrino de Burdeos, Egeria, Paula y Jerónimo describieron mapas verbales que permitían a sus audiencias hacer en espíritu los viajes de los escritores.

contornos que representan la intersección del paisaje físico y el paisaje cognitivo de preconcepciones personales y culturales. Los peregrinos visitan sitios que no son aleatorios o desconocidos, sino que forman el telón de fondo físico de aquellas narrativas que cumplen un papel importante en la creación del sentido de identidad religiosa y cultural.

En la construcción de la Tierra Santa se aprecia cómo la imposición de la voluntad humana en esos lugares representa un intento de ordenar miméticamente este mundo en que los peregrinos se sentían extranjeros, habitantes de paso, de ahí la búsqueda de recrear en alguna medida un orden de la creación de tal manera que refleje, aunque imperfectamente, el orden celestial (PULLAN, 2000)⁹⁰. Este reflejo del orden celestial en el imperio terrestre se materializa como la arquitectura de la supremacía política.

El mapeo de un lugar constituye una ayuda para comprender la formación de puntos de vista culturales, en este caso la validación de ideas y acciones que informaron la Tierra Santa (SMITH, 2007). Un mapa no es un simple dibujo bidimensional, sino algo que representa comprensiones de construcciones espaciales, conformado tanto por paisajes reales como por paisajes mentales. Los primeros cartógrafos cristianos marcaron sus lugares santos transformando los lugares históricos de la Biblia y de la Palestina judía y romana en la Tierra Santa cristiana. En ese proceso no delinearón el mapa en un pergamino en blanco, pues emplearon un palimpsesto de sitios importantes para paganos, judíos y cristianos. De este modo una cartografía espiritual superponía las

⁹⁰ Esto también resulta evidente en la arquitectura de las iglesias de la Natividad en Belén, el Santo Sepulcro en el Gólgota y especialmente la Eleona en el Monte de los Olivos, donde cuevas y criptas parecen diseñadas para la visibilidad y accesibilidad de los peregrinos.

realidades físicas de las ciudades, carreteras y paisajes naturales existentes con marcadores cristianos. Se trata del despliegue de las ideas de lugar santo y peregrinaje que contribuyen a manipular el paisaje y construirlo como una geografía sagrada en función del desarrollo de la identidad cristiana. La liturgia también cumple su función en la legitimación de la Tierra Santa para sacralizar la topografía de Jerusalén. El lugar santo se funda en la convicción de que los espacios testigo de acontecimientos sagrados resultan en sí una prueba de lo sagrado. Los cristianos edificaron iglesias, basílicas, martirios, monasterios, hospicios, transformando el lugar en un paisaje cada vez más cristiano, intensificando su carácter sagrado mediante los espacios rituales. Este proceso colonizó espacios judíos y romanos y construyó una topografía cristiana con redes de calzadas romanas y senderos monásticos que unían lugares santos, monasterios y ciudades.

2. La Autora y el Escrito

Egeria es la primera viajera ilustrada de origen hispano (o galo) que dejó escritas sus vivencias en el *Itinerario*, obra que informa sobre la realidad cultural de esa época⁹¹. Se la considera un ejemplar único pues su contexto sociocultural permitía un limitado acceso a la cultura para las mujeres (REAL TORRES, 2018, p. 782-8). Tradicionalmente se pensó que se trataba de una mujer ordenada, pero resulta difícil compatibilizar una vida de ese tipo con el hecho de disponer de los medios y la libertad

⁹¹ Se suele aceptar que su lugar de origen era España, aunque otros proponen Aquitania. Del texto conservado la única referencia que alude a un sitio occidental, al llegar al Éufrates, es la comparación con el Ródano, dando a entender que este río le era familiar. Así pues, sobre la base de esa única alusión geográfica se ha sugerido la Galia como el lugar de origen. De las ciudades del Ródano, Arles puede ser la tierra natal de Egeria. Ausonio clasificó a Arlés como la segunda ciudad más importante de la Galia y la décima del imperio (SIVAN, 1998).

temporal para realizar tan costoso viaje, como apunta Mohrmann (1975)⁹². En efecto, el texto muestra la libertad, la falta de ambiente penitencial y la extroversión de la viajera que goza de maravillas ajenas a lo sacro, lo que parece incompatible con los hábitos de una mujer ordenada. Dado que disponía de la licencia para utilizar el *cursus publicus* se ha pensado que tenía algún vínculo con el emperador.

El resto de las mujeres que en esa época llegaron a Tierra Santa fundaron monasterios donde vivieron una vida religiosa hasta su muerte (Melania la Mayor y la Joven, Paula de Roma). Otras, como la emperatriz Helena o Pomênia, también fueron a Tierra Santa con alguna función edificante (monasterios o basílicas) y regresaron a sus lugares de origen cuando terminaron. Egeria visita Tierra Santa como una auténtica viajera, solo va con la intención de observar, experimentar en primera persona todos aquellos lugares testigo del Antiguo Testamento. Por eso, ella es la única que verdaderamente puede considerarse peregrina⁹³. Toda peregrinación tiene una estructura triple: un viajero que transita una ruta, una meta elegida por su relación con lo sagrado y una motivación para encontrarse con la realidad sobrenatural, misteriosa e invisible (PABÓN BENITO, 2004).

⁹² Egeria prestó especial atención a la historia monástica de los obispos de la zona que la llamaban *filia*, pero tal denominación difícilmente alcanza para sostener un origen monástico, dado que era utilizada por los obispos como un signo de vínculo espiritual, incluso como una señal de superioridad. Si bien las lecturas de Egeria incluían la Biblia y algunos escritos apócrifos, Melania conocía a Orígenes, Gregorio, Basilio y otros teólogos; junto con Paula podían combatir a los herejes en debates verbales.

⁹³ Los textos conservados de las descripciones de peregrinaciones fueron realizadas por mujeres en el siglo IV, no contamos con una descripción realizada por un peregrino varón. El género del Peregrino de Burdeos, autor del *Itinerarium burdigalense*, primera descripción de Tierra Santa realizada por un cristiano conocida (fecha en 333), fue cuestionado recientemente, pues se ha postulado la autoría femenina (TAYLOR, 1993, p. 313; DOUGLASS, 1996; WEINGARTEN, 1999).

El *Itinerario* es un documento muy personal con un enfoque exclusivo en el “tiempo”, no una mera guía de información sobre la mejor ruta a seguir (MARAVAL, 1984, p. 479). En él Egeria se dirige

reiteradamente a sus “hermanas” (*dominae et sorores*), por esa razón Valerio, abad del Bierzo del siglo VII, pensó que escribía a otras monjas de su comunidad, aunque en el siglo IV ese término se aplicaba sin distinción a cristianos y paganos⁹⁴. Por otra parte, la mayoría de los peregrinos occidentales del siglo IV eran, de hecho, personas laicas con un profundo sentido cristiano y no personas de órdenes religiosas; por todo esto hay acuerdo en que no era monja. Gamurrini, quien realizó la *editio princeps* (1887), estableció que la autora era Silvia de Aquitania, hermana del prefecto Flavio Rufino, oficial del emperador Teodosio a fines del siglo IV. En 1903 el benedictino Mario Ferotin daba otro nombre, esta vez definitivo: Etheria o Egeria, de quien se tenían confusas noticias, como la exaltación del abad Valerio en una carta que reproduce el P. Enrique Flórez en su *España Sagrada*, una inmensa obra producto del espíritu ilustrado del siglo XVIII.

Egeria pasó más de tres años viajando, un hecho que indica que poseía riqueza o contactos dentro de los círculos financieros locales, o

⁹⁴ Valerio, clave para poner rostro y nombre a la viajera, la llama *sanctimonialis* y en un catálogo de la biblioteca de Montecasino (donde primero estuvo el códice, antes de ser transferido a Arezzo) se consigna ese volumen con escritos de Hilario y de la *abatissa*. Egeria dirige su carta a sus *dominae et sorores* pero de esto no puede deducirse que se trate de monjas, dado que la expresión *soror* tenía una connotación de afecto, ni siquiera implicaba parentesco. La expresión *dominae et sorores* habría que traducirla como “respetables amigas” o “queridas amigas” (PASCUAL, 2005). Esas peregrinaciones fueron criticadas en aquellos momentos por Jerónimo y Gregorio de Nisa. Gregorio en su Epístola Segunda critica a las mujeres que se exponen al peligro porque las posadas y las ciudades tienen mucho de licencioso. Jerónimo, si bien luego de su retiro a Belén fue un promotor de los Santos Lugares, consideraba tediosa la aglomeración allí de uno y otro sexo.

ambos. La mayoría de los peregrinos occidentales pasaban algunos meses, máxime un año, en el camino. Egeria nunca mencionó problemas de alojamiento, se movía con facilidad y ocio desde el lugar en el que estaba, no la presionaban para irse o quedarse más, con frecuencia se desviaba de su plan original siguiendo su curiosidad, en su relato no constan consideraciones económicas o de tiempo.

El *Itinerario* se perdió hasta finales del siglo XIX, cuando se descubrió un fragmento (la parte central), aunque sin el nombre de la autora. El manuscrito que nos ha llegado es una copia del siglo XI. En 1884 Gian Francesco Gamurrini ordenaba los manuscritos de la Biblioteca della Confraternita dei Laici (Arezzo) y llamó su atención un códice del siglo XI en el que aparecían cosidos, aunque escritos por distinta mano, dos textos que nada tenían que ver entre sí: el primero, fragmentos de Hilario de Poitiers; el segundo, más intrigante, un relato de un viaje a Tierra Santa escrito en época muy temprana en primera persona por una mujer.

El texto tal como se conserva está incompleto, falta la primera parte que relata la partida desde su lugar de origen hasta Jerusalén (se ha propuesto una reconstrucción desde el *Liber de locis sanctis* de Pedro Diácono, POPEANGA, 1991, p. 28-9).

Se entiende que la obra fue escrita entre los años 381 y 384, se trata de una crónica de viajes estructurada de acuerdo a los lugares que visita: Constantinopla, Asia Menor, Palestina, Sinaí, Egipto, Arabia y Siria. En estos lugares Egeria se detiene a admirar las maravillas de los sitios sagrados, siguiendo un itinerario que establece en función de la historia bíblica, mientras se cumplen una serie de rituales (MORATÓ, 2006, p. 98-107). El escrito conservado tiene dos partes diferenciadas establecidas por la autora: la primera relata las aventuras del viaje, la segunda se centra en

la descripción de las ceremonias litúrgicas como se celebraban en los lugares visitados.

3. Dos Espacios de la topografía Divina en el Itinerario

Tal como se conserva el texto, el *Itinerario* comienza con el relato sobre el monte Sinaí y finaliza con el regreso a Constantinopla. Antes de ir al Sinaí ya había pasado por Jerusalén, donde permaneció un tiempo, ciudad que funciona en cierto modo como base de operaciones de todo el viaje. En su visita a Egipto, pasa por Alejandría, Tebas y el mar Rojo, llega al Sinaí, donde sube al Monte de Dios (montaña de Moisés) y asiste a la liturgia celebrada para los peregrinos. Desde la peregrinación de Helena se identificó al Sinaí con *Jabal Musa* o *Gebel Musa*, que en árabe significa monte Moisés. Egeria afirma que puede ver el monte tal como relatan las Escrituras: “llegamos a un lugar donde las montañas entre las que avanzábamos se abrieron y mostraron un valle sin fin, enorme, totalmente llano y muy bello” (EGERIA, *Itinerario* I 1)⁹⁵. Egeria describe el valle, el *Wadi er Rahah* (“llanura del Reposo”) como *infinitam, ingens, planissima et valde pulchram*, utiliza *ininitus* e *ingens* como sinónimos de *magnus*, estas palabras transmiten con fuerza su impresión del valle, en otros lugares enfatiza su inmensidad. En el fondo de ese valle se encuentra el Sinaí al que llega acompañada por unos guías que le explican la costumbre de orar cuando se ve por primera vez el monte de Dios.

Egeria es muy expresiva cuando describe esta montaña “la más alta de cualquiera que haya yo visto en mi vida” (EGERIA, *Itinerario* III 6), la experiencia de elevarse en su ascenso resignifica las experiencias

⁹⁵ Las citas proceden de la traducción castellana de DOMÍNGUEZ MERINO (2005). Consulté también la traducción de OTERO PEREIRA (2018), MCCLURE-FELTOE (2018), BRODERSEN (2016), GINGRAS (1970), BRADSHAW (2020).

previas de subir otras montañas, todo esto produce gran admiración y no se puede explicar “sin la gracia de Dios” (EGERIA, *Itinerario* III 7). El Éxodo habla sobre este monte, lo llama monte Horeb, sitio donde Dios se identifica como Yahveh ante Moisés y le entrega la tabla de los mandamientos, por esto es uno de los espacios geográficos más sagrados de las religiones abrahámicas⁹⁶. Alrededor del año 300 dos monjes sostuvieron que habían encontrado la zarza ardiente en el *Jebel Musa*, representación de la manifestación de Dios que da a Moisés la misión de rescatar al pueblo hebreo de la esclavitud egipcia y conducirlo a Israel. Según la tradición, la zarza se encuentra en el monasterio de santa Catalina, una fortaleza dedicada a Catalina fundada por Justiniano (WALSH, 2007, p. 3-26)⁹⁷. Egeria expresa un placer muy grande ante esta visión. ¿Cómo entender tanta satisfacción? La propia Egeria da la pista, pues remite a otra fuente: “Cuando tu Caridad lee los libros sagrados de Moisés, discernirá muy fácilmente todo lo que se hizo allí” (EGERIA, *Itinerario* V 8). La escritura sagrada hace que esta topografía sea significativa, la zarza funciona como uno de esos marcadores

⁹⁶ También Flavio Josefo, *Antigüedades judías* II 12, describe esta montaña como la más alta, la de mejor pasto a la que los pastores no subían porque entendían que Dios moraba allí. En la Biblia Reyes 19.8 se relata que Elías fue hasta el Horeb, y en el Nuevo testamento en Gálatas 4.25 se nombra como perteneciente a Jerusalén.

⁹⁷ Catalina de Alejandría fue una mártir cristiana del siglo IV, su culto se difundió por Europa en el siglo VI, especialmente entre los siglos X y XII. Algunos académicos consideran que la leyenda de Catalina representa una inversión de la de historia de Hipatia. El emperador Majencio (306-312) o Maximino (308-313), Augusto de Oriente, fue a Alejandría a presidir una fiesta en la que se debían hacer sacrificios a los dioses. Catalina no hizo sacrificios sino la señal de la cruz y exhortó al emperador a conocer al verdadero Dios, lo invitó a un debate que el emperador perdió, por lo que la detuvo. Por eso llamó a grandes sabios del imperio para refutarla, sin embargo los sabios se convirtieron al cristianismo. Esto generó la ira del emperador quien ordenó quemarlos en una hoguera. Los sabios convertidos no querían morir sin ser bautizados y Catalina los bautizó. Luego ella fue torturada y el emperador ordenó decapitarla, pero de la herida no salió sangre sino leche y unos ángeles la trasladaron al monte Sinaí. Allí en el siglo VI Justiniano fundó el “monasterio de la Transfiguración”, posteriormente dedicado a la mártir (monasterio de Santa Catalina del monte Sinaí), algo relatado en una *Passio* escrita entre los siglos VI y VIII.

mencionados, es decir, el primer contacto del viajero con un sitio no suele ser el sitio en sí, sino uno de sus hitos. El acto de reconocimiento implica primero conectar y luego reemplazar el marcador con la vista (MACCANNELL, 1976, p. 121-3). Esta secuencia se repite mientras se atraviesa un paisaje y crea, efectivamente, un mapa cognitivo. Si prestamos un poco más de atención notamos que es el nivel emocional que implica cada marcador, más que la vista, lo que determina el grado de satisfacción experimentado.

Más adelante el *Itinerario* relata el ascenso al monte Nebo también por voluntad de Dios, segundo viaje de Egeria. Ese monte es un lugar muy importante para el cristianismo, Egeria cita allí el pasaje de textos sagrados en la narración de Deuteronomio 34.1-5. Antes de llegar al monte Nebo desde Jerusalén, la comitiva se detuvo en la ciudad romana de Livias (Beth-Aram) donde, según cuenta Egeria (Deuteronomio 31), Moisés nombró a Josué como sucesor para guiar a los judíos a la tierra prometida, dado que sabía que iba a morir allí. Además, antes de llegar se desviaron para visitar el lugar donde Moisés hizo brotar agua de una roca para que el pueblo judío pudiera beber. En la cima del monte Nebo, Egeria visitó un espacio que representa la tumba de Moisés, también se detuvo a ver los lugares que vio Moisés al subir la montaña, con Jerusalén de fondo. En las Escrituras se dan tres nombres de ese monte: Abarim, Fasga y Nebo, el manuscrito del *Itinerario* sigue de cerca la LXX pero difiere del texto griego y de la Vulgata en el nombre de la montaña (*Arabot* en lugar de *Abarim*), se ha atribuido esta diferencia al error de un copista. Hay ciertas expresiones que se repiten en los relatos de los distintos escenarios que Egeria visita. Si atendemos la descripción de los espacios más significativos, en los que Egeria expresa sus emociones libremente, la ascensión de las montañas puede leerse en clave

espiritual: expresiones recurrentes como “atravesar el valle” (EGERIA, *Itinerario* II 1: *vallem nos transversare*) o “subir al monte” (EGERIA, *Itinerario* II 3: *montem Dei ascenderemus*) permiten una interpretación de estos escenarios sagrados como una iconografía viva de la salvación⁹⁸.

Por otra parte, se conjuga el cumplimiento del deseo personal, que Egeria destaca siempre, con la voluntad divina. Egeria realiza múltiples preguntas en su viaje y muestra una avidez de conocer, lo que habilita a establecer una relación con una actitud propiamente filosófica, en el sentido de una actividad interrogadora, crítica; quien así actúa se encuentra en el camino del filosofar y allí es central el lugar del deseo⁹⁹. La autora nombra los lugares a los que peregrinaba “los lugares de mi deseo” o “lugares anhelados” (*loca desiderata*). No consideraba el difícil ascenso al monte Sinaí un trabajo, porque la obediencia a los mandamientos divinos significaba el cumplimiento de un deseo.

La expansión conceptual del mensaje de Cristo, así como la centralidad de Tierra Santa, también dependía de objetos de contacto primario, como cuerdas que registran la longitud de las huellas corporales en la Columna de la Flagelación, o aceite que había tocado el madero

⁹⁸ Limor (2001, p. 1-15) entiende que Paula y Egeria adoptaron estrategias interpretativas diferentes, pues para Egeria la aparición de un lugar era una ilustración del texto, en el que la altura, la inclinación de una montaña, el tamaño o la anchura de un valle, o incluso la belleza de los lugares, no tenían valor en sí mismos, sino que eran características visibles para comprender los acontecimientos descritos en el texto. Interpreta que Egeria no da a la difícil ascensión del Monte Sinaí un significado contemplativo, su peregrinación no es una experiencia simbólica. Fue el abad Valerio quien dio ese significado a su viaje. Para Egeria, sin embargo, el objetivo de su visita era comprender el texto.

⁹⁹ Esta relación fue establecida por Jean-François Lyotard en una serie de conferencias de 1964 que se recopilaron en el libro *¿Por qué filosofar?*, para el autor filosofar es desear el deseo, deseo de conocer, de alcanzar algo ausente.

de la Cruz. Se creía que la cruz había sido desenterrada en el período constantiniano precisamente en la peregrinación de su madre Helena (BAERT, 2004, p. 195-6)¹⁰⁰. Durante su peregrinación, Egeria fue la primera en registrar el culto ritual de las reliquias de la Vera Cruz en la iglesia del Santo Sepulcro (WILKINSON, 1981, p. 172)¹⁰¹. La potencia de las reliquias de la madera de la cruz y el aceite santificado al tocar la madera probablemente se relacionaban con sus atributos antropomorfos dado que eran, como el pan eucarístico y el vino, análogos del líquido vital y cuerpo de Cristo (BLAIR MOORE, 2017, p. 28).

La tercera etapa del viaje relata su visita a la tumba de Job, de camino pasa por una pequeña ciudad llamada Sedima (Salem) que era la ciudad del rey Melquisedec quien, según Génesis 14, ofreció a Dios pan y vino como ofrenda. También visitó Enón, lugar donde Juan Bautista realizaba los bautismos. Finalmente, antes de llegar a la tumba de Job, Egeria pasó por la ciudad de Tesbi (Tesbe) donde, de acuerdo a las Escrituras, nació el profeta Elías y se encontraba la tumba de Jefté, quien lideró la batalla de los israelitas contra los amonitas por el territorio.

La última etapa que Egeria relata es el viaje de regreso que comienza cuando se cumplirían tres años de su llegada a Jerusalén, en el año 384. No se trata de un retorno directo, pues durante el mismo visita lugares que habían quedado pendientes en el viaje de ida. Salió de

¹⁰⁰ Ambrosio, obispo de Milán, y Paulino, obispo de Nola, estuvieron entre los primeros en afirmar que Helena había descubierto la Verdadera Cruz en el Gólgota, véase HOLUM (1990, p. 67). Las leyendas que rodearon el descubrimiento de la Cruz se elaboraron rápidamente y desde el principio se centraron en el papel tipológico de Helena como una segunda María, en cuyo contexto la Cruz representaba el cuerpo de Cristo. Se decía que Helena descubrió la Cruz dentro del Templo Adriano de Venus, su verdadera naturaleza dadora de vida se reveló cuando la Cruz revivió un cadáver. Helena hizo derribar el Templo y arar el lugar, lo que sugiere una cosecha en la que Helena fertilizó la tierra en un acto generativo que produjo la madera viva de la Vera Cruz.

¹⁰¹ Egeria también señaló que durante este ritual se hizo un gran esfuerzo para preservar las reliquias, especialmente porque un peregrino había mordido un trozo de la Cruz.

Jerusalén rumbo a Antioquía, pasó por Hierápolis, desde allí llegó al río Éufrates, tras cruzar el río entró en Mesopotamia (entre los ríos Éufrates y Tigris, actualmente Turquía, Siria y parte de Irak) y allí visitó Edesa (ahora Urfa, Turquía). En esa ciudad se encontraba la tumba del apóstol Tomás, visitó el palacio del rey Abgar, luego continuó hacia a Harán (Carra), ciudad donde vivió Abraham, visitó su tumba y las tumbas de Nacor (hermano de Abraham) y su hijo Betuel; en las afueras de la ciudad accedió al sitio del pozo del que Jacob obtuvo agua para que el ganado de Raquel pudiera beber. De Harán regresó a Antioquía, partió hacia Tarso donde en las afueras visitó la tumba de santa Tecla, una de las primeras mártires del cristianismo. Luego regresó a Tarso para dirigirse a Constantinopla, pasando por Capadocia, Galacia y Bitinia. En Calcedonia, cerca de Constantinopla, fue a la tumba de santa Eufemia, quien vivió escondida en el siglo III torturada por la autoridad de la ciudad por no realizar sacrificios a Ares. En el camino a Constantinopla decide visitar Éfeso donde se encontraba la tumba del apóstol Juan. No se sabe cómo finalizó el viaje, si retornó a su país de origen o si murió en este recorrido.

Entiendo que uno de los momentos centrales del *Itinerario* es del culto a una de las consideradas apóstolas, Tecla; Egeria visita el *martyrium* en Isauria, Seluecia:

Encontré a una queridísima amiga mía... una venerable diaconisa llamada Marthana, a la que había conocido en Jerusalén... por toda la colina hay muchos monasterios. En el centro hay un muro enorme que rodea la iglesia en la que está el *martyrium*, que es un edificio muy bello... hasta ahí llegué yo en nombre de Dios, oré junto al *martyrium*, lei los Hechos de santa Tecla y di gracias infinitas a Cristo nuestro Dios por haber tenido a bien que todos mis deseos se cumplieran (EGERIA, *Itinerario* XXIII 3-5).

Este *martyrium* se encuentra en la actual Ayatekla en Turquía, Gregorio Nacianceno se refugió allí durante tres años. La vida de santa Tecla se relata en los *Acta Pauli et Theclae* (*Hechos de Pablo y Tecla*) escritos en el siglo II. En estos *Hechos* se narra la llegada de Pablo a Iconio y la conversión de la joven Tecla, quien estaba prometida a un joven rico de la ciudad. Como rechazó el compromiso fue condenada a morir en la hoguera pero se salvó milagrosamente por la aparición de una nube que descargó una lluvia y apagó las llamas. Tecla continuó camino con Pablo hasta Antioquía, allí se salvó del suplicio de ser devorada por las bestias. Finalmente se retiró a Seleucia en Cilicia donde murió. En tiempos de Egeria existía una basílica de tres naves precedidas de un *atrium* (patio), dentro del que se encontraba la tumba martirial de Tecla.

Esta sección del texto, como otra anterior que relata la visita al sepulcro de Tomás, resulta crucial, pues incorpora narraciones apócrifas relacionadas con los apóstoles en el Mediterráneo oriental. Egeria lee allí los textos correspondientes, como se acostumbraba en el lugar, lo que la muestra como una auténtica coleccionista antes de emprender el viaje, y cómo estas actividades previas motivan el peregrinaje. Marthana era la superiora de las mujeres ascetas en Seleucia, Egeria dice que fue compañera de peregrinación a Jerusalén, por eso podemos estimar que Marthana animó a Egeria a visitarla en su regreso. Entonces, sabemos que Egeria disfrutó de una colección de textos apócrifos en su casa en Occidente y es muy posible que llevó copias tanto del texto de Tomás como de los *Hechos de Pablo y Tecla* durante el camino a Jerusalén y de regreso. En cuanto al idioma del texto, no hay razón para dudar que tenía una traducción latina, ya que sabemos que los *Hechos* latinos circulaban en Occidente en el siglo III.

Ahora bien, ambos sitios, Edesa y Seleucia, donde se encontraban los sepulcros de Tomás y Tecla respectivamente, estaban fuera de los caminos habituales de los peregrinos a Tierra Santa en el siglo IV (y todavía lo están en la actualidad), son sitios apocalípticos extracanáónicos. Las peregrinaciones a los santuarios locales se realizaban en el contexto de una geografía mental preexistente y los textos que Egeria utilizó en ambos espacios parecen motivar sus visitas. Quizás este sea un pequeño ejemplo, algo raro, de cómo Occidente influye en Oriente en la Antigüedad tardía, dado que la hagiografía o geografía carismática de las reliquias de mártires y santos ya estaba vigente en Roma y Milán. Los estudiosos de la cartografía romana han llamado la atención sobre la naturaleza textual de los mapas romanos, especialmente tardorromanos y, viceversa, la naturaleza cartográfica de las narrativas de viajes antiguas¹⁰².

Agreguemos que sobre Tecla, además de los *Hechos*, se escribió una *Vida y Milagros de Tecla* en el siglo V, otro texto de la Antigüedad tardía que pensó sobre la geografía, el paisaje y el espacio de esta manera. El autor o autora de la *Vida* expresa que Tecla posee a Seleucia y sus alrededores (*Vida* 27-28). Tecla no fue enviada a esta región por Pablo, por el contrario, los *Hechos* señalan que el apóstol le indicó regresar a Iconio su ciudad natal, pero ella eligió ir a Seleucia donde pasó el resto de su vida. La *Vida* sostiene que desapareció en la tierra sin morir, por eso la tierra alrededor de Seleucia le pertenecía y desde aquel

¹⁰² En medio de esta variada historia se encuentran los pocos mapas existentes del mundo antiguo, como la famosa Tabla de Peutinger, que se piensa que es una copia del siglo XII de un mapa perteneciente al siglo IV. Por supuesto que esos mapas no se parecen en nada a la cartografía moderna, pues parecen mapas de rutas que representan itinerarios preexistentes en papel.

entonces rondaba la zona y obraba milagros. Para Egeria, como para otros autores, orientarse en este paisaje de santos es idéntico a recopilar textos sobre el paisaje, tanto antiguos como contemporáneos, e incorporarlos a sus propias composiciones¹⁰³.

Las diferencias entre la liturgia de Oriente y Occidente llamaban la atención de los peregrinos. La liturgia formó el componente principal del ambiente cristiano exclusivo en el que Egeria parecía moverse y que contrastaba marcadamente con las realidades de Palestina de finales del siglo IV. La liturgia de los lugares santos se desarrolló dentro del contexto de la peregrinación porque, además de ver los lugares con los propios ojos, la liturgia local permitió al peregrino crear lo que Maraval llama “tiempo santificado de peregrinación” (MARAVAL, 1984, p. 484). Es posible que Egeria también haya sido bautizada en Jerusalén, acto que dio lugar a la descripción extensa y detallada en el *Itinerario* de esa liturgia tal como se practicaba allí.

4. Consideraciones Finales

Para el *homo viator* la peregrinación constituía un símbolo importante, era una representación externa del viaje devocional en cuanto camino físico, pero también búsqueda interior de la plenitud. Esos viajes se acompañaban de referencias litúrgicas, espirituales e incluso escatológicas, que configuraban itinerarios espirituales a la vez que físicos. La peregrinación tiene una vertiente mundana circunscrita a una ruta material y otra existencial que representa una profundización de la propia vida. El hombre religioso por su fascinación y recogimiento ante la majestad de lo divino se expresa en con asombro y respeto, como

¹⁰³ Davis (2001, p. 56, 62-4) en su estudio sobre el culto a Tecla sitúa la comunidad de Macrina, hermana de Gregorio de Nisa, inspirada en el ejemplo de Tecla (de hecho, el segundo Nombre de Macrina era Tecla). También da el ejemplo de Marthana que pudo haber fomentado una comunidad similar.

demuestra el *Itinerario*. La experiencia humana de lo sagrado lleva a concebir el espacio como no homogéneo, pues está provisto de *loca sancta*, lugares sagrados que posibilitan la proximidad entre lo divino y lo humano. La “geografía apostólica” es la base de la cartografía cognitiva que subyace a mucha literatura hagiográfica (LEYERLE, 1996, p. 120). Por esto, el pensamiento cartográfico o geográfico es una piedra de toque importante para la literatura cristiana y ofrece un punto de acceso conveniente para las relaciones de los santos y creyentes con los entornos locales.

Las descripciones más detalladas de Egeria son de lugares que no se mencionan en las Escrituras: el sepulcro de Tomás, el palacio del rey Abgar (donde se conservaban cartas escritas por Cristo) y el santuario de Tecla. Su relato del viaje ilustra la creación de la Tierra Santa como un mapa de acontecimientos bíblicos. Atender a estos itinerarios como producciones textuales permite considerar cómo median la realidad – tanto constituyéndola como siendo constituidos por ella – en lugar de reflejarla. El reconocimiento de los lugares santos por Constantino marcó el comienzo de un período de recuperación y construcción de los lugares santos de Palestina. El lugar sagrado se crea a través del espacio, el ritual y el texto, obras como el *Itinerario* relatan esa reivindicación de los lugares santos y el paisaje de Palestina y trazan los mapas resultantes (estos textos eran en sí elementos del proceso de mapeo). El itinerario de Jerusalén es esencialmente un viaje a través de la historia principalmente (no exclusivamente) cristiana, desde Cristo hasta Constantino, pero a la vez es más que eso. El viaje por los diferentes lugares refleja un esfuerzo por imprimir un “mapa mental”, un esbozo de una memoria colectiva, elaborado a partir de una serie de estaciones significativas de la vida de Cristo que sirvieron para explicar la transformación histórica (inserta en

una lógica teológica) que sufrió Jerusalén entre los días del Cristo perseguido y el renacimiento cristiano del imperio de Constantino.

5. Referencial Bibliográfico:

Documentos

AETHERIA/EGERIA. REISE INS HEILIGE LAND. LATEINISCH-DEUTSCH HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT VON KAI BRODERSEN. BERLIN: WALTER DE GRUYTER, 2016.

EGERIA, JOURNEY TO THE HOLY LAND. EDITED AND TRANSLATED BY PAUL F. BRADSHAW. TURNHOUT: BREPOLS, 2020.

EGERIA. PEREGRINACIÓN. TRADUCCIÓN DE MANUEL DOMÍNGUEZ MERINO. MÉRIDA: BIBLIOTECA CÍVICA DIGITAL, 2005.

EGERIA: DIARY OF A PILGRIMAGE. TRANSLATED AND ANNOTATED BY GEORGE E. GINGRAS. NEW YORK: NEWMAN PRESS, 1970.

MUJERES VIAJERAS DE LA ANTIGÜEDAD. LOS RELATOS DE EGERIA Y OTRAS PEREGRINANS EN TIERRA SANTA. TRADUCCIÓN DE EDUARDO OTERO PEREIRA. SALAMANCA: SÍGUEME, 2018.

THE PILGRIMAGE OF ETHERIA. TRADUCCIÓN DE M. L. MCCLURE, C. L. FELTOE. LONDON: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE/NEW YORK: THE MACMILLAN COMPANY, 1918.

Bibliografía

BAERT, Barbara. A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image. Leiden: Brill, 2004.

BLAIR MOORE, Kathryn. The Architecture of the Christian Holy Land. Reception from Late Antiquity through the Renaissance. New York: Cambridge University Press, 2017.

DAVIS, Stephen. *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

DOUGLASS, Kaurie. A New Look at the *Itinerarium burdigalense*. *Journal of Early Christian Studies* - Volume 4, 1996 (pp. 313-333).

ELSNER, Jas; ROBIÉS, Joan-Paul. (eds.) *Voyages & Visions: Towards a Cultural History of Travel*. London: Reaktion Books, 1999.

ELSNER, Jas; RUTHERFORD, Ian. (eds.) *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HOLUM, Kenneth G. "Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage". In: Robert Ousterhout (ed.) *The Blessings of Pilgrimage*. Urbana: University of Illinois Press, 1990.

HUNT, Edward. "Were there Christian Pilgrims before Constantine?". In: en Jennie Stopford (ed.) *Pilgrimage Explored*. Woodbridge: Stopford, 1999.

HUNT, Edward. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire. ad 312-460*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

KÖTTING, Bernhard. *Ecclesia Peregrinans*. Münster: Aschendorff, 1988.

KÖTTING, Bernhard. *Peregrinatio Religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*. Münster: Regensburg, 1950.

LEYERLE, Blake. Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives. *Journal of the American Academy of Religion* - Volume 64, Number 1, 1996 (pp. 119-143).

LIMOR, Ora. "Reading Sacred Space: Egeria, Paula, and the Christian Holy Land". In: Yitzhak Hen (ed.) *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder*. Turnhout: Brepols, 2001.

MACCANNELL, Dean. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books, 1976.

MARAVAL, Pierre. "Le temps du pelerin (IVe-VIIe siècles)". In: *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen Age*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1984.

MOHRMANN, Christine. "Égérie et le monachisme". In: *Corona Gratiarum. Miscellanea Patristica, historica et liturgica*, E. Dekkers XII lustra compienti oblata, 1975 (pp. 163-180).

MORATÓ, Cristina. Egeria, la primera viajera de la historia. *Sociedad Geográfica Española*, Número 25, 2006 (pp. 98-107).

PABÓN BENITO, Julia. El testamento, símbolo de la peregrinatio. *Anuario de Estudios Medievales* 34/1, 2004, (pp. 31-49).

PASCUAL, Carlos. Egeria, la Dama Peregrina. *Arbor* CLXXX, 711-712, 2005 (pp. 451-464).

POPEANGA, Eugenia. El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos. *Filología románica*, Anejo 1, 1991 (pp. 27-38).

PRATT, Marie Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.

PULLAN, Wendy, "'Ascent and Descent' in the Constantinian Church of the Nativity in Bethlehem". In: Michel *Desjardins*, Stephen *Wilson* (eds.) *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2001.

REAL TORRES, Carolina. El *Itinerarium de Egeria*. Crónica de una peregrinación a Tierra Santa. *Actas de los Congresos Internacionales Diálogo Fe-Cultura De 2012 a 2018*, 2018 (pp. 782-788).

ROSE, Gillian. *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

SIVAN, Hagith. *Holy Land Pilgrimage and Western Audiences: Some Reflections on Egeria and Her Circle*. *The Classical Quarterly* - Volume 38, Number 2, 1998 (pp. 528-535).

SMITH, Julie Ann. *My Lord's Native Land: Mapping the Christian Holy*. *Church History* – Volume 76, Number 1, 2007 (pp. 1-31).

TAYLOR, Joan. *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford: Clarendon, 1993.

TOLMAN, Edward. *Cognitive Maps in Rats and Men*. *Psychological Review* 55, 1948 (pp. 189-208).

WALSH, Christine. *The Cult of St Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe*. Aldershot: Ashgate, 2007.

WEINGARTEN, Susan. *Was the Pilgrim from Bordeaux a Woman? A reply to Laurie Douglass*. *Journal of Early Christian Studies* 7, 1999 (pp. 291-299).

WILKINSON, John. *Egeria's Travels to the Holy Land*. Jerusalem: Ariel Publishing House, 1981.

LA TRADIZIONE ONOMASTICA IN LIVIO E LE STRATEGIE COMUNICATIVE DELLE GENTES SANNITICHE MEDIO-TARDO REPUBBLICANE. LIVY'S ONOMASTIC TRADITION AND THE COMMUNICATIVE STRATEGIES OF SAMNITE GENTES IN THE MIDDLE AND LATE REPUBLIC.

Lorenzo Serino¹⁰⁴

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Riassunto: La disamina analizzerà la narrativa liviana sulle guerre sannitiche evidenziando la probabile presenza di una strategia gentilizia endogena recepita dalla tradizione romana, basandosi sull'affermazione locale di tali *gentes* nel II sec., attestata dal dato epigrafico, e cercherà di mettere in relazione tale strategia con il ruolo svolto da tali *gentes* nel *Bellum Sociale* e con la loro integrazione, nei decessi successivi, nella classe dirigente romana

Parole chiave: *Gentes*. Narrativa. Rappresentazione di sé. Sannio.

Abstract: This paper will examine Livy's narrative on Samnite Wars, showing the plausible presence of an endogenous strategy of Samnite élites, incorporated in roman tradition. The analysis will be based on the local affirmation of five local *gentes* in the II cen. BCE, studied through the epigraphic records, and it will try to relate this strategy with the role played by these *gentes* during the Social War and with their integration in later years in Roman élite.

Keywords: *Gentes*. Narratives. Self-Representation. Samnium.

Introduzione

Quando si decide di interrogarsi sulle strategie di adattamento, mutamento e resistenza all'affermazione politica e culturale di Roma nella Penisola, pare impossibile scegliere un periodo più significativo del *Bellum*

¹⁰⁴ Dottorando in Patrimonio culturale: memorie, civiltà, transizioni, presso l'Università del Molise. Tutor Prof.ssa Cecilia Ricci. l.serino1@studenti.unimol.it. Il presente contributo è stato realizzato nell'ambito del Progetto PNRR 2023-2026 DM 118/2023, *Prima delle regioni. I processi di formazione del paesaggio storico-culturale del Sannio (II sec. a.C – XII sec. d.C.)*.

Sociale e degli anni immediatamente precedenti. Difatti, sia le informazioni pervenuteci attraverso le fonti letterarie sull'organizzazione degli *Italici*, sia le preziosissime testimonianze numismatiche coniate dai *socii*, hanno permesso di ricostruire alcuni aspetti di quella prospettiva italica emica che, recentemente, pare aver assunto tratti meno chimerici (Cappelletti, 2021)¹⁰⁵. Al netto delle difficoltà dovute al confronto con la questione delle implicazioni ideologiche e delle associazioni più o meno implicite del termine romanizzazione¹⁰⁶, il sano confronto con le recenti prospettive antropologiche sullo sviluppo di strategie collettive di conservazione e adattamento in relazione al rapporto con l'alterità, sembra fornire strumenti importanti per provare a portare avanti una riflessione che, inevitabilmente, necessita propedeuticamente di una contestualizzazione.

Nello specifico, all'interno del fronte italico sembra difficile negare la particolare eloquenza delle testimonianze legate al Sannio e alle sue *gentes*, a causa sia dell'attestazione del termine SAFINIM nella documentazione numismatica (Serie 11, Campana, 1987, pp. 112-113), sia dei mutamenti che attraversarono il territorio del Sannio Pentro a partire già dal II sec. a.C. – segnatamente la formazione di santuari extra-locali – di cui il dato materiale ha riportato testimonianze sulle quali si è basato il recente dibattito in merito alla natura della struttura statuaria sannitica in età medio-repubblicana¹⁰⁷. Partendo dalle condivisibili riflessioni proposte

¹⁰⁵ Si attendono inoltre gli atti del recente convegno *Dinamiche della romanizzazione tra conflitti e negoziazioni. Uno status quaestionis trent'anni dopo Italia Romana (25-27 ottobre 2023 Trento)*.

¹⁰⁶ In merito al dibattito fra le letture post-coloniali e la loro ricezione ci si limita a citare Bradley, 2007; Sisani, 2007. Per maggiori riferimenti bibliografici si rimanda alla recente e puntuale sintesi presente in Cristofori, 2023.

¹⁰⁷ L'interpretazione rafforzativa della struttura statuaria sannitica ha prodotto stimolanti contributi e ha caratterizzato il dibattito ancora alla fine del XX sec., su tutti Salmon, 1967;

recentemente da Tesse Stek sulla necessità di un approccio basato sul dialogo fra diverse discipline (Stek, 2021, p. 16)¹⁰⁸, la disamina cercherà di proporre una metodologia incentrata sull'utilizzo del dato materiale al fine di rileggere alcuni aspetti ben definiti e contestualizzati della narrativa liviana sulle guerre sannitiche, proponendo una proficua collaborazione fra ambiti di studio, più che una semplice decostruzione delle testimonianze letterarie.

Partendo quindi dalle informazioni trasmesse da testimonianze epigrafiche e letterarie relative ad esponenti di cinque *gentes* del Sannio fra II e I sec. a.C., si rileggerà la tradizione nominale nella narrativa liviana sulle guerre sannitiche, riconoscendo la possibilità di individuare la trasmissione di una specifica strategia identitaria endogena. Tale analisi non avrà certamente l'obiettivo di rivalutare interpretazioni proposte già da Beloch (Beloch, 1908)¹⁰⁹, basate su uno sdoppiamento nella narrativa delle guerre sannitiche dei condottieri locali durante il *Bellum Sociale*, ma cercherà di portare attenzione sul rapporto fra tradizione onomastica e dinamiche di posizionamento, comunicazione e strumentalizzazione da parte di cinque *gentes* di cui, grazie proprio alle recenti analisi del dato epigrafico, è stata possibile ricostruire l'affermazione a livello locale nel II sec. a.C. Nello specifico, sono due gli aspetti che permettono

La Regina, 1989; Tagliamonte, 1996. Più recentemente, l'analisi della questione ha permesso una rilettura delle fonti ed una destrutturazione di alcuni punti cardine, tanto da mettere efficacemente in discussione la possibilità di utilizzare la categoria statuaria per lo studio dell'organizzazione locale, Scopacasa, 2014; Stek, 2021. Nonostante la validità delle ultime riflessioni, non si condivide l'interpretazione troppo polarizzata di tale dibattito in Scopacasa, 2014, p. 72 che, diversamente, negli ultimi anni ha conosciuto un'importante collaborazione ed apertura. Cf. in merito Tagliamonte, 2012; La Regina, 2014.

¹⁰⁸ «Renewed contextual analysis of both texts and archaeology, preferably in tandem, is needed».

¹⁰⁹ *Contra De Sanctis*, 1972. Cf. La Regina, 1989, p. 342.

quantomeno di porre tale interrogativo: la totale assenza di identificativi, gentilizi o individuali, per quanto riguarda gli scontri bellici di inizio III sec. contro Umbri, Etruschi e Galli, contemporanei alla narrazione sulla terza guerra sannitica; la presenza di tutte le cinque *gentes* locali nominate dall'autore patavino in testimonianze epigrafiche e letterarie di II e I sec. a.C., sia in relazione al conflitto degli alleati, sia in relazione alla loro successiva inclusione nelle dinamiche dell'*élite* romana.

La Narrativa Romana

Per quanto la possibilità di ritrovare esponenti di tutte le cinque *gentes* sannitiche nominate da Livio attestati nel territorio fra II e I sec. a.C. sia, di per sé, un dato peculiare, esso non è sufficiente per riconoscere la natura endogena di tale tradizione onomastica, aspetto fondamentale per permettere di ragionare sulla presenza di una specifica strategia comunicativa. L'ipotesi comincia però ad assumere delle forme più verosimili una volta che si paragona l'attenzione liviana a riportare i nomi di *duces et imperatores* sannitici con il diverso atteggiamento riservato ai condottieri stranieri all'interno della prima decade¹¹⁰, a partire dall'inizio dell'età repubblicana¹¹¹.

In merito al generale atteggiamento nella prima decade di Livio e, segnatamente, nella tradizione annalistica romana verso la tradizione onomastica di figure straniere a carattere militare, dà subito all'occhio la generale sproporzione presente nella narrazione dei conflitti con le popolazioni del Sannio. Difatti, dal secondo al settimo libro, nonostante

¹¹⁰ Le difficoltà poste dalla ricezione nei libri successivi di fonti esterne di II sec. a.C., segnatamente Polibio, favoriscono la contestualizzazione della disamina solo all'interno della prima decade.

¹¹¹ La scelta di non prendere in considerazione il racconto dell'età monarchica è data dall'impossibilità di scindere i diversi elementi compositivi delle diverse narrative legate a doppio filo con la tradizione mitologica sull'età regia

l'ampio numero di conflitti riportati, i nomi di generali stranieri vengono citati in maniera decisamente sporadica e saltuaria, permettendo già di mettere in questione la presenza di una generale attenzione da parte della tradizione annalistica romana. Pur se sarebbe preferibile un'analisi maggiormente contestualizzata all'interno dei singoli libri, la rarità di tali attestazioni costringe la disamina ad una struttura che userà saltuari elementi all'interno della prima decade seguendo una divisione basata sulle diverse popolazioni.

Entrando nello specifico, una breve analisi dell'atteggiamento liviano nei confronti dei generali sannitici permette subito di cogliere la peculiarità di tale tradizione. Difatti, fra il VII ed il X libro l'autore individua esponenti di cinque *gentes* locali e ne riconosce un ruolo più o meno incisivo all'interno dello sviluppo della narrazione. Tali menzioni non sembrano seguire una struttura specifica, ma coinvolgono sia *duces* caratterizzati da uno statuto eroico, centrali per la comprensione delle vicende belliche e legati plausibilmente ad una tradizione di scontro monomachico con i loro contrattari romani, sia figure molto meno decisive, nominate una sola volta e delle quali l'autore non si preme di riportare ulteriori dettagli sul loro ruolo e le loro vicende durante gli anni del conflitto. È questo il caso, segnatamente, della *gens Staia*, citata attraverso la figura di *Staius Minatius dux* che, nello stesso paragrafo della sua prima menzione trova la fine della sua attività militare, venendo catturato sul campo dal console Volumnio nel 296 a.C. (Liv. X 20, 13). Tale presenza sporadica si somma alla problematica ricezione nominale della figura, di cui Livio ricostruisce il gentilizio partendo dall'interpretazione romana del patronimico locale e permettendo, secondo l'efficace

lettura di Adriano La Regina (La Regina, 1989, p. 341¹¹²), di ricostruire la formula onomastica, completa di gentilizio e patronimico, in *Staius Minati f.*

La *gens Statia* costituisce una testimonianza simile, dato che anche essa entra nella narrazione liviana solo attraverso la figura di *Staius Gellius*, nominato in maniera incidentale nella descrizione degli ultimi atti del secondo conflitto romano-sannitico nel 305 a.C: *signa militaria sex et viginti capta et imperator Samnitium Staius Gellius multique alii mortales et castra utraque capta* (Liv. IX 44, 13). Se non sembra significativa la scelta del titolo *imperator*, dato che «Livio usa termini generici: *imperator*, *dux*, *praetor*, *magistratus*, talvolta anche al plurale, senza con ciò voler attribuire altra connotazione che quella del comando militare, ossia dell'*imperium*» (La Regina 1989, 340¹¹³), vale la pena notare che così come nel caso precedente di *Staius Minati f.*, il nome dell'*imperator* sarebbe da ricostruire come *Staius Gelli f.* (La Regina 1989, 338), complicando l'interpretazione, proposta da Beloch, della figura come duplicazione di *Gellius Egnatius* (Beloch, 1908¹¹⁴).

Diametralmente opposti appaiono invece i casi degli *Egnatii* e dei *Pontii*, i cui esponenti assumono un ruolo cardine rispettivamente durante la terza e la seconda guerra sannitica. *Gellius Egnatius* viene nominato dall'autore patavino in quattro diverse occasioni nel racconto degli eventi bellici fra il 296 e il 295 a.C. e sembra connotato fin dalla prima menzione da una chiara funzione militare a livello extra-locale: *Romanis in*

¹¹² In merito all'evoluzione delle formule onomastiche in lingua osca cf. più recentemente Langslow, 2012.

¹¹³ Tale riflessione impedisce di ragionare troppo sul ruolo e le funzioni della carica a livello locale, in merito cf. Cappelletti, 2020; 2021.

¹¹⁴ *Contra* Munzer RE, *Gellius* 11; La Regina, 1989, p. 342.

Etruria interim bellum ingens multis ex gentibus concitur, cuius auctor Gellius Egnatius ex Samnitibus erat. La figura torna seguendo la narrazione dello scontro quadrangolare fra i due eserciti consolari di Lucio Volumnio e Appio Claudio e le rispettive forze di Etruschi e Sanniti, acquistando una specificazione terminologica: *nam et Samnitium dux Gellius Egnatius pabulatum cum cohortibus paucis ierat* (Liv. X 19, 14)¹¹⁵. Egli torna nel racconto dei momenti finali della battaglia di *Sentinum*, episodio significativo del carattere peninsulare della reinterpretazione del conflitto, quando viene enumerato fra le vittime quasi per bilanciare, nella narrativa liviana, la perdita del console Publio Decio Mure: *ibi Gellius Egnatius, imperator Samnitium, cecidit* (Liv. X 29, 16)¹¹⁶.

Parimenti fondamentale risulta la *gens Pontia*, la cui figura principale è evidentemente *C. Pontius Hn. f.*, presentato non a caso da Livio in apertura del nono libro, come controparte eponima dei consoli romani: *Samnites eo anno imperatorem C. Pontium Herenni filium habuerunt, patre longe prudentissimo natum, primum ipsum bellatorem ducemque* (Liv. IX 1). Egli viene immediatamente accostato al padre, scelta che si ripeterà nel celebre aneddoto delle Forche Caudine (Liv. IX 3, 5-13), creando una narrativa che, in modo più o meno esplicito, tende a personificare specifici valori associati in modo esogeno alle *gentes* e ai luoghi del Sannio (Tagliamonte, 1996, p. 26). Se la figura di *C. Pontius* avrà modo di tornare, sia come principale fautore della soluzione del giogo (Liv. IX 4, 2), sia nella simmetrica narrazione della rivincita militare e simbolica romana dove, fra l'altro, ritorna la qualifica di *imperator* (Liv. IX

¹¹⁵ Cf. anche Liv. X 21, 2.

¹¹⁶ In Liv. X 31, 12 si trova l'ultima menzione, postuma, del generale: *imperatorem clarissimum gentis suae amiserant*.

15, 8¹¹⁷), la sua vicenda politica terminerà solamente nel 291 a.C.: *C. Pontium, imperatorem Samnitium, ductum in triumpho, securi percussit* (Liv. *Perioch.* 15¹¹⁸). Vale la pena ricordare come abbia assunto importanza collegare la narrativa liviana con la menzione di un certo *C. Pontius* nell'aneddoto ciceroniano di un incontro tenutosi a Taranto nel 349 a.C. con Archita e Platone che l'arpinate avrebbe appreso attraverso una testimonianza catoniana (Cic. *Cato* XII, 41) ma, a prescindere dalla storicità di tale episodio e dal rapporto con la tradizione tarentina¹¹⁹, basta qui ricordare come per la ricostruzione genealogica si sia preferito emendare la lettura ciceroniana, leggendo in *C. Pontius* il nonno dell'*imperator Samnitium*, passando attraverso la generazione di *Herennius Pontius*, proponendo un'interpretazione che, almeno da un punto di vista cronologico, appare più convincente (Tagliamonte, 1996, p. 27).

Un caso particolare è invece costituito dalla *gens Papi*, ricordata attraverso *Brutulus Papius* all'interno degli eventi a cavallo fra il 323 ed il 322 a.C., in relazione alla necessità sannitica di purificare l'empietà della rottura della tregua con Roma (Liv. VIII 39, 12-15). Se la questione della peculiarità del *praenomen* ed il possibile sdoppiamento con *C. Papius Mutilo* è stata già affrontata in maniera efficace da La Regina (La Regina, 1989, p. 342), vale la pena sottolineare come la figura si inserisca in un episodio marginale e scindibile senza conseguenze dal resto della narrazione ma, all'interno di esso, ricopra un ruolo decisivo. Ciò impedisce

¹¹⁷ *Haud ferme alia mutatione subita rerum clarior victoria populi Romani est, si quidem etiam, quod quibusdam in annalibus invenio, Pontius Herenni filius, Samnitium imperator, ut exiaret ignominiam, sub iugum cum ceteris est missus.*

¹¹⁸ Cf. anche Oros. III 2, 8.

¹¹⁹ L'autenticità della narrazione è sostenuta in Mele, 1991, seguito da Tagliamonte, 1996, p. 26.

di classificarla come semplice menzione incidentale ma indica un possibile ruolo svolto da una tradizione, forse familiare, legata alla costruzione di una specifica narrativa chiusa.

La prolificità e l'eterogeneità della tradizione nominale presa in questione costituisce un *unicum* all'interno della prima decade che trova paragone, forse, solo con il caso dei Latini che, fra la menzione dei *praetores Latinorum L. Annius Sentinus et L. Numisius Circeiensis et Millionius* durante la guerra latina (Liv. VIII 3, 9; 10, 4) e dei diversi esponenti tuscolani della *gens Mamilia* (Liv. II, 15, 7; 19, 7-9; II, 18, 3-4; III, 18), costituiscono un altro interessante caso di studio che meriterebbe un notevole approfondimento.

Difatti, fra il II ed il X libro le menzioni dei generali stranieri risultano estremamente saltuarie e, inoltre, denotano in molti casi un possibile legame con una tradizione di matrice romana, come suggerito dal ruolo di tali figure in narrative polarizzate contro specifiche figure della tradizione romana. Primo esempio significativo è il caso del volsco AttoTullio¹²⁰, presentato come *Longe is tum princeps Volsci nominis erat* (Liv. II, 35, 7)¹²¹ e presente anche in Dionigi (D.H. VIII, 1-63) e Plutarco (Plu. Cor., 22-39). Egli verrà definito come *hospes* di Coriolano, ne condividerà sia le vicende dell'esilio sia la tattica, politica e militare, di guerra contro Roma – tanto che Livio potrà definirli contestualmente come *Imperatores ad id bellum* (Liv. II, 39, 1) – e scomparirà definitivamente dalla narrativa nello stesso paragrafo in cui l'autore patavino riporta la tradizione sulla morte in esilio del generale (Liv. II, 40, 12). In maniera simile, l'Equo Clelio Gracco emerge quale generale opposto a Cincinnato nella battaglia del

¹²⁰ In merito ai rapporti fra Romani e Volsci nel V sec. a.C si rimanda alla dettagliata bibliografia in Scardigli, 2013, p. 410 nota 23.

¹²¹ Cf. anche Liv. II 37, 2-7; 39, 1; 40, 12.

monte Algido (Liv. III, 25, 5; 28, 10). Sia l'episodio del giogo, sia la struttura polarizzata fra Crasso e Cincinnato vengono conservati senza troppe differenze anche in Dionigi (D.H. X, 23-24), permettendo senza eccessive difficoltà di ascrivere anche la tradizione nominale del generale degli Equi alla rielaborazione della figura del dittatore che, al pari di Coriolano, denuncia una risonanza decisiva nell'interpretazione dell'élite romana del proprio passato, passando in questo caso anche per il ruolo attribuito a Cincinnato nel conflitto fra gli ordini¹²².

Altro caso simile riguarda Tolumnio (Liv. IV 17, 1-2; 18, 2; 19, 2-3), unico *rex etrusco*, escludendo la menzione di Porsenna (Liv. II 15, 7)¹²³, che trova spazio nella narrazione liviana della defezione dei Fidenati e dell'uccisione degli ambasciatori romani, prodromo del successivo scontro militare sull'Aniene del 406 a.C. In questa occasione sembra possibile spiegarne la menzione tramite il ruolo di A. Cornelio Cosso, di cui Livio riporta non solo lo scontro monomachico al seguito del quale il tribuno avrebbe consegnato ai Mani e ucciso il re di Veio, ma anche la tradizione in merito alle *spolia opima* portate nel tempio di Giove Feretrio, evento che inserì Cosso nella lista degli unici tre individui che, durante il periodo repubblicano, ottennero tale onore (Plu. Rom. 17). È evidente la risonanza di tale costruzione e, tenendo in considerazione la forte

¹²² Un ulteriore generale Equo compare nel racconto dell'intervento del console Macerino nelle lotte intestine di Ardea nel 443 a.C.: *Priores Volsci duce Aequo Cluillio Ardeam venire et moenibus hostium vallum obiecere*. (Liv. IV 9, 12). La somiglianza fra *Cluilius* e *Cloelium* permise però già a Scandola 2000, 351 di sostenere una probabile duplicazione fra i due generali e, indubbiamente, tale spiegazione permetterebbe di ascrivere entrambe le menzioni alla narrativa di matrice romana, senza creare eccessive difficoltà dal punto di vista cronologico. Cf. anche Liv. IV 10, 8.

¹²³ Non sembra significativo considerare Porsenna dato il rapporto di tale tradizione con le narrative identitarie della formazione delle istituzioni repubblicane e degli ultimi anni del regime monarchico, pregnanti di significato per la formazione dei valori della classe dirigente romana negli ultimi secoli della Repubblica e la cui matrice romana difficilmente potrebbe essere messa in discussione.

connotazione non solo militare ma anche di scontro individuale legata alla rielaborazione di tale prassi in logica discorsiva, non stupisce la necessità di una narrativa individualizzante¹²⁴.

Tali esempi, quasi totalmente esaustivi dei casi di menzione di generali stranieri, potrebbero far pensare che Livio riportasse soltanto i nomi di quei condottieri a cui riconoscesse uno statuto eroico. Eppure, proprio la menzione incidentale dei *praetores Latinorum*, insieme ai casi sopracitati di *Staius Gellius* e *Staius Minatius*, permettono di riconoscere una maggiore complessità del *modus operandi* dell'autore. Tale valutazione, insieme con la presenza di un atteggiamento generalmente individualizzante anche nelle narrative in cui egli non recepì una tradizione nominale come, segnatamente, il caso del re eletto dagli abitanti di Veio caricato di elementi non solo istituzionali ma, soprattutto, individuali (Liv. V 1, 3-5¹²⁵), giustificano difficilmente la decisione di soprassedere in maniera volontaria ad un'identificazione nominale. Sia gli esempi di perifrasi e titolature usate in assenza di elementi nominali¹²⁶, sia la presenza di identificativi in episodi nei quali la loro menzione appare sporadica e non funzionale alla struttura della narrativa, sembra permettere di teorizzare come Livio tendesse a recepire, fosse non solo

¹²⁴ È fra l'altro Livio stesso a ricordare come *ea rite opima spolia habentur, quae dux duci detraxit, nec ducem novimus nisi cuius auspicio bellum geritur* (Liv. IV 20, 6), sottolineando il rapporto fra la narrazione dell'atto eroico di Cosso e la necessità di riportare una figura polarmente opposta.

¹²⁵ *Offendit ea res populorum Etruriae animos, non maiore odio regni quam ipsius regis. Gravis iam is antea genti fuerat opibus superbiaque, quia sollemnia ludorum quos intermittere nefas est violenter diremisset.* In merito al rapporto fra Veio e le realtà etrusche negli anni del conflitto cf. Cornell, 1995, p. 312. Relativamente al caso dell'assedio di Veio, vale la pena ricordare anche la menzione della narrativa del *senior quidam Veiens*, figura fondamentale nella narrazione ma che resta anonima, in Liv. V 15, 4 come in Cic. *de Div.*, 1, 100 e in Plu. *Cam.*, 4, 1.

¹²⁶ Generali menzionati solo attraverso le titolature si trovano anche nel contesto delle guerre sannitiche, cf. Liv. VIII 39, 9; IX 22; X 38.

per la natura stessa del suo stile letterario, le tradizioni nominali e prestasse attenzione a riportarle ogniqualvolta ne aveva la possibilità.

L'assenza di filtro da parte dell'autore permette di entrare in contatto con le tradizioni delle fonti storiografiche romane caratterizzate, quindi, dall'assenza di dati nominali per i generali stranieri¹²⁷. Pur prendendo in considerazione la possibile operazione di filtro attuata da alcuni degli storiografi utilizzati da Livio, proprio l'eterogeneità del materiale e delle tradizioni rende difficile credere che tali dati furono obliterati *in toto* prima del I sec. a.C. Diversamente è più probabile che fonti quali gli *Annales* e i *Fasti*, basi per gli elementi nominali romani nella cristallizzazione successiva della narrativa storiografica, mancassero generalmente di attenzione verso l'individualizzazione di condottieri stranieri. Non sembra infatti un caso che, generalmente, le eccezioni sono costituite da singoli episodi monomachici carichi di senso morale e identitario per i quali, in molte occasioni, è più che presumibile un passaggio per costruzioni di matrice gentilizia e familiare. La diversa situazione della narrativa in merito ai conflitti sannitici difficilmente si può spiegare con uno sviluppo tardivo o contestualizzato di tale specifica attenzione dato che anche in tutto il decimo libro, dove il racconto assume una dimensione quasi pan-italica, vengono riportati esclusivamente i nomi di generali sannitici. È parimenti impossibile teorizzare l'immediato riconoscimento di una maggior risonanza di tali conflitti, a cui sarebbe dovuta corrispondere una maggiore attenzione alle figure straniere, dato che i nomi dei generali vengono riportati già a partire dal primo conflitto nel Sannio e ciò presumerebbe una prospettiva

¹²⁷ Pur se datata, la riflessione in Luce, 1971 sembra ancora puntuale per quanto riguarda soprattutto lo studio del rapporto fra lo stile dell'autore patavino e la diversità delle sue fonti.

teleologica ingiustificata.

Alla luce di tale riflessione, senza ulteriori elementi sembra plausibile trovare una spiegazione per la sproporzione di menzioni di generali sannitici non nella formazione della narrativa romana, ma nella ricezione di una specifica tradizione esogena collegata alle *gentes* locali.

La Strategia Esogena

La presenza di una narrativa sannitica costituisce un importante tassello per riconoscere la diffusione di una specifica modalità di rappresentazione di sé da parte di esponenti di tali *gentes*¹²⁸, incentrata sull'appropriazione di figure appartenenti ad una tradizione riconosciuta, verosimilmente, come altamente significativa a livello locale. Sembra impossibile ad oggi individuare le eventuali differenze rispetto alla narrativa romana e le sue possibili influenze anche nella comunicazione sannitica, ma le riflessioni sugli “aspetti convenzionalistici” (Remotti, 2021¹²⁹) dei fenomeni identitari costringono a tenere in forte considerazione le conseguenze della ricezione identitaria da parte di realtà altre, soprattutto all'interno del contesto federato che, come si ha avuto di mostrare negli anni recenti (Langslow 2012; Lomas 2012; Patterson 2012; Kendall 2013), conobbe nella comunicazione una delle sue caratteristiche principali. Pur se, quindi, appare possibile sostenere il ruolo del confronto con la prospettiva romana nello sviluppo di tale strategia comunicativa, il rischio di ricadere nel romanocentrismo delle fonti

¹²⁸ La scelta di preferire la perifrasi “rappresentazione di sé” al termine “autorappresentazione” non è neutra, ma si inserisce nella scia delle riflessioni che recentemente hanno sottolineato i rischi della generalizzazione di tale espressione, soprattutto alla luce dei suoi effetti omologanti in scenari di eterogeneità identitaria e comunicativa. In merito si rimanda alla puntuale problematizzazione in Ricci, 2009.

¹²⁹ Di particolare importanza le riflessioni sui fenomeni identitari quali costruzioni da storicizzare nel loro specifico contesto ideologico-culturale.

suggerisce cautela, dato che è impossibile ad oggi riconoscere il ruolo e la risonanza che la reinterpretazione dei conflitti di IV sec. a.C. ebbero a livello locale a prescindere dall'incontro con narrative esogene, soprattutto in comunità connotate, come hanno mostrato le puntuali ricerche di Gianluca Tagliamonte (Tagliamonte, 2002; 2006; 2012), da una forte caratterizzazione militare. Ciò che, con più cautela, sembra possibile affermare, è che tali strategie comunicative vennero adattate e recepite, grazie plausibilmente anche a diverse somiglianze, all'interno della narrativa romana in una fase precedente alla sua cristallizzazione.

Cercando invece di interrogarsi sul momento di affermazione di tale strategia, per quanto sia necessario essere consapevoli dell'eterogeneità di un fenomeno di matrice gentilizia¹³⁰, diverse informazioni ricostruite grazie al dato epigrafico permettono di proporre alcune riflessioni. Difatti, è possibile riconoscere come tutte le cinque *gentes* presenti nella tradizione liviana conobbero una decisa affermazione a livello locale nel II sec. a.C. Al netto della maggiore o minore frequenza delle attestazioni, la prassi propria dell'area di *Bovianum* di apporre la data sulla produzione di bolli (La Regina, 1991, p. 149) ha permesso di individuare come, a partire da questa altezza cronologica, esponenti di tali *gentes* ricoprono il ruolo istituzionale di *meddix tuticus*. Entrando nello specifico, la presenza sul territorio degli *Egnatii*, dei *Papii* e degli *Statii* nel II sec. a.C. è ricostruita esclusivamente grazie a tali testimonianze.

¹³⁰ Alcuni casi, segnatamente quello di *C. Pontius* con l'episodio delle Forche Caudine ed il passaggio per l'interpretazione tarantina, sembrano denunciare una maggiore arcaicità.

Per quanto concerne gli *Egnatii*¹³¹, l'unica attestazione è costituita da un'iscrizione frammentaria della seconda metà del II sec. a.C. ritrovata su un bollo e così proposta da Capini: *m·t·úpl·ega·úl* (FTD: 03, 7). L'unico elemento dibattuto all'interno del testo è costituito dallo scioglimento del *praenomen*¹³² ma per quanto riguarda il riferimento alla carica magistratuale, l'interpretazione è condivisa. Parimenti, anche il ruolo istituzionale degli *Statii* è ricostruibile da un singolo bollo, da contestualizzare intorno al 130 a.C. (Capini, 1978, p. 421 n. 30). Diversamente, il caso dei *Papii* ha fornito un maggior numero di attestazioni, che ha permesso di riconoscere la presenza nell'area di *Bovianum* a partire dagli ultimi anni della prima metà del II sec. a.C. (La Regina, 1989, 332; 1990, p. 50) e la loro affermazione come *meddices* dal 190 a.C. (La Regina, 1991, Soricelli 2011).

Gli *Staii* conoscono, invece, testimonianze che vanno ben al di là dei singoli bolli di *Bovianum*, sui quali sono comunque ben attestati (La Regina, 1989, pp. 334-338). In questo caso, il materiale coinvolge direttamente Pietrabbondante, di cui costituiscono la *gens* con il maggior numero di attestazioni (La Regina, 1966). Ciò che risulta importante sottolineare è nuovamente il legame con il ruolo istituzionale, confermato dalla continuità cronologica con cui diversi membri della *gens* ricoprono la carica di *meddix tuticus* e affermato dall'attività evergetica di cui le iscrizioni di Pietrabbondante costituiscono un esempio primario. Pur se il

¹³¹ Da non confondere con i contemporanei *Egnatii* romani, il cui esponente *Cn. Egnatius*, pretore nei primi anni della seconda metà del II sec. a.C. fu di particolare rilevanza nella gestione della provincia di Macedonia. Cf. Broughton, 1986, p. 84. La sua presenza sembra plausibilmente attestata anche in AE 1988, 555 = EDCS-07000467. Cf. Campanile, 1994.

¹³² Sia Capini sia Prosdocimi in SE 46, 427 sostengono *Ofellius*, in base alla lettura *upl*. *Contra* La Regina, 1989, p. 331; 1990, p. 48 che, invece, legge *úl* e ricostruisce il *praenomen Olus*.

dato epigrafico permette di ricostruire la genealogia della *gens* «fino alla metà del III sec. a.C. con *L. Staiis Û., m.t.* intorno al 240 a.C.» (La Regina, 1989, p. 341) ciò non può portare ad accettare l'autenticità della tradizione onomastica liviana ma solo a registrare la loro presenza sul territorio. Che ad essa si accompagnasse una memoria storica, trasmessa o recepita successivamente dalla tradizione romana, è un'associazione ingiustificata che, fra l'altro, ci si guarda molto bene da fare anche quando si analizza la narrazione storica con funzione ideologico-celebrativa delle *gentes* romane. A tali testimonianze vanno aggiunte le attestazioni degli *Staii* nell'*agora des Italiens* a Delo fra 130 e 125 a.C. che hanno permesso di collegare il ruolo dei commerci nel Mediterraneo orientale con l'affermazione di determinate *gentes* italiche e le loro conseguenti modalità di comunicazione a livello locale. Il punto che vale la pena sottolineare è il forte contesto interrelazionale dei *negotiatores* nell'isola, soprattutto a questa specifica altezza cronologica (Mullen, 2012). Fra l'altro, le attestazioni legate alla *gens Staia* mostrano sia vitalità e adattamento linguistico sia collaborazione e interazione con il pubblico locale e con *negotiatores* italici i cui elementi nominali rimandano ad aree peninsulari esterne al Sannio¹³³.

Infine, i *Pontii* costituiscono l'unica *gens* di cui non è pervenuta alcuna testimonianza risalente al II sec. a.C. Tale silenzio epigrafico è stato interpretato in relazione alla provenienza geografica della *gens* da *Telesia* o *Caudium*, «zone che nella seconda metà del II sec. a.C. potevano non appartenere più allo stato sannitico» (La Regina, 1989, p. 342). Si tratterebbe comunque di una mancanza dovuta all'assenza di tale

¹³³ ID1732 = PHI64172 sembra particolarmente significativa, sia perché bilingue sia per la dedica associata congiunta da *L. Oppius L. f., Min. Staius Ov. f., L. Vicirius [Ti. f.] / A. Plotius M. l., C. Sehius C. l., C. Claudius C. l.* Cf. anche ID1732 = [PH64174](#).

procedura di datazione in altre aree, a prescindere dalla loro appartenenza al Sannio. Se nella prospettiva romana l'identificazione sannitica dei *Pontii* non viene messa in dubbio, la questione della lettura endogena è senz'altro aperta ma, proprio in virtù di tale silenzio, sembra abbastanza irrisolvibile. Ciò che però pare probabile presupporre è che, dato il ruolo di primo piano riconosciuto a Ponzio Telesino durante il conflitto sillano, la *gens* avesse conosciuto già nelle decadi precedenti una decisa affermazione a livello locale.

La contestualizzazione della diffusione di tali narrative fra II e I sec. a.C. trova interessante riscontro non solo nella contemporanea affermazione delle cinque *gentes* nel territorio, ma anche nelle parallele attestazioni di un processo identitario in chiave collettiva a cui sembrano rimandare l'utilizzo del termine SAFINIM – sia nella monetazione italica durante il *Bellum Sociale* (Campana, 1987, serie 11), sia nella celebre iscrizione Vetter 149 da Pietrabbondante – e lo stesso processo di affermazione del modello di santuari extra-locali nel territorio che, rispetto ai secoli precedenti, conobbe una peculiare diffusione (Stek, 2009; Scopacasa, 2014). Non è possibile in questa sede entrare nel merito della discussione; vale tuttavia la pena considerare come la produzione numismatica, la diffusione di un nuovo modello a carattere comunitario dei santuari e la presenza di soggetti epigrafici con specifici ruoli istituzionali siano segnali che permettono di ipotizzare una particolare matrice gentilizia di tale fenomeno, di cui la diffusione di determinate strategie di strumentalizzazione storica potrebbe aver costituito una peculiare declinazione.

A tal fine, sembra rilevante sottolineare come diversi membri delle medesime *gentes* parteciparono attivamente al conflitto dei *socii*, andando a corroborare il legame fra l'affermazione di tale strategia e il II-

I sec. a.C. Difatti, *M. Egnatius* compare fra gli αὐτοκράτορες degli Italici (App. BC, I 40, 181¹³⁴) e, secondo Appiano, legò la sua attività bellica alla conquista di Venafrò (App. BC, I 41¹³⁵) prima di essere ucciso in battaglia (Liv. *Perioch.*, 75). Appiano costituisce anche l'unico autore a riportare la partecipazione al conflitto da parte di *C. Staius Clarus* (App. BC, IV 25), confermata da un'iscrizione dedicatoria databile negli anni immediatamente precedenti al *Bellum Sociale* e proveniente dal tempio B di Pietrabbondante (La Regina, 1975, p. 164). Proprio dal tempio B proviene inoltre l'iscrizione votiva a *Victoria* posta probabilmente nel 90 a.C (La Regina, 2014) da *Maras Staius*¹³⁶, congiuntamente a *L. Decitius* su una lastra bronzea, elemento che suggerisce, anche per la *gens Staia*, un coinvolgimento nelle vicende belliche. I *Pontii* sono attestati attraverso la figura del *dux Telesinus Pontius* (Vell. II 1, 1) che, seppur non compare durante il conflitto, giocò per Velleio un ruolo chiave nel conflitto sillano e, nello specifico, durante la battaglia di Porta Collina (Vell. II 27)¹³⁷, denunciando un netto legame con la *factio mariana* tanto che il fratello del *dux* morì, secondo Velleio, a Preneste nel 82 a.C. insieme proprio al fratello di Mario (Vell. II 27)¹³⁸. Infine, sembra superfluo ricordare il ruolo

¹³⁴ Cf. anche Vell. II 16: *Italicorum autem fuerunt celeberrimi duces.*

¹³⁵ Μάριος δὲ Ἐγνάτιος Οὐέναφρον ἐλὼν ἐκ προδοσίας ἔκτεινε δύο Ἰωμαίων σπεύρας ἐν αὐτῇ.

¹³⁶ Sulle proposte per la ricostruzione del *praenomen* cf. La Regina, 1989, p. 337.

¹³⁷ Cf. anche Plu. *Sull.*, 29.

¹³⁸ In merito al rapporto fra Mario e gli Italici cf. la recente lettura di Tweedie, 2012, p. 129-139, basata su una attenta interpretazione del contesto storico di riferimento e incentrata sulla rilettura del significato politico della *lex Licinia-Mucia*.

dell'*embratur*¹³⁹ C. Papio Mutilo¹⁴⁰, figura chiave nelle testimonianze numismatiche sia in latino, dove risulta affiancato alla legenda ITALIA (Serie 2b-2c, Campana, 1987, p. 53-55), sia in osco, associato nelle prime fasi del conflitto alla legenda VITELIU insieme alla rappresentazione iconografica del giuramento (Serie 4 e 10, Campana, 1987, p. 78-79; 111) e, successivamente, proprio al termine SAFINIM (Serie 11, Campana, 1987, p. 112-113). Il legame con il conflitto sembra estremamente significativo al fine di contestualizzare la diffusione di una narrativa incentrata sulla reinterpretazione in chiave gentilizia dei secoli della conquista e sull'opposizione al centro della federazione. A livello locale, tale strategia risultò verosimilmente spendibile come strumento di legittimazione e accentramento da parte di tali *élites* durante gli anni del *Bellum Sociale* quando, come si ha avuto modo di vedere, si diffusero parallele modalità di comunicazione incentrate sulla presenza di una comunità sannitica che, in modo tutt'altro che casuale, appaiono mirate verso quegli attori sociali particolarmente coinvolti nello scontro militare¹⁴¹. Lo studio e l'enucleazione di tale strategia costituisce quindi un importante elemento per ragionare sugli schemi secondo i quali alcune *élites* sannitiche si affermarono e comunicavano, permettendo di individuare la diffusione di una modalità comune di rappresentazione di sé e di rispondere, almeno parzialmente, al quesito posto ormai trent'anni fa da Mario Torelli sulle caratteristiche con cui tali *gentes*, nel contesto della federazione,

¹³⁹ Tale titolo, attestato nelle Serie 5 e 6a-6b, Campana, 1987, p. 84-87, gli fu «conferito probabilmente per le vittorie da lui riportate in Campania nel 90 a.C.» Cappelletti, 2020, p. 61.

¹⁴⁰ Cf. App. BC, 40, 181; Vell. II 16; D.S. XXXVII 2, 6. Per una ricostruzione delle azioni militari dell'*embratur* cf. recentemente Santangelo, 2018, p. 241.

¹⁴¹ Il rapporto fra la monetazione italica e la necessità di stipendiare i soldati è già stato abbondantemente sottolineato in Campana, 1987; Cappelletti, 2020.

parlavano, si posizionavano e, infine, si identificavano (Torelli, 1996).

Sembra però fondamentale sottolineare come l'individuazione di tale strategia non aggiunga elementi decisivi per sostenere la presenza di una formazione politica o identitaria unica nel contesto del Sannio. Difatti, la reinterpretazione e la strumentalizzazione in chiave gentilizia di logiche discorsive legate al passato militare è un aspetto che si trova attestato in maniera decisa anche fra la classe dirigente romana. Così come la condivisione della medesima strategia comunicativa non permette di teorizzare la presenza di una *koiné* culturale romano-sannitica, così non bisogna stressare eccessivamente le implicazioni di tale riflessione all'interno del Sannio. Inoltre, pur se è possibile che tale fenomeno fosse più diffuso e che, quindi, la tradizione nominale presente in Livio sia solo quella che, in uno scenario più ampio ed eterogeneo, riuscì ad affermarsi, l'analisi può limitarsi esclusivamente alle *gentes* menzionate, impedendo di passare dalla sfera gentilizia a quella comunitaria. Ciò che si può sostenere è, diversamente, la condivisione da parte dei membri delle cinque *gentes* di un determinato sostrato culturale, plausibilmente legato al territorio, che rese particolarmente spendibile fra II e I sec. a.C. tale modalità comunicativa.

Ultimo elemento da evidenziare è legato al momento di incontro fra tale narrativa locale e le fonti di Livio. Difatti, se per i *Pontii* e gli *Egnatii* lo scontro militare costituisce l'unica testimonianza di un incontro con la classe dirigente romana¹⁴², negli altri casi è possibile individuare come esponenti di tali *gentes* vennero cooptati all'interno dell'*élite* romana.

¹⁴² Si potrebbe ricordare la successiva menzione di *Cn. Egnatius* in *Cic. Cluent.*, 48, ma non è possibile ricondurre la figura alla *gens* locale, in assenza di espressi legami con il territorio del Sannio ed essendo, fra l'altro, sia il proprio *praenomen* sia il patronimico assenti nella genealogia precedente.

Nello specifico, per i *Papii* è possibile ricostruire una soluzione integrativa nei confronti dell'*élite* romana a partire proprio da C. Papio Mutilo che, legatosi forse allo schieramento mariano dopo la fine del conflitto degli alleati, fu vittima delle proscrizioni sillane (Liv. *Perioch.*, 89¹⁴³). Fra I sec. a.C. e I sec. d.C. la *gens* conosce attestazioni che ne dimostrano l'ingresso nei livelli più alti della classe dirigente della Penisola ormai integrata, fra cui vale la pena ricordare il ruolo di M. Papio Mutilo, console suffetto nel 9 d.C (Gordon 37 = EDCS-56300101; CIL X, 6639 = EDCS-21300925; Tac. *Ann.*, III, 25; 28) e per La Regina discendente diretto dell'*embratur* (La Regina, 1991, p. 150), e la celebre iscrizione latina di fine secolo CIL I² 1757, con la qualifica di *L. Papius* come *princeps XXXIII legionis*.

In merito agli *Statii*, è possibile riconoscere l'inclusione della *gens* nella classe dirigente romana esclusivamente attraverso la carriera, abbastanza documentata, di L. Statio Mucro (Caes. *Civ.* III 15-16; Cic. *Att.* XII 2; Vell. II 69; D.C. XLVII 28-30; App. *BC.* III 77; V 25; 70), a partire dalla seconda metà del I sec. a.C. La sua figura, attestata anche per via epigrafica (CIL IX 3080 = EDCS-14804081), risulta legata a doppio filo con la *factio cesariana* e tale ricostruzione si inserisce sicuramente bene nell'attenzione del dittatore verso l'area di *Bovianum*, fra le cui probabili conseguenze va annoverata anche un'urbanizzazione che, rispetto al resto della penisola, avvenne sicuramente in un momento tardivo, forse a causa della gestione sillana del territorio negli anni immediatamente successivi al *Bellum Sociale* (Letta, 2021). Infine, anche nel caso degli *Statii* la loro integrazione risulta attestata esclusivamente attraverso la figura di C. *Staius Clarus*, la cui attività, a partire dal conflitto degli alleati,

¹⁴³ In merito alla ricostruzione del nome della moglie e dei conseguenti legami con il *fundus Bassianus* cf. La Regina, 1991, p. 151.

passando per l'integrazione nella classe dirigente romana fino alle proscrizioni del II triumvirato, venne integralmente riportata da Appiano (App. BC, IV, 25).

Per quanto sembri necessario specificare come la mutazione e l'adozione di tradizioni endogene non risulta né subordinata all'integrazione civica né necessariamente legata ad una rilettura positiva della tradizione storica delle *gentes* locali, sarebbe erroneo non sottolineare la presenza di una fase di inclusione che, verosimilmente, favorì l'ingresso non solo di membri delle *gentes* ma anche delle loro narrative nelle dinamiche discorsive romane. La sovrapposizione delle diverse narrative ebbe come risultato l'adozione di una tradizione nominale di matrice gentilizia che, nel contesto dell'*élite* romana, risultò plausibilmente spendibile, fornendo nomi per una costruzione storiografica che, come si è avuto modo di vedere, era molto possibilmente anonima. Pur nei casi in cui non risulta attestata l'inclusione civica, la partecipazione al conflitto degli alleati costituisce, insieme alla comprovata risonanza a livello locale già nel II sec. a.C., un indizio decisivo per riconoscere come in ognuno dei cinque casi può essere suffragata la presenza di un punto di contatto con l'*élite* romana quantomeno nei primi anni del I sec. a.C., almeno due decenni prima della stesura delle *Historiae* di Sisenna.

Osservazioni Conclusive

La presente disamina ha cercato di gettare luce sulle dinamiche di identificazione, posizionamento e comunicazione delle *élites* sannitiche nel contesto federato, mostrando la prolificità di un approccio basato sull'utilizzo del dato epigrafico per la rilettura delle fonti letterarie. Tale metodologia sembra costituire, nella situazione odierna, una possibile

Strada per ricostruire parzialmente quella prospettiva italica che, negli anni della diffusione di fenomeni culturali di matrice romana nella Penisola, costituisce un aspetto decisivo da approfondire per restituire le diverse sfaccettature di un processo eterogeneo impossibile da restringere all'interno del campo semantico del termine romanizzazione. L'utilizzo di categorie e strumenti forniti dalle recenti prospettive antropologiche sullo studio dei fenomeni identitari costituisce, inoltre, un aspetto determinante per comprendere tali fenomeni e le loro conseguenze e, seppur sia necessario utilizzarli con la dovuta contestualizzazione e precisione metodologica, la loro applicazione ha permesso in questo caso di rileggere dati noti sotto una nuova luce, fornendo un esempio significativo della loro spendibilità e, si spera, potenzialità per analisi future.

L'identificazione di una specifica strategia comunicativa, specialmente nel contesto dell'affermazione delle cinque *gentes* nel Sannio nel II sec. a.C. non può che gettare legittimi dubbi sulla veridicità della tradizione nominale anche se tale riflessione non va di per sé a scontrarsi con le riflessioni di La Regina (La Regina, 1989) sulla validità della versione liviana, dato che non risulta incompatibile con la presenza di un nucleo storico di tale tradizione. Né tantomeno l'analisi presentata cerca di rivisitare la lettura di Beloch (Beloch, 1908), basata su una semplificazione positivista anacronistica. Va però ugualmente ricordato come tali strategie vengano studiate con estremo criticismo nel caso della classe dirigente romana e non si può che auspicare lo stesso atteggiamento nei confronti della tradizione sannitica. Così come la presenza dei *Fabii* nel I sec. a.C. non può legittimare la veridicità dell'episodio di Cremera, così l'affermazione di tali *gentes* a livello locale in età medio repubblicana non può giustificare l'accettazione di tale

narrativa. Anche la presenza di una continuità onomastica non può suffragare la veridicità di tale strategia, ma solo del possibile utilizzo del dato epigrafico per la ricostruzione a livello locale di nomi di precedenti membri delle *gentes*, le quali gesta, però, non possono che perdersi negli sviluppi della reinterpretezione storica in chiave identitaria.

Bibliografia

BELOCH, K. I duci dei Sanniti nelle guerre contro Roma. Studi storici per l'Antichità classica. Pisa, 1, 1908, p. 5-13.

BRADLEY, G. Romanization, the End of the People of Italy? In: Id. Ancient Italy. Regions without boundaries. Exeter: De Gruyter, 2007, p. 295-322.

BROUGHTON, T. The Magistrates of the Roman Republic. New York: American Philological Association, 1986.

CAMPANA, A. La monetazione degli insorti italici durante la guerra sociale (91-87 a.C.). Soliera: Apparuti Edizioni, 1987.

CAMPANILE, E. Appunti sulla diffusione orizzontale delle grandi famiglie sannitiche in età anteriore alla guerra sociale. *Athenaeum*. Pavia, 82, 1994, p. 557-567.

CAPPELLETTI, L. *Lo stato degli Italici al tempo della guerra sociale (91-88 a.C.)*. In: GAGLIARDI, L.; KREMER, D. Cittadinanza e nazione nella storia europea. Milano: Giuffrè, 2020, p. 51-74.

CAPPELLETTI, L. Sull'organizzazione statale degli Italici: perzece antiche ed evidenze epigrafiche. In: STEK, T. *The State of the Samnites*, Roma: Quasar, 2021, p. 23-34.

COARELLI, F. Legio linteata. L'iniziazione militare nel Sannio. In: DEL TUTTO PALMA, L. *La tavola di Agnone nel contesto italico*, Convegno di Studio, Agnone, 13-15 aprile 1994. Firenze: Olschki, 1996, p. 3-16.

CORNELL, T. *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 B.C.)*. London – New York: Routledge, 1995.

CRISTOFORI, A. *Fenomeni di acculturazione nella documentazione epigrafica dell'area medioadriatica in età repubblicana*. In: CENERINI, F.; FILIPPINI, E.; MONGARDI, M.; RIGATO, D. *L'iscrizione come strumento di integrazione culturale nella società romana, Colloquio Borghesi in ricordo di Angela Donati, Bertinoro (28-30 ottobre 2021)*. Roma: Carocci, 2023, p. 335-356.

DE SANCTIS, G. *Scritti minori vol. III*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1972².

KENDALL, S. *The Struggle for Roman Citizenship, Romans, allies, and the wars of 91-77 BCE*. Piscataway: De Gruyter, 2013.

LA REGINA, A. *Le iscrizioni osche di Pietrabbondante e la questione di Bovianum Vetus*. *RhM*. Frankfurt, 109, 1966, p. 260-286.

LA REGINA, A. *Stazio Sannita*. *La Parola del Passato*. Napoli, 161, 1975, pp. 163-170.

LA REGINA, A. *I Sanniti*. In: PUGLIESE CARATELLI, G. *Italia omnium terrarum parens*. Milano: Libri Scheiwiller, 1989, p. 301-342.

LA REGINA, A. *Safinim. Dal conflitto con Roma alla tota Italia*. In: PAONE, N. *Il Molise. Arte, cultura, paesaggi*. Roma: Fratelli Palombi Editori, 1990, p. 31-54.

LA REGINA, A. *C. Papius C. f. Mutilus imp.* In: CAPINI, S.; DI NIRO, A. *Samnium. Archeologia del Molise*. Roma: Quasar, 1991, p. 149-152.

LA REGINA, A. *Pietrabbondante e il Sannio antico*. *Almanacco del Molise*. Campobasso, 2014, p. 161-208.

LANGSLOW, D. Integration, Identity, and Language Shift: Strengths and Weaknesses of the “Linguistic” Evidence. In: ROSELAAR, S. Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic. Leiden – Boston: Brill, 2012, p. 289-309.

LETTA, C. La municipalizzazione tardiva del Sannio. In: STEK, T. The State of the Samnites, Roma: Quasar, 2021, p. 65-79.

LOMAS, K. The Weakest link: Elite Social network in Republican Italy. In: ROSELAAR, S. Process of Integration and Identity Formation in the Roman Republic. Leiden – Boston: Brill, 2012, p. 197-213.

LUCE, T. Livy. The Composition of His History. Princeton: Princeton University Press, 1971.

MELE, A. Le popolazioni italiche. In: GALASSO, Giuseppe. Storia del Mezzogiorno. Napoli: Ed. del Sole, 1991, p. 237-300.

MULLEN, A. Introduction: Multiple Languages, Multiple Identities. In: Ead. Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 1-35.

OAKLEY, S. A Commentary on Livy. Oxford: Oxford University Press, 1997.

PATTERSON, J. Contact, Co-operation, and Conflict in Pre-Social War Italy. In: ROSELAAR, S. Process of Integration and Identity Formation in the Roman Republic. Leiden – Boston: Brill, 2012, p. 215-226.

REMOTTI, F. Sull'identità. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2021.

RICCI, C. Rappresentazione di sé e autorappresentazione. Una questione di interpretazione. In: BARTOLONI G.; BENEDETTINI, G. Sepolti tra i vivi. Buried among the living. Evidenza ed interpretazione dei contesti funerari in abitato. Atti del convegno internazionale (Roma, 26-29 aprile 2006). Roma: Quasar, 2009, p. 977-985.

SALMON, E. Samnium and the Samnites. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

SANTANGELO, F. The Social War. In: FARNEY, G. e BRADLEY, G. The Peoples of Ancient Italy. Boston – Berlino: De Gruyter, 2018, p. 231-250.

SCANDOLA, M. *Livio. Storia di Roma*, Milano: Rizzoli, 2000².

SCARDIGLI, B. *Plutarco. Temistocle e Camillo, le vite parallele*. Milano: Rizzoli, 2013.

SCOPACASA, R. *Building Communities in Ancient Samnium: Cult, Ethnicity and Nested Identities*. Oxford Journal of Archaeology. Oxford, 33 1, 2014, p. 69-87.

SISANI, S. Fenomenologia della conquista. La romanizzazione dell'Umbria tra il IV sec. a.C. e la guerra sociale. Roma: Quasar, 2007.

SORICELLI, G. Bolli oschi su tegola dall'area del lago del Matese. Oebalus. Studi sulla Campania nell'antichità. Napoli, 8, 2013, p. 51-67.

STEK, T. Cultural Places and Cultural Change in Republican Italy. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.

STEK, T. The State of the Samnites and the state of research in Samnium. In: Id. The State of the Samnites. Roma: Quasar, 2021, p. 15-22.

TAGLIAMONTE, G. I Sanniti. Caudicini, Irpini, Pentri, Carricini, Ferentani. Milano: Longanesi & C., 1996.

TAGLIAMONTE, G. Dediche di armi nei santuari sannitici. CuPAUAM. Madrid, 28-29, 2002, p. 95-125.

TAGLIAMONTE, G. Corone preziose per gli dèi. In: LAPENNA, S. Schiavi d'Abruzzo. Le aree sacre. Sulmona: Synapsi, 2006, p. 37-41.

TAGLIAMONTE, G. I luoghi del sacro nel Sannio preromano. In: NIZZO, V.;

LA ROCCA, L. Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti dell'incontro internazionale di studi (Roma, Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini" 20-21 maggio 2011). Roma: E.S.S., 2012, p. 97-108.

TORELLI, M. La romanizzazione del Sannio. In: DEL TUTTO PALMA, Loretta. La tavola di Agnone nel contesto italico, Convegno di Studio, Agnone, 13-15 aprile 1994. Firenze: Olschki 1996, p. 27-44.

TWEEDIE, Fiona. The Lex Licinia-Mucia and the Bellum Italicum. In: ROSELAAR, Saskia. Process of Integration and Identity Formation in the Roman Republic. Leiden – Boston: Brill, 2012, p. 123-139.

APROXIMACIONES HISTÓRICAS SOBRE UN REY ELUSIVO: EL REINADO DE JEROBOAM II EN EL SIGLO VIII A.E.C A LA LUZ DE LOS NUEVOS ENFOQUES SOBRE EVIDENCIAS TEXTUALES Y EPIGRÁFICAS.

HISTORICAL APPROACHES TO AN ELUSIVE KING: THE REIGN OF JEROBOAM II IN THE 8TH CENTURY BCE IN LIGHT OF NEW APPROACHES TO TEXTUAL AND EPIGRAPHIC EVIDENCE.

Magdalena Magneres¹⁴⁴

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumen: En este trabajo se propone revisar las evidencias sobre el reinado de Jeroboam II cuarto rey de la dinastía de Jehú de Israel. Un rey sobre el cuál el texto bíblico no hace más que breves referencias. Sin embargo en los últimos años los cuestionamientos a la escuela deuteronomista y las evidencias epigráficas han posibilitado visibilizar a este rey. Jeroboam II permanece 40 años en el poder realizando alianzas con el entorno regional que habilitan a los historiadores a leer la evidencia en clave histórica para arrojar luz sobre una figura de poder al interior de la misma sociedad israelita.

Palabras clave: Rey. Poder. Epigrafía. Ostraca.

Abstract: This paper aims to review the evidence regarding the reign of Jeroboam II, the fourth king of the Jehu dynasty in Israel, a ruler about whom the biblical text provides only brief references. However, in recent years, challenges to the Deuteronomistic school and epigraphic evidence have allowed for greater visibility of this king. Jeroboam II held power for 40 years, forging alliances within the regional context that enable historians to interpret the evidence from a historical perspective, shedding light on a figure of power within Israelite society.

Keywords: King. Power. Epigraphy. Ostraca.

Introducción:

¹⁴⁴ Doctora en Historia por la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, docente e investigadora del Instituto de Estudios Históricos y Sociales “Prof. Juan Carlos Grosso” de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

El objetivo central como historiadores de Israel ha sido a lo largo de nuestras investigaciones validar con evidencias abordadas de manera interrogativa la historicidad de los reyes del período de la Edad del Hierro II en Levante meridional en el reino del norte (Magneres 2018, 2021,2023). La memoria de ese breve pasado independiente de Israel es un problema historiográfico ya que las condiciones de producción de conocimiento histórico allí están anudadas a ideologías vinculadas a la apropiación de la tierra, una tierra que existió en el imaginario religioso durante siglos, y a la que se concretó el acceso en 1948 (Said 1978, Kletter 2006 y más). Parece un elemento excedentario para un historiador de la antigüedad inserto en la periferia latinoamericana pero no por ello debemos desatender su densidad y redes cuando analizamos las evidencias que se publican año a año en un número descomunal. Jeroboam II es un buen caso de análisis por estas razones: un rey fuerte que sostiene su poder y además expande el iniciado por Omri pero que no ha estado en la órbita de las investigaciones hasta hace dos décadas (Bolen 2002,2013, Finkelstein Rómer 2017,2019, Hasegawa 2018)

La elección de Jeroboam II y el concepto que planteamos de verticalidad y poder punitivo ancla en lo que definimos como estado en la antigüedad: un nombre, un territorio, una prestación personal, una tributación y una vocación expansiva (Magneres 2021:89). Presentaremos evidencias actualizadas que nos habilitan a pensar en la sociedad a la que se dirigen acciones concretas porque la verticalización al interior ya había operado en la apropiación de tierras destinadas al comercio. En este trabajo nos centramos en la figura de Jeroboam II (c.788-747 a.e.c.) cuarto rey de la dinastía jehuíta que gobernó en el reino de Israel entre los años 841-741 a.e.c. Esos cuarenta años de reinado se ubican en un período histórico donde el avance y retracción de asirios y arameos

marca el pulso de los sucesos vinculados a alianzas y a expansión/retracción territorial. Sabemos de ellos, porque han quedado registrados en forma fragmentaria en las evidencias epigráficas que hemos seleccionado para este trabajo inscripciones de los ostracones y las de Kuntillet Ajrud. Se analizarán brevemente los tres tipos de evidencias bíblica, arqueológica y epigráfica.

1 La Evidencia Bíblica: Acceso al Poder y Verticalización Social

La Dinastía de Jehú, a través de las evidencias que nombramos, son complejas de integrar en un discurso histórico.

Cuando nos posicionamos sobre el material textual sobre la historia de Jehú, uno de los objetivos es encontrar la relación entre las representaciones imaginarias del escritor y los niveles de realidad que allí estaban implicados. Nos encontramos entonces con que estas evidencias textuales orbitan en torno de:

1. Un discurso mítico-religioso donde las narrativas se hallan en una trama cuya consistencia ancla en los dispositivos de organización social conocidos por la sociedad que elabora esos relatos y que convierte en canon (Amos 3:9, 4:10,7:10).
2. Información histórica que surge de contrastar un doble rasero: acontecimientos evocados (conocidos por estar citados en otras fuentes) y procesos sociales de larga duración como la verticalización social en las ciudades.

Aunque ha quedado planteado hasta aquí que los fines concretos del texto bíblico persiguen un objetivo bien diferente y distante al de la ciencia histórica, hay una versión bíblica sobre Jehú que nos permite interpretar y conocer el papel de este rey en ese marco y nos brinda herramientas para integrar con otras evidencias.

Hay consenso en que 841 a.e.c. es el año que Jehú llega al poder en el Reino del Norte de Israel. La dinastía inaugurada por Omrí luego de cuarenta años de expansión territorial y de construcciones monumentales cae a manos de otro militar, llamado Jehú, El tránsito entre dinastías sólo quedo registrado en el texto bíblico, en el libro de Reyes, y es presentado como un golpe violento y una saga de sangre y muerte performativa de la lucha contra la idolatría antiyavista. Jehú es el único rey que posee una imagen en toda la historia de Israel: jenuflexo ante el rey asirio en el famoso Obelisco Negro de Salmanasar III. Allí será reconocido como Jehú, hijo de Omrí o Jehú de la casa de Omrí. Surgen así las primeras preguntas respecto al vínculo entre ambas dinastías y su relación con la sociedad israelita que habita la capital Samaria. Esta es la primera ruptura que inaugura una serie de interrogantes ¿esta serie de muertes en la familia real omrida fue real? ¿la biblia debe descartarse cómo fuente histórica para repensar esta transición monárquica?

En los últimos años los estudios bíblicos interpelaron paradigmas acerca de la escritura del texto y de los trasplantes de historias en su interior. El biblista T. Römer (2015,2018) retoma la escuela crítica-histórica y las configuraciones del lenguaje apuntando a que comunicaban los escritores y a que audiencias¹⁴⁵. Sin llegar a grandes consensos utiliza la idea de memoria cultural de Assmann (2008) que no busca veracidad sino identificar el rol de las tradiciones en la construcción identitaria de un grupo. Lo más concreto de Römer es afirmar que las relatos de Jeroboam I sobre Bethel y Dan, las tradiciones del éxodo y la narrativa sobre Jacob serían sucesos de la época de Jeroboam II que según el texto reinó 40 años y sobre el cual hay una breve referencia en II Reyes. Para Römer

¹⁴⁵ Véase Römer 2015, 2018: 37-50 en ese trabajo introduce los conceptos de contrahistoria y memoria histórica para cuestionar la revisión del antiguo testamento desde los relatos de tradiciones actuales.

había que crear un ancestro epónimo para Israel y se superpuso a un ancestro de uno de los clanes. La efervescencia y controversia de estos temas en la actualidad hace imposible vislumbrar un acuerdo único en la interpretación de estos sucesos, sin embargo a partir del uso de las nuevas tecnologías de medición en arqueología se sabe que en la época de Jereboam I no existían las construcciones ni la expansión que se le atribuye (Finkelstein:2019).

Consideramos un aspecto central que es la mano de obra utilizada para las numerosas construcciones existentes para el período es un tema marcado por la escasez de la información que presentan las evidencias. Sin embargo, la posibilidad de abordarlo en la evidencia bíblica es interesante ya que hay datos concretos respecto a conceptos vinculados al mundo del trabajo y a la dependencia personal en el antiguo Israel¹⁴⁶.

Para nuestro período Lemaire (2015) analizó la mano de obra en Israel para los siglos X-V a.C. y coincidimos con él en que el punto de partida es la palabra hebrea que se traduce como esclavo o servidor, “*ebed*”, que aparece más de 700 veces en el texto bíblico. También se asocia a oficial, funcionario real, servidor del rey, servidor de la divinidad.¹⁴⁷ El otro término es el referido a fuerza de trabajo “*mas*”, que aparece en tres oportunidades y se refiere a cananeos que pagan tributo personal, israelitas que prestan corvea al estado y esclavos del estado (serían los cananeos de Salomón nombrados en 1 Reyes 9:21).¹⁴⁸

¹⁴⁶ Véase, para las labores de la mujer dentro de la historia deuteronomica, el valioso estudio exegético de García Bachmann (2013).

¹⁴⁷ Véase Lemaire (2015: 67), donde el autor destaca la ausencia de las connotaciones negativas que implicó la esclavitud en el mundo clásico en relación con el concepto en el mundo hebreo. Una de las razones radicaría en la caída en la esclavitud por deudas de los miembros de una misma ciudad.

¹⁴⁸ Véase Na’aman (2005: 746-58), quien destaca las divergencias en los términos y los momentos en que aparecen en el texto. Véase también de Vaux (1961: 89), García Bachmann (2013: 169-170).

Los clanes familiares con explotaciones agrícolas poseían una autarquía implícita en su condición de propietarios (2 Reyes 18, 31 y ss: 36,16) y necesitaban de hombres que trabajaran la tierra bajo dependencia.¹⁴⁹ Hubo leyes relativas a los esclavos, estas leyes regulaban las condiciones de servidumbre de los hebreos entre sí, constituyéndose una diferencia respecto al origen externo de los esclavos. La comprensión de párrafos ubicados en diferentes libros son el resultado del orden dado por la exégesis realizada en el siglo XIX a saber, el Código de la Alianza en Ex. 21:2-11 describe la situación social entre los siglos X-VIII a. C.; el Código del Deuteronomio, ubicado en el siglo VII a.C., cuya formulación supone el conocimiento del código de la Alianza en Deuteronomio 15:12-18 y lo adapta a su época; y por último, el llamado Código Sacerdotal en el siglo V a. C. que toma ambos y los transforma y se encuentra en Levítico 25:39-44,47-49 y 53-54.

Después de los propietarios de tierras, cuyos dependientes estaban vinculados al trabajo de la tierra, será el rey el que detenta un poder que concentra y ejerce sobre un número de la población importante, según se desprende del singular párrafo de 1 Samuel 8:11-18:

“Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros.

Los empleará como jefes de mil y jefes de cincuenta.

Les hará labrar sus campos, segar sus cosechas, fabricar sus armas de guerra¹⁵⁰ y los arreos de sus carros.

Tomará vuestras hijas como perfumistas, cocineras y panaderas.

Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores.

¹⁴⁹ Los estudios para Mesopotamia son importantes para entender la relación de esclavitud-servidumbre dentro del mundo rural y urbano antiguo-oriental y la existencia de más fuentes ha permitido trazar un cuadro social más completo, véase Gelb (1979: 283-297), Diakonoff (1987).

¹⁵⁰ Véase Sapir-Hen y Ben-Yosef (2014: 775-790). Desde el campo de la arqueología se ha comenzado a analizar a partir de los restos óseos de animales del sitio de Timna el estatus de los trabajadores del metal, identificándose una división entre los más calificados que recibían una alimentación preferencial según estos estudios.

Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselo a sus eunucos y a sus servidores.

Tomará vuestras criadas y criados y vuestros mejores bueyes y asnos y les hará trabajar para él.

Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros seréis sus esclavos.”

Este pasaje nos habilita a proponer la existencia de una tendencia a la concentración hacia el rey de tierras y recursos en la época de Jeroboam II y qué si se relaciona con la evidencia epigráfica que describe los carros de guerra de los reyes desde la dinastía omrida, y con los tributos reflejados en los *óstraka* de Samaria que fluían hacia la casa real como vino añejo y aceite fino. La verticalización social funcionaba para la corte de Samaria y de ahí a los dependientes en las explotaciones agrícolas.

También la movilización de recursos humanos mediante reclutamiento voluntario o forzoso debe inferirse como un elemento central. Pocas inferencias se encuentran respecto a la organización del sistema de reclutamiento a partir del análisis de la evidencia bíblica. Los indicios que nos dan las evidencias para reconstruir ese sistema de trabajo implementado por la dinastía es que, frente al plan de obras que la evidencia arqueológica ha descubierto en Samaria (asignado al Período Constructivo I de la estratigrafía del sitio) por Tappy (2015) y en Jezreel (conocido como período de amurallado omrida) por Franklin (2008a.) que son las ciudades fundadas por Omrí, elevadas en pocos años con movimientos de tierra de un caudal de material considerable para construir los terraplenes y los muros de casamatas; no podemos negar la existencia de al menos una organización centralizada dedicada al proyecto. Por ello es que consideramos que los proyectos de construcción requirieron de elementos básicos como:

1. Conocimiento de medidas de longitud para trazado de los edificios y amurallados. El codo era la medida tradicional equivalente a 0,45 cm, nombrada en pasajes de 1 Reyes 1-6 y 16-20.

1. Personal: funcionarios o encargados del proyecto y trabajadores como mano de obra directa y artesanos para algunas ornamentaciones específicas halladas como las volutas y piedras talladas. Se relaciona esto con las marcas de albañil identificadas en algunas piedras. Se puede relacionar con las menciones en 1 Reyes 6:7 y 1 Reyes 7:9-12.
2. Barracones o espacios domésticos para la vivienda del personal durante la obra en construcción.
3. Control sobre el trabajo y consecuencias punitivas por incumplimiento o huida. Puede vincularse con la mención al trabajo obligatorio que aparece descrito en la línea 25 de la estela de Mesha sobre la construcción de los fosos en Qeribo por prisioneros de Israel.
4. Control sobre los materiales que trasladaban a los sitios y rampas de acceso para ascenderlos en el caso de Samaria y de Jezreel.

En este punto, la evidencia bíblica traspola la época con el relato de otro personaje de la escena política mítica como Salomón, fuertemente cuestionado y del que no se ha encontrado evidencia extrabíblica hasta el momento, estos párrafos se ubican en 1 Reyes 5:27-32:

“Hizo el rey Salomón una leva en todo Israel; la leva fue de treinta mil hombres. Los envió al Líbano, diez mil cada mes, por turnos: un mes estaban en el Líbano y dos meses en sus casas. Adoram estaba al frente de la leva. Tenía además Salomón setenta mil porteadores y ochenta mil canteros en el monte, aparte los capataces de los prefectos puestos por Salomón al frente de los trabajos, tres mil trescientos que mandaban a la gente empleada en los trabajos.”

En 1 Reyes 9:15-20:

“Esto es lo referente a la prestación personal que el rey Salomón estableció para construir la casa de Yavé y su propia casa, el Millo y la muralla de Jerusalén, Jasor, Meguido y Guezer (pues Faraón rey de Egipto había subido y se había apoderado de Guezer, la incendió y mató a los cananeos que habitaban en la ciudad, y se la dio en dote a su hija, la mujer de Salomón, y Salomón reconstruyó Guezer) Bet- Jo`ron de abajo, Baalat y Tamar en el desierto del país, todas las ciudades de aprovisionamiento que tenía Salomón, las ciudades de los carros y las ciudades para los caballos, y todo cuanto Salomón quiso edificar en Jerusalén, en el Líbano y en toda la tierra de su dominio.”

Y en 1 Reyes 11:28:

“Este Jeroboam era hombre de valía. Salomón vio como este joven hacía su trabajo y le puso al frente de toda la leva de la casa de José.”

Las levas se vincularon con la asistencia al ejército pero aquí incluyen un vínculo con las construcciones que revela parte de la existencia de una organización referida a las prestaciones personales de los habitantes de Israel. Las evidencias extrabíblicas nos indican, desde el contexto regional, quiénes eran trabajadores del Estado: el personal adscrito al palacio o destinado a actividades bajo control real como la explotación de minas, agricultura en tierras del rey, proyectos constructivos.¹⁵¹ El modo de incorporación era la conquista o bien la evasión de tributos, robo o préstamos incumplidos y, por último, la reproducción natural de los esclavos. Dentro de la evidencia bíblica, los esclavos del Estado serían sólo presentados una vez en 1 Reyes 21, los cananeos dependientes de Salomón.

La referencia al trabajo forzado para un rey sólo aparece en la evidencia bíblica en 1 Reyes 5:23 vinculada con las obras de Salomón,

¹⁵¹ Los análisis comparativos de fuentes mesopotámicas, egipcias e hititas respecto a la temática del trabajo para el rey posibilita incluir esas variables, véase entre los primeros trabajos sobre el tema Mendelsohn (1932) y Hoffner (2003: 106-7).

sobre las que no hay evidencias arqueológicas. Sin embargo, sí tenemos evidencias de actividades constructivas que se concretaron durante la época de Omrí, por la evidencia arqueológica y la datación presentada en esta investigación sobre la construcción de Samaria, el amurallado de Jezreel, el estrato V de Megido, y de Jeroboam II en el caso de Dan entre las principales.

Si bien las condiciones económicas y sociales variaron en las distintas etapas de la historia hebrea, el trabajo forzoso fue una categoría identificable en las evidencias extrabíblicas de la región y, por tanto, en la evidencia bíblica presentada debemos tenerlo en cuenta, ya que se encuentran por fuera del relato teológico central, objetivo del texto. Al integrar esas evidencias, observamos que la sociedad hebrea conservaría la misma concepción que su entorno respecto de las prestaciones de trabajo, en tanto el trabajador siempre depende de otro, aunque sea difícil de identificar el tipo de dependencia y el estatus social del dependiente¹⁵² y de dónde provenía.

A fin de cuentas discutimos la función y los términos vinculados con la fuerza de trabajo en Israel, con una evidencia bíblica que no podrá aclararse nunca en su totalidad y seguirá desvelando a los exégetas y estudiosos, pero que atestigua su existencia, a partir de nombres específicos para tales tareas y de su necesidad para la concreción de las obras que atestiguan los registros arqueológicos.

2 Evidencia Arqueológica

¹⁵² Véase Chirichigno (1993: 113), que analiza las leyes de manumisión de esclavos en los códigos de leyes hebreos.

En cuanto a las evidencias arqueológicas se presenta en este trabajo a modo de ejemplo los registros publicados de Dan la principal derrota que tiene Jehú durante los diecisiete años de reinado (controversia Biran-Arie,2008) Las variables van configurando un escenario arquitectónico-urbano que sugiere una continuidad en las prácticas estatales iniciadas por Omrí y continuadas por Jeroboam II, pero irrumpen destrucciones y abandonos discutidos hoy en la historiografía. ¿Puede la arqueología dar respuestas a esta cuestión?

Consideramos que los proyectos de construcción de los edificios descritos técnicamente en los registros requirieron de elementos básicos como los que mencionamos en el punto anterior.

La ciudad de Dan, en el norte, en el curso alto del río Jordán es un sitio clave para la dinastía analizada en este trabajo. El sitio fue considerado, desde los tiempos de la arqueología bíblica, un lugar de culto.¹⁵³ Las excavaciones comenzaron en 1966 y se extendieron hasta 2003 en Tell Qadi, en el valle de Hula, dirigidas por A. Biran. A esto ha de sumarse el hallazgo de una evidencia epigráfica importante en 1993-1994, la llamada estela de Dan.¹⁵⁴

El área T presenta un espacio asociado a lugar de culto dentro del sitio, el hallazgo de este altar de piedra en 1974 fue interpretado por Biran como un santuario abierto, tomando la palabra hebrea *Bamah* (lugar alto donde se realizaban ritos u ofrendas). Esta estructura ha sido datada

¹⁵³ Véase Davis (2013: 17-66). Esta reciente publicación es una tesis doctoral que combina datos arqueológicos, textuales y el modelo teórico de Lefebvre sobre la práctica espacial, la representación del espacio y los espacios de representación.

¹⁵⁴ La estela de Tell el-Qadi hallada en 1994 generó una controversia importante, véase Lemaire 1994: 31-37; Biran y Naveh 1995: 1-18 y Kitchen 1997: 30-44. Una reflexión crítica sobre el aporte de los textos puede encontrarse en Hoffmeier 2002: 21-54.

en la época de Jeroboam I (X-IX a.C. según la evidencia cerámica). Este podio medía unos veinte metros de lado y estaba construido con sillares revestidos, el precinto en total mide 60 x 45 m, en sus alrededores hay habitaciones y áreas abiertas.

Al sur de la estructura se halla otro espacio de 28 x 17 m con un edificio central. Al norte de ese complejo se hallaron tres almacenes, en uno de ellos los hallazgos fueron jarras con líneas rojas y negras, *pithoi* y un ánfora con capacidad para 300 litros decorada con una serpiente, con los fragmentos se reconstruyeron 40 vasijas de tamaño medio.¹⁵⁵

En el estrato III, atribuido a la época de Ajab (*Bamah B*), la estructura del *Bamah* aumenta su tamaño, con una altura de 3 m que impedía la vista del patio central¹⁵⁶ y un piso amarillo donde se halló cerámica. Fue datado hacia 860-850 a.C. (según Biran el santuario habría sido restaurado por Ajab). También se excavó, 115 m al sudoeste del *Bamah*, una habitación de 7,25 x 4 m con paredes de 80 cm de ancho, que contenía una construcción de forma cuadrangular de 1,03 x 1,03 m y 27 cm de alto, formada por cinco bloques de piedra con restos de cenizas en la superficie. Los hallazgos de un cuenco de bronce (de 16 cm de diámetro y 5 cm de profundidad, con decoración interior que conservaba una hoja de loto) y de dos palas de hierros en las cercanías de la estructura, así como el de una jarra que contenía cenizas de huesos, persuadió a Biran de que se trataba de un altar. A fines de la temporada de 1986 se encontraron otros dos altares, que mostraban signos de fuego.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Véase Biran 1994: 169-70.

¹⁵⁶ Véase Biran 1994: 189. Cita el texto bíblico de 1 Samuel 9:12-14,19.

¹⁵⁷ Véase Zevit 2001:310-11, los altares son designados en el texto bíblico con el término *mizbeah*, se refiere a una manufactura de base sólida o artefacto sobre el cual se quema algo para ser presentado a la divinidad.

La Estela de Dan¹⁵⁸ fue hallada durante las excavaciones en el sitio de Dan en el año 1993, el primer fragmento y, en 1994, otros dos fragmentos¹⁵⁹.

Las interpretaciones sobre su significado han generado un debate reciente en los años siguientes a su descubrimiento:

-Para Kottsieper,¹⁶⁰ a la muerte de Hadad, su sucesor, Hadadezer, renueva el tratado con Jorán, quien después se convierte en rey de Israel. Luego de la muerte de Hadadezer, Jorán invade la región sureste del territorio arameo y Jazael se convierte en rey de Damasco y repele el ataque. Mientras que Jehú, apoyado por grupos religiosos opositores a la dinastía y, en contacto con Jazael, mata a Joran y a Ocozías de Judá y se convierte en rey de Israel. Luego la alianza entre Jehú y Jazael se rompe y comienza una campaña contra Israel que le lleva a conquistar Dan y a erigir la estela allí.

- Suriano realiza un análisis más literario de la estela, afirma que es posible que el padre de Jazael fuera un importante líder de una tribu aramea en la época de Hadadezer. La utilización de una terminología patrimonial era propaganda en su cultura, afirma Suriano. En cuanto a la ascensión de Jazael, el uso de oráculos divinos son rasgos que aparecen en las dinastías reales. La frase "*Hadad me hizo rey*" valida la elección divina. Según Suriano, en la estela podrían ser los jefes de las tribus arameas. El autor destaca que, al estar dañada de la línea 5 a la 8, se contarían al menos 17 reyes, reconocidos con el término *mlk*. El *Sitz im Leben* de la estela es el posicionamiento del heredero.¹⁶¹

¹⁵⁸ Véase Biran y Naveh 1995 1-18 y Kitchen 1997: 30-44. Se encuentra actualmente en exposición en el Museo de Israel, en Jerusalén.

¹⁵⁹ Véase la traducción en español en Magneres 2018:100.

¹⁶⁰ Véase Kottsieper (2007: 129-130).

¹⁶¹ Véase Suriano 2007: 175.

- Na'aman sostiene que, entre las implicancias de la estela, el punto más controvertido ha sido el conflicto entre Jazael, que se atribuye la muerte de Jorán de Israel y de Ocozías de Judá ("beth David" en la estela) y la historia bíblica de 2 Reyes 9-10 según la cual Jehú asesinó a ambos reyes cerca de la ciudad de Jezreel. Schniedewind y Halpern sostienen esta última postura, esto es, que Jehú sería el autor de las muertes pero actuando como aliado de Jazael, el que más tarde se atribuye el acto.¹⁶² Esta postura es descartada por Na'aman que también afirma la falta de evidencia respecto a que Jehú fuera vasallo de Jazael ya que, ante la campaña de Salmanasar al oeste, entre 841-838 a.C., Israel y Damasco intentan políticas diferentes. Jazael conquista Israel y lo pone bajo su dominio. La crónica judaíta nos dice que Jorán muere en Ramot-Gilead y que Ocozías escapa de la batalla y es atrapado camino a Megido. Estas posturas respecto a la interpretación de las líneas de la estela no han sido resueltas

3 Los Ostraca de Samaria

Se denominan *ostraca* (singular *óstrakon*, en griego) a fragmentos de cerámica con inscripciones. En las excavaciones en Samaria de 1910, dirigidas por Reisner, se hallaron 102 en total, de los que 63 resultaron legibles. Son relevantes para reconstruir a partir de nombres personales parte del sistema administrativo y la división de clanes y la articulación con la capital Samaria. Los nombres en los ostraca son Shemida, Helek, Hoglah, Abiezer, Asriel, Noah y Siquem, todos aparecen mencionados

¹⁶² Véase Schniedewind 1996: 84-85 y Halpern 1996: 47. Su hipótesis se basa en una inscripción temprana de Salmanasar III que describe un evento similar en la región de Balih, en el Éufrates medio. Se relata el asesinato de un rey llamado Giammu a manos de los nobles de la ciudad, quienes apoyan el dominio asirio en la región, mientras este rey se rebela ante el poder asirio y luego el rey asirio se atribuye su deceso.

como clanes en distintos libros del texto bíblico,¹⁶³ que se ubicaban en un radio de no más de 20 km de la capital Samaria. También aparecen nombres propios como Ahima, Ahinoam, Samaryaw y Gaddiyaw, sus hijos Helez y Adonyaw y Asa.

Su datación ha sido discutida y hay diferentes alternativas, basadas en la paleografía y la evidencia cerámica, así como en varios numerales que aparecen en las inscripciones y son interpretados como 15 o 17 y que por ello deberían ser atribuidos a reyes que reinaron por al menos quince o diecisiete años. Reisner los dató inicialmente para el reinado de Ajab (871-852 a.C.); luego otros investigadores han sugerido que pertenecieron al reino de Joás (ca. 800-785 a.C.) y de su hijo Jeroboam II (ca. 788-747 a.C.).¹⁶⁴ Han sido divididos en dos grupos de acuerdo con la información que presentan, si bien fueron hallados todos juntos:

1. Grupo 1: Repite los años 9 y 10 de reinado como el que se realizó el envío, de qué clan provenía, hacia quién iba y en qué consistía el envío.
2. Grupo 2: Repite los años 15 o 17 de reinado, el clan que lo envía, a quien se dirige, el nombre de otra persona, el nombre del poblado dentro del distrito.

Existen tres interpretaciones respecto a la función que cumplían los ostraca:

¹⁶³ Véase Niemann (2008: 249-254), quien realiza una clasificación en doce tipos de relaciones entre los que envían y los que reciben, considerando nombres, familias o localidades.

¹⁶⁴ Véase Hogue (2023 :546), Lemaire (1977: 39-43) y Aharoni (1979: 356). Yadin, por otro lado, interpretó el signo como una representación del numeral 9 y atribuyó el óstraca a los tiempos de Menahem, quien reinó diez años. En el noveno año de su reinado (738 a.C.), Menahem pagó tributo a Pul, rey de Asiria (2 Re 15:19-20), y para este propósito impuso un impuesto especial en estas materias en el noveno y décimo año de su reinado.

- Estos documentos revelarían la existencia de oficiales del rey y servidores que viven en la capital y comen de la “mesa del rey” (véase 2 Samuel 9:10.13; y 1 Reyes 5:7) y son sus favoritos (véase Samuel 8:14). Las fórmulas corresponden al uso administrativo conocido por otros textos. Son frecuentes los nombres personales con terminación en –yaw (típica del norte; en el sur es –yahu o –yah), que es una abreviación de “Yahwe”. Casi la mayoría de los nombres de lugar pueden ser identificados o localizados actualmente y pertenecen sobre todo al territorio de Samaria donde se identificó a la tribu de Manasés; en base a estos ostraca se puede también conocer relativamente bien la distribución de los clanes de esa tribu.
- Las personas nombradas serían propietarios de tierras u oficiales que habían recibido tierras del rey y por ello enviaban un tributo a Samaria.
- Las personas nombradas eran nobles que recibían de sus tierras bienes para su consumo durante su estadía en la corte en Samaria. Destaca el carácter de los envíos: dos fórmulas repetidas frecuentemente en las ostraca son: “*En el año 10. Para Samaryaw de Be'er-yam, una jarra de vino añejo*” y “*En el año 10. De Jaserot a Gaddiyaw: una jarra de aceite fino*”. Estas inscripciones fueron generalmente interpretadas como un significado de que un envío fue despachado desde una determinada localidad (Yasit y Haserot, por ejemplo) a la corte real para las personas nombradas como Ahinoam y Gaddiyau, por ejemplo.

En un reciente análisis, Niemann (2008:48) propone que los ostraca sólo revelan la interacción entre clanes familiares, élites regionales, y la

residencial real de Samaria. Las razones de su argumentación son que los ostraca no provienen de todo el territorio de Israel, ni nombres de oficiales identificables como tales o del mismo rey como receptores del tributo, ni son regulares anualmente.¹⁶⁵

Hay un punto a destacar de los ostraca, en relación con el hecho de que reflejan un circuito en torno a la capital Samaria, que puede entroncarse con el crecimiento económico en el norte y con instrumentos regulares de control de recaudación de tributos y recursos, o bien tributos sobre tierras que eran destinados a oficiales reales. Develar esto último sólo con el análisis de los 63 ostraca no es posible, pero puede pensarse que se hallaron unos pocos y que representan una muestra quizás de la existencia de un archivo dentro del palacio cuya registración estaba relacionada con los recursos centralizados hacia la capital.

4 Las Inscripciones de Kuntillet Ajrud

El sitio de Kuntillet Ajrud fue excavado en 1976 por el Meshel.¹⁶⁶ Se encuentra en el noroeste del desierto de Sinaí. Es un espacio aislado que pudo ser un fuerte, un lugar de paso, un centro de culto, la construcción es de 25 x 15 m. Su importancia radica en los hallazgos de 2 *pithoi* con inscripciones y grafitis en trozos de cerámica de estilo siro-fenicio. Aún hay fuertes debates en torno a los filólogos por el significado de las inscripciones con alusiones teofóricas. La inscripción del *pithoi* A dice: "Yavé de Samaria" y "Yavé de Teman" (del sur) y en otra parte dice "a Yavé y su Asherá". Ha generado debate entre los investigadores el sentido de las frases así como el carácter cúltico del sitio, que se

¹⁶⁵ Su posición se relaciona con la postura que sostiene respecto a que Samaria fue un reino tribal ya presentada en Niemann (1993 y 2007).

¹⁶⁶ Véase Meshel (1992: 103-109, 2012). Realizó tres temporadas cortas de excavaciones, el significado de los hallazgos fueron destacados como aporte a la historia de los aspectos religiosos de los primeros tiempos del yavismo.

encuentra aislado en el desierto de Sinaí de las rutas caravaneras (a unos 15 km) que unían la costa sur con el golfo de Aqaba y la ruta de Darb el-Ghazza. Como estación de paso el sitio presenta numerosas inscripciones y dibujos de animales y hombres, Na'aman considera posible la existencia de un árbol grande en el lugar que le daría un motivo a esta construcción, y a la permanencia momentánea en el lugar¹⁶⁷ por motivos religiosos. Así también Meshel en 2012 descubrió una inscripción en el cuello de una vasija reutilizada que describe la pertenencia del envase sin embargo se desconoce la época de la inscripción.

La importancia de la inscripción radica en que nombra a la capital Samaria y la presencia de Samaria en ese lugar alejado del desierto.

5 A Modo de Balance Provisional:

La dinastía de Jehú representa una continuidad con la dinastía omrida no es un cambio político conflictivo, como ha sido asumido por los relatos bíblicos. Ha sido una dinastía poco atendida por la historiografía por las mismas razones que la omrida, no representan reyes yavistas donde la cohesión religiosa tuviera un papel relevante. El rey Jeroboam II durante su reinado de 40 años intentó mantener el poderío omrida y su capacidad expansiva. Las evidencias bíblicas describen la verticalización del poder del rey, las prestaciones personales en el ejército y en las construcciones un orden de trabajo estable, y en la sociedad urbana en especial la samaritana se complementa con la evidencia epigráfica de los ostracones del siglo VIII a.e.c. encontrados en Samaria y en Kuntillet Ajrud. En cuanto a la evidencia arqueológica numerosos proyectos en curso podrán o no arrojar información nueva para la época de Jeroboam II. La historia de Israel para este período, está delineando

¹⁶⁷ Véase Na'aman (2011: 318).

contornos más precisos, en el marco del proyecto que integramos en este dossier habrá novedades en donde la premisa como historiadora es integrar las evidencias.

Bibliografía

Aharoni, Y. *The Land of the Bible. A historical Geography*, Philadelphia, Westminster Press, 1979[1962].

Biran, A. *Biblical Dan*. Jerusalem, Israel Exploration Society/ Hebrew Union College, 1994.

Biran, A. y Naveh, J. "The Tel Dan Inscription: a New Fragment." *Israel Exploration Journal* 45, 1995: 1-18.

Bolen, T. *The Reign of Jeroboam II: A Historical and Archaeological Interpretation* 2002

Bolen, T. *The Aramean oppression of Israel in the reign of Jehú* 2013 (Phd. Inédita)

Chirichigno, G.C. "Debt – Slavery in Israel and the Ancient Near East". *Journal for the Study of the Old Testament*. Supplement Series 141, Sheffield, 1993.

Davis, A. *Tel Dan in its Northern Cultic Context*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013.

De Vaux, R. "Les fouilles à Tell el- Far 'ah, rapport préliminaire sur les 7°, 8°, 9° campagnes, 1958-1960." *Revue Biblique* 68, 1961: 557-592.

García Bachmann, M. L. *Women at Work in the Deuteronomistic History*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

Hasegawa, Suichi Christoph Levin, Karen Radner (Eds.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* Berlin, Boston: De Gruyter, 2018

Hoffner, H.A. "Hittite- Israelite Cultural Parallels" En Hallo, W. y Lawson Younger, K. (eds.) *The Context of Scripture: Archival documents from the biblical world* (Vol. 3). Leiden: Brill, 2002: 29 -34.

Keimer, K. y Pierce, George *The Ancient Israelite Word*, New York: Routledge, 2023.

Kleiman, A *A North Israelite Royal Administrative. System and its Impact in Late-Monarchic Judah en Hebrew Bible and Ancient Israel*, 3 vol.6, 2017, pág. 354-371.

Kletter, R. "Can a Proto- Israelite Please Stand up? Notes on the Ethnicity of Iron Age Israel and Judah". En Mazar, A. y Miroshedji, P. (Eds) *I will speak the Riddles of Ancient times*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2006:582-586.

Kletter R. y Solimani G. "Archaeology and professional ethical codes in Israel in the Mid 80s: the case of the Association of Archaeologists in Israel and its code of ethics". *The journal of Hebrew Scriptures* 10. Art. 32, 2010: 1- 44

Kletter, R. "Archaeology in Israel, 1948- 1973: selected documents". En Pfoh, E. y Whitlam, K.W (Eds.) *The Politics of Israel's Past: The Bible, Archaeology and Nation Building*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013: 136-51.

Kletter, R. "Water from a Rock: Archaeology, Ideology, and the Bible". *Scandinavian Journal of the Old Testament* 30, 2016: 161-184.

Kottsieper, I. "The Tel Dan Inscription and the Political Relations between Aram Damascus and Israel in the First Half of the First Millennium BCE". En Grabbe, L.L. (ed) *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*. New York, T & T Clark, 2007: 104- 134.

Finkelstein, I. Between Jeroboam and Jeroboam: Israelite Identity Formation en Research on Israel and Aram. Autonomy, Independence and Related Issues. Proceedings of the First Annual RIAB Center Conference, Leipzig, June 2016, ed. A. Berlejung y A. Maier, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019, págs. 139-145.

Franklin, N. "Masons' marks from the 9th century BCE Northern Kingdom of Israel: evidence of the nascent Carian alphabet? *Kadmos* 40, 2001 : 107-11

Franklin, N. "Samaria: from the Bedrock to the Omride Palace". *Levant* 36, 2004: 189-202.

Franklin, N. "Correlation and Chronology: Samaria and Megiddo Redux.". En Levy, T. E. y Higham, T. (eds.) *The Bible and Radiocarbon Dating Archeology, Text and Science*. London: Equinox, 2005a: 310-322.

Franklin, N. *State Formation in the Northern Kingdom of Israel. Some Tangible Symbols of Statehood*. Tel Aviv University, 2005b.

Franklin, N. "Jezreel: Before and after Jezebel". En Grabbe, L. (Ed). *Israel in transition: from Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250-850 BCE), Volume I: The Archaeology*. New York, T & T Clark, 2008a: 15- 53.

Franklin, N. "Trademarks of the Omride builders?" En Fantalkin, A. y Yasur-Landau, A. (Eds.) *Bene Israel: Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron Ages in Honour of Israel Finkelstein: Culture and History of the Ancient Near East* 31. Leiden and Boston: Brill, 2008b: 45-54.

Franklin, N. "From Megiddo to Tamasos and back: putting the "Proto-Ionic capital" in its place". En Finkelstein, I. y Na'aman, N. (eds.) *The Fire Signals of Lachish: Studies in the Archaeology and History of Israel in the*

Late Bronze Age, Iron Age, and Persian Period in Honor of David Ussishkin. Winona Lake, Eisenbrauns, 2011: 129-40.

Franklin, Norma Volutes Stones: united by a common motif not by a common function en Kleiman, A A North Israelite Royal Administrative. System and its Impact in Late-Monarchic Judah en Hebrew Bible and Ancient Israel, 3 vol.6, 2017, pág. 354-371.

Frick, F.S. *The Formation of the State in Ancient Israel. A Survey of Models and Theories.* Sheffield, JSOT Press, 1985.

Magneres, M. a. Jezabel de Israel frente al espejo de la Historia: cuestiones socio-jurídicas a mediados del siglo IX a. C en Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural. Vol. 17 (2018) pág. 1-28.

Magneres, M. b. La dinastía omrita en el sur de Levante (c.883-841 a.C.): estrategias estatales frente a la ideología hebrea tradicional tangibles en las evidencias arqueológicas y epigráficas del siglo IX a. C. en Sociedades antiguas del Creciente Fértil. Poder, ideología y violencia. Coord. R. Rodriguez, ed. Utopías, Ushuaia, 2018,pág. 73-110.

Magneres, M. La dinastía norteña de Omrí y la ruptura con el pasado hebreo (ca.883-841 a.C) , Azul, editorial Azul,2021.

Mendelsohn, I."Samuel Denunciation of the Kingship in the light of the Akkadian documents from Ugarit" *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 143, 1956:17-22.

Meshel, Zeev Kuntillet Ajrud (Hormat Teman) an Iron Age II Religious site on the Judah-Sinai border. Jerusalem: Israel Exploration Society,2012.

Nakanose, S. Dietrich, L.J (orgs.) Uma historia de Israel.Lectura crítica da Bíblia e arqueologia, ed. Paulus, Sao Paulo, 2022.

Lawson Younger Jr. K. Neo Assyrian and Israelite History in the Ninth Century: The role of Shalmaneser III em H.G.M. Williamson ed., "Understanding the History of Ancient Israel" Oxford, Oxford University Press, 2007,pág.243-279.

Rómer, T. From deuteronomistic History to Neebim and Torah en Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew Bible and the Greek Bible, ed. I. Himbaza, Academic Press Fribourg, Gottingen, 2015, págs.. 1-18.

Rómer, T. The concepts of Counter-History and Mnemohistory applied to biblical sciences en A scripture as social discourse. Social-scientific Perspectives on Early Jewish and Cristian Writings, ed. Keady, J., Klutz, T. y Strine, C. A. , t &t, Londres, 2018,págs. 37-50.

Said, E. *Orientalismo*. Madrid: Ed. Libertarias, 1990.

Said, E. *La pluma y la espada: conversaciones con David Barsamian*. México: Siglo XXI, 2001.

Sandhaus, D. "Hazor in the Ninth and Eight Centuries BCE: from Omri to the Assyrian Destruction" en *Near Eastern Archaeology* 76, 2013:110-117.

Sapir- Hen, L y Ben-Yosef, E. "The socioeconomic status of Iron Age metalworkers: animal economy in the "Slaves" Hill, Timna, Israel". *Antiquity* 88, 2014: 775 – 790.

Schniedewind, W.M. "Tel Dan Stele." *Israel Exploration Journal*. 1995, 45: 59.

Schniedewind, M. "The Tel Dan Stele: New Light on Aramaic and Jehu's Revolt." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1996, 302: 82-86.

Sergi, O. y Kleiman, A. The Kingdom of Geshur and the Expansion of Aram-Damascus into Northern Jorday Valley: Archaeological and Historical

Perspectives en Bulletin of American Schools of Oriental Research 379
(2018) pág.1-18.

Suriano, M. "The Apology of Hazael: a literary and historical analysis of the
Tel Dan Inscription." *Journal of the Near East Studies* (vol. 66.) 2007, 3.

FORMAS EXTREMAS DE DOMINACIÓN: LA INJUSTICIA. EL TRABAJO, LA VIRTUD Y LA JUSTICIA COMO FORMAS DE RESISTENCIA EN HESÍODO

EXTREME FORMS OF DOMINATION: INJUSTICE. WORK, VIRTUE, AND JUSTICE AS FORMS OF RESISTANCE IN THE WORKS OF HESIOD

María Cecilia Colombani¹⁶⁸

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumen: El presente artículo se propone relevar las consecuencias político-antropológicas que implica el ejercicio de la injusticia como forma de gobierno. Se trata de pensar en qué medida la soberanía de la injusticia no solo impacta políticamente, sino también en la esfera humana y en la consolidación del orden cósmico.

Palabras clave: Virtud. Trabajo. Hesíodo. Política. Resistencia.

Abstract: This article aims to highlight the political-anthropological consequences of the exercise of injustice as a form of government. It is about thinking to what extent the sovereignty of injustice not only impacts politically, but also in the human sphere and in the consolidation of the cosmic order.

Keywords: Virtue. Work. Hesiod. Politics. Resistance.

Introducción

El presente artículo se propone relevar las consecuencias político-antropológicas que implica el ejercicio de la injusticia como forma de gobierno. Se trata de pensar en qué medida la soberanía de la injusticia

¹⁶⁸ Dra en Filosofía. Universidad Nacional de Mar del Plata. Universidad de Morón. <https://orcid.org/0000-0002-6215-0499>. ceciliacolombani@hotmail.com.

no solo impacta políticamente, sino también en la esfera humana y en la consolidación del orden cósmico.

El trabajo estará articulado en tres momentos relacionados entre sí. En un primer momento, nos referiremos al rey bueno dentro de la narrativa mítica, considerando al *mythos* como un *logos* explicativo, esto es, como un modo de concebir el mundo y las relaciones que se juegan en él.

En un segundo momento, daremos cuenta de las características de los reyes devoradores de dones, los *dorophagoi*, quienes tensionan, con su práctica política, la administración de justicia del rey bueno.

En tercer lugar, intentaremos mostrar cómo la denuncia que Hesíodo efectúa en relación con su hermano y los *dorophagoi* se inscribe en un proyecto más amplio que supone sentar las bases de la justicia y del trabajo como condiciones de posibilidad de un mundo habitable. Se trata de un proyecto didáctico que se inscribe en la solidaridad entre la justicia, la virtud y el trabajo como aquello que instituye los cimientos de una sociedad más equitativa.

La Imagen del Rey Bueno. Nereo y el Relato de la Justicia

La figura del rey bueno, descendiente de Zeus, en la línea interpretativa del linaje diurno, es el primer eslabón de una larga cadena de figuras de signo positivo que la genealogía devuelve en su trazo narrativo.

Hesíodo lo presenta en *Teogonía*, asociando sus rasgos identitarios a la función política de las *Mousas*, a quienes debe su presencia:

Al que honran las hijas del poderoso Zeus y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a este le derraman [las Musas] sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea (HESÍODO. *Teogonía* vv. 80-88).

Revisemos sus rasgos identitarios para corroborar la asociación entre sus marcas y el ejercicio político. El rey es el hombre de la palabra justa y bondadosa, devenida en palabra sabia, “pues aquí radica que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasión y complacientes palabras” (HESÍODO. *Teogonía* vv. 88-91). Es por esto, por este don sagrado, otorgado por las Bienhabladas hijas de Zeus, que el rey merece el mayor de los respetos, como signo de por su autoridad y soberanía. La prudencia se enseñoera en su figura y hace de la comunidad un *tópos* transido por las sentencias rectas. Por eso, “cuando se dirige al tribunal, como a un dios le propician con dulce respeto y él brilla en medio del vulgo. ¡Tan sagrado es el don de las Musas para los hombres [...]!” (HESÍODO. *Teogonía* vv. 91-94). Desde este lugar de privilegio, y con esas relaciones íntimas con la *arkhe* y las *Mousai*, el rey de justicia es un maestro de *aletheia* que abre el campo de la *Dike* y, por lo tanto, el fundamento de todo orden social. Es la figura que la leyenda perpetúa en el rey Minos y que tiene su antecedente mítico en Nereo, el Anciano del Mar, que Hesíodo presenta tempranamente en su genealogía.

Algunos adjetivos representan el plexo de predicaciones que un maestro de *aletheia* debe poseer (DETIENNE, 1986, pp. 39-58). Un maestro de verdad es un sujeto privilegiado que cumple una función socio-religiosa y es capaz de transmitir la *aletheia*, en tanto lo de-velado y des-oculto. Pensemos en los singulares adjetivos con que Hesíodo enumera a los descendientes de Ponto y ubica a Nereo en primer lugar, territorializándolo en un linaje de valencia positiva:

El Ponto engendró al sincero [Apseudes] y veraz [*alethes*] Nereo, el mayor de sus hijos. Además, le llaman Viejo, porque, infalible [Nemertes] y benévolo [épios], no se le ocultan las leyes divinas, sino que conoce justos y sabios designios (HESÍODO. *Teogonía* vv. 233-236).

Son estos los cuatro adjetivos que configuran el campo de la eficacia adivinatoria, ya que la Justicia, como valor supremo, obedece a procederes mánticos.

Recordemos la tensión entre *aletheia* y *lethe* para comprender el sentido profundo de esta calificación. El rey de-vela la Justicia evitando el olvido y el silencio, términos asociados a *lethe*. A partir de allí, es el hombre de las justas sentencias.

Por su parte, *Apseudes* alude a lo verídico, que no engaña, a la ausencia de falta o de falla, entendiendo el engaño como una forma de

silencio u olvido. La tensión, repetimos, se juega entre memoria y olvido. La memoria descubre el velo de aquello que no todos pueden ver, y el olvido, como una falta, lo oculta. El rey es un sujeto privilegiado debido a este don de videncia que le permite ver más allá de lo que los simples mortales pueden ver (COLOMBANI, 2006).

Como contrapartida, *Pseudes* no corresponde exactamente a mentiroso, sino más bien al que engaña y, en tal sentido, comete una falta. La dialéctica que se opera no obedece a los parámetros del pensamiento lógico racional, en la que la díada de oposición se da entre lo verdadero y lo falso. Estamos en el marco de una lógica de la ambigüedad cuya tensión hay que pensarla entre lo que se oculta o silencio y aquello que se des-oculta, lo que engaña y lo que no. El rey de justicia es capaz de des-ocultar la *Dike* y, con ello la trae a la presencia y a la luz.

En el otro extremo el engaño es, en tal sentido, la peor forma del olvido pues impide que la Justicia brille entre el vulgo. Siguiendo esta lógica, que atraviesa el universo mítico, una palabra *pseudes* es una palabra ineficaz, vana; es el enclave de las *epe akrata*, de las palabras sin realización.

El epíteto *Apseudes* es habitual para calificar al personaje que, como Nereo, el Anciano del Mar, no persigue el engaño, del mismo modo que el adivino en la palabra oracular o el poeta de registro hesiódico cuando pronuncia la palabra mágico-religiosa.

Nereo es verdadero, en tanto su acción de-vela, des-cubre y realiza, inscribiéndose en el campo léxico del verbo *kraino*, realizar acabadamente. Es *apseudes*, aleja la sombra del engaño, de lo aparente, de aquello que usurpa el lugar de lo verdadero; conjura el peligro de la injusticia, como doblete del engaño.

Nereo es por excelencia el rey verídico, que dice cosas verdaderas, y el que jamás olvida la equidad (DETIENNE, 1986, pp. 39-58). Son estas características las que posibilitan un cierto modelo de soberanía y de ejercicio del poder, y se solidarizan con otras huellas identitarias para completar la imagen del rey bueno, núcleo fundacional y arquetípico de muchas tradiciones políticas, en las que el rey encarna la figura de autoridad verdadera, bondadosa y justa.

Nereo es el *presbutatos*, el más venerable, grado supremo de un adjetivo que en su formulación superlativa lo ubica en el lugar más respetado, el territorio del más anciano, donde la ancianidad se conjuga con la *sophía*, la sabiduría como patrimonio. Se trata de una noción de marca positiva, en la que autoridad y sabiduría se identifican con la imagen del rey o, antes bien, del padre de familia, capaz de pronunciar palabras sensatas para el beneficio de su familia, del ejercicio prudente de la decisión adecuada, sostenida desde una figura del que es capaz de conducir.

Tal como advertimos en la cita precedente de *Teogonía*, 234-238, Hesíodo presenta a Nereo como como dulce y bondadoso. El esquema de calificación cierra el escenario de connotación positiva de una figura confiable, respetable, que reúne dos nociones indispensables y complementarias para el ejercicio político: *Peitho* y *pistis*, de capital importancia en los avatares dialécticos que la Grecia clásica conocerá. No hay ejercicio político sin *Peitho* y sin *pistis*.

En efecto, la persuasión y la confianza en sentido positivo, habrán de constituir dos pilares capitales en las figuras políticas y, según nuestro modo de comprender el poder en el mundo antiguo, parecen encontrar en Nereo su antecedente mítico. El juego de epítetos que han calificado a Nereo, el Anciano del mar, lo ubican en la positividad de quien

persuade por verídico e infalible, por la ausencia de falta, que lo territorializa en el campo de *Dike*. Se está hilvanando la solidaridad entre *Dike* y *Aletheia* como caras de una misma moneda. Es esa ausencia de falta y el hecho de que no conozca más que buenos y justos pensamientos, lo que lo hace digno de confianza, incapaz de falta.

No se trata de aquella persuasión vinculada a los artilugios del engaño, que trabaja para que lo aparente pase por real, usurpando así el espacio de legitimidad; persuasión que fuera intensamente criticada por Platón cuando piensa en el mejor conductor para la *pólis*. Se trata de la persuasión que imprime la fuerza de lo justo y lo verdadero.

No hay dudas, pues, de que el par complementario resulta un maridaje insoslayable a la hora de abordar la complejidad del pensamiento mágico-religioso y del ejercicio de la soberanía, ya que dicho par posibilita el ejercicio de la *arkhe*. El término es riquísimo en su campo de significación ya que alude al principio y al fundamento, pero también al mando y poder. Sin persuasión y creencia no hay ejercicio posible de una autoridad, que, además, conoce el principio.

Solo desde el asentimiento que la *pistis* dona, puede desprenderse la función de soberanía, el ejercicio de la autoridad de este rey bueno, capaz de conducir su rebaño porque su palabra y decisión es del orden de la prudencia y la templanza (*sophrosyne*). Ambos campos se cruzan identitariamente en la figura del rey de justicia, ya que, tal como afirma Detienne, la justicia está emparentada con determinadas formas de mántica de tal manera que no es posible diferenciarlas (DETIENNE, 1986, p. 51).

Resulta interesante pensar esta confianza en la palabra sensata desde una perspectiva arqueológica (FOUCAULT, 1964), en la medida en que constituye un primer pliegue o sedimento de un modelo de ejercicio

del poder que abre el campo simbólico de una noción fundamental en marcos políticos posteriores: nos referimos al concepto de *sophrosyne* y su tensión con el *topos* de la *hybris* como posibles escenarios de la acción política.

En síntesis, el rey es el hombre de la palabra justa, sensata, medida y por ello, persuasiva y confiable, y es a él a quien corresponde la palabra que denota autoridad, lo que, de ningún modo implica un registro despótico, sino prudente, de quien posee la sabiduría del padre. Es este marco el que sostiene el marco de la *arkhe* como principio de mando y autoridad.

Los reyes toman, de alguna manera, las marcas identitarias de las *Mousai*, lo cual los territorializa en un linaje positivo, de matriz luminosa y diáfana. Su acción terapéutica se encuadra en el mismo registro benéfico que las hijas del Padre, las deliciosas hijas del Cronión. Por eso de la boca del rey brotan melifluas palabras. Para ello, las *Mousai* han depositado en su lengua una gota de dulce miel.

El rey se comporta como un intérprete de los dioses y con ello permeabiliza los dos planos, el divino y el humano, que requieren de un sujeto excepcional para ponerse en contacto. Nos estamos refiriendo al sistema de creencias que el mito sostiene en el que existen dos razas o dos mundos de distinto registro ontológico, el *topos* de los *Athanatoi*, de los Inmortales, y el territorio de los varones mortales, como marca identitaria y constitutiva (GERNET, 1984).

El poder del rey está también instituido por el reconocimiento de todos los que en él fijan su mirada, haciéndolo brillar en medio del vulgo (HESÍODO. *Teogonía* v. 94). Es este brillo y su consecuente luminosidad lo que confirma la metáfora lumínica propia del linaje diurno. El rey brilla, resplandece y su brillo ilumina la acción política, que, a su vez, se ve

plasmada en sus sentencias rectas, opuestas a las sentencias torcidas, propia de los *dorophagoi*.

El rey aparece como aquel que ostenta el saber y el poder de interpretar la voluntad divina y es lo que nos habilita a pensar en una familiaridad estructural entre los reyes y lo divino, en particular con Zeus.

La función de los reyes se inscribe, de este modo, en un segmento luminoso, de matriz positiva. Desde esta dimensión, cumplen una función terapéutica en la medida en que restauran, con su palabra y su acción, un daño que enferma el orden social. Así aparece un nuevo pliegue en la excavación arqueológica que nos permite intuir una función de cuidado y cura (*epimeleia*), en la que el daño ha causado un malestar.

Interpretar y resolver son los pilares sobre los que se asienta una acción de sesgo político, que puede mantener la *eris* alejada del clima del ágora.

El rey cumple una tarea cosmética. Evocamos el campo léxico del verbo *kosméo*, dar forma, embellecer, ordenar, para pensar cómo, al restituir en el juicio, la alteración que ha sufrido la decisión divina ordena lo que se había desordenado. El peligro es siempre el mismo: el retroceso a un estado de *kháos*, de indefinición.

El clima que ha delineado la función real conserva las características luminosas y positivas de todo aquello que “tocan” las *Mousai* en su acción bienhechora. Las funciones, las palabras y el perfil del rey hablan de la consolidación de un linaje positivo. Al mismo tiempo, ese clima es el que define la contrapartida de lo que constituye el perfil de los *dorophagoi*, inscritos en un linaje tenebroso debido a las consecuencias nefastas que despliegan su conducta.

El Dominio de la Injusticia Como Motor de la Éris

En el presente segmento nos proponemos ubicar en *Trabajos y Días* para visualizar la conducta del hombre injusto y de los reyes devoradores de dones que jaquean las líneas organizativas de un *kosmos* justo.

Hay en Hesíodo una clara definición política ya que creemos que está pensando en un tipo de justicia para su ciudad que no puede prescindir de la justicia en el individuo. He aquí un nuevo sedimento de una posición definida que la Grecia Clásica sostuviera en el maridaje estructural entre la justicia en el individuo y la justicia en la *polis* como *topoi* isomórficos. Por eso la advertencia a Perses, su hermano, con quien mantiene una disputa por la herencia; por eso su denuncia a los *dorophagoi* (HESÍODO. *Trabajos y días* vv. 220-222) pues impiden la consumación del orden justo. En este punto aparece el Hesíodo que anticipa la preocupación clásica del sujeto ético-político, presente, por ejemplo, en el Platón político.

Perses es, como sabemos, el contra-modelo en materia moral por su connivencia con los *dorophagoi*; y el universo de recomendaciones que Hesíodo le dirige es el escenario deseable de la constitución ética; pero, la referencia a los reyes devoradores de regalos nos permite intuir la preocupación política como frente complementario y solidario. Pareciera estar hilvanándose la complementariedad clásica entre hombre y ciudad u hombre y aldea, desdibujándose el límite entre un *tópos* y otro.

Si sumamos a la lectura teogónica esta lectura político-antropológica de *Trabajos y días*, veremos que, en ambos casos, la idea de justicia es la clave tanto de la constitución del varón prudente como de la posibilidad de ordenar una ciudad; en este suelo nos instalamos para proponer un arco de lectura entre Hesíodo y la preocupación

política ulterior, jerarquizando exclusivamente la dimensión de la justicia como la llave de la constitución del sujeto y de la ciudad.

Hesíodo es un testigo lúcido de la coyuntura política de la aldea, plasmada en la letra del mito de las edades. Hesíodo nos informa del nivel de conflicto y disputa que es una práctica de su configuración epocal. Tal como advierte Gallego, analizando el papel de los campesinos en la vida comunitaria de la aldea:

Pero lo anterior no comporta una situación que otorgue cabida plena a los campesinos sino una relación de preeminencia de los nobles en la cual aquéllos se ven obligados a gratificar a éstos mediante regalos, conforme a una lógica recíproca, por el ejercicio de una función de carácter judicial en la que parecen llevar a cabo un arbitraje entre partes en disputa (GALLEGO, 2005, p. 25).

En esta línea, el aldeano observa desde su aldea el poder que desde la ciudad imponen los nobles como un ejercicio externo al modo de comportamiento comunitario. Más allá de esta resonancia política que nos pone en tema, un primer nivel de conflictividad aparece a nivel familiar; es el estamento micro, más celular, de desajuste de la *armonía* e involucra a los mismos hermanos. En efecto, el primer ejemplo se da entre Hesíodo y su propio hermano Perses, a propósito del pleito por la herencia que despliega el poema y que pone en evidencia el rol de los *dorophagoi*, portadores de otro tipo de conflictividad, en el interior de la obra y de la *polis*.

El poeta se refiere al conflicto en los siguientes términos:

Pero ya no te será posible obrar así por segunda vez; [...] Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado mucho más de la cuenta, lisonjeando descaradamente a los reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia. ¡Necios, no saben cuánta más valiosa es la mitad que el todo ni qué gran riqueza se esconde en la malva y el asfódelo! (HESÍODO. *Trabajos y días* vv. 34; 36-42).

El conflicto entre los hermanos abre la presencia de los reyes devoradores de dones, que por la injusticia que cometen, posibilitan el pleito. *Dorophagoi* es el atributo peyorativo de un campesino a un noble que comete injusticia. Hesíodo acusa a su hermano de haber robado. Asociado a esta denuncia, aparece el reproche de lisonjear a los reyes. La conducta de Perses de asistir a los pleitos en el ágora, congraciándose con los reyes, aplaudiendo sus decisiones, quizás tenga que ver con el deseo de un segundo pleito. Sea como fuere, su conducta indeseable se inscribe en el orden de la injusticia y en el marco de la falta de ética. Queremos remarcar que este pleito constituye una de las escasas notas autobiográficas de Hesíodo en su obra.

En este escenario antropológico-político, los *dorophagoi* constituyen, sin duda, otro hito en la espesura de la conflictividad, por su conducta, su codicia, sus torcidos parlamentos, sus decisiones injustas, tendientes a favorecer arbitrariamente a unos en detrimento de otros.

Nuestra preocupación se inscribe en las consecuencias que esto acarrea a la ciudad como macro plano de resonancia. De lo micro a lo macro las consecuencias de la injusticia como elemento de dominación y señoría se hacen sentir indistintamente. Tal como afirma Hesíodo: "El hombre que trama males para otros, trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más a quien lo proyectó" (HESÍODO. *Trabajos y días* vv. 265-266). Los *dorophagoi* aparecen como tejedores de una trama perversa que no es otra que la calamidad para la ciudad. El conflicto está allí en esa trama-plan que se delinea desde la mezquindad y la injusticia, pero que retorna con fuerza sobre sí mismo, tanto en el ámbito privado como en la esfera pública. Quien hace mal, se lo hace a sí mismo. Es en este punto donde creemos reconocer un claro antecedente de la constitución ético-política presente en el horizonte clásico en la que

la justicia de la *polis* depende de la justicia en del individuo; es tan estrecha la ligazón entre ambos estamentos que no hay justicia en la ciudad si no la hay en el individuo.

Como modo de corroborar esta intuición y esta línea de continuidad entre lo individual y lo social, pensemos en la tensión entre la ciudad en guerra y la ciudad en paz, pintadas por el pensador de Ascra y definidas a partir de distintos modos de ejercicio político.

La ciudad en guerra, como la ciudad en manos de los *dorophagoi*, con su carga de tenebrosidad y oscuridad, se contrapone en todas sus marcas identitarias a la ciudad en paz, semejante en su estructura a la ciudad luminosa guiada por los rectos veredictos de los hombres que ejecutan las sabias leyes que derivan de las justas decisiones de Zeus. El esquema binario del pensamiento hesiódico hunde sus raíces en el análisis de la ciudad como *topos* privilegiado del ejercicio del poder y de la justicia.

El campo antropológico que se puede percibir nos autoriza a inferir valores positivos que sostienen un tipo de vida dentro de la ciudad en paz y otros, de signo contrario, propios de la ciudad en guerra. A la primera le corresponden la paz, la alegría, la amistad, la felicidad, la tranquilidad, la prosperidad como valores claros y diurnos que conjuran la soberanía de otros valores de sesgo negativo asociados a la ciudad tenebrosa: la discordia, la guerra, el odio, el temor, la enemistad, la preocupación, el dolor. Como podemos ver ambas ciudades se balancean sobre un telón de fondo que implica la existencia de los linajes que hemos propuesto como llave interpretativa. Entre lo diurno y lo nocturno, entre lo claro y lo tenebroso, la bisagra es la justicia o la injusticia.

En este marco, Hesíodo, producto de su tiempo histórico y testigo clave de distintos ejercicios del poder, se autoproclama propagador de

verdades, a partir de su consolidación como maestro de *aletheia*, del legado que las *Mousai* le han conferido.

¿A quiénes se va a dirigir el poeta como propagador de verdades? ¿Quiénes son los interlocutores de la función didáctica que supone propagar las verdades y restaurar la justicia ultrajada por la acción individual o corporativa? Fundamentalmente el mensaje se refiere a Perses; ese es su *tú*, pero, a nuestro criterio, es un *tú* que representa a todos aquellos mortales que deben reconocer la distinción entre los distintos tipos de hombres y los distintos tipos de ejercicios del poder, a partir del reconocimiento o desconocimiento de la justicia como motor de bienestar.

Perses es, sin duda, la excusa de un mensaje más amplio, más abarcador y de carácter marcadamente político. Consideramos una lectura demasiado raquílica de *Trabajos y Días* pensar la pelea Hesíodo-Perses con la linealidad de un acontecimiento histórico puntual, y hacer de dicha disputa el tópico dominante del relato, más allá de que represente un punto de interés en las inquietudes autobiográficas del poema.

Los *Trabajos y Días* pretenden erigirse como una lección ético-política que abraza a la totalidad de los mortales y este rasgo ubica a la obra en un plano diferente de la mera ficción narrativa, de sesgo anecdótico y verosímil, al modo homérico. En la línea de ahondamiento y profundización de las consideraciones éticas, Hesíodo pretende llegar a un *vosotros* poniendo en circulación la imagen discursiva de un yo individual que pronuncia las verdades a un *tú*, su hermano, para desplazarse, por momentos, a un *vosotros*, de matriz social, tal como parece desprenderse en las advertencias a los reyes devoradores de regalos.

Yendo más lejos aún, ese *vosotros* virtual son los hombres mortales en su conjunto, aquellos que, concedores de su finitud deben consolidar su camino hacia la virtud. Incluso, quizás sería más pertinente y adecuado pensar en un *vosotros* cuando Hesíodo se dirige a los varones mortales capaces de transformar sus conductas, mientras que los *dorophagoi* constituyen ese amenazante *ellos*, incapaces de transformación. Territorializados en un linaje oscuro, estos reyes parecen no tener posibilidad alguna de modificación subjetiva. La espesura de la obra en su recorrido arqueológico instaura un nuevo “entre” entre quien habla y quienes escuchan el mensaje, ya sea para transformar sus conductas en actitud reparadora o para reforzar sus marcas identitarias y zanjar la línea divisoria entre distintos modelos de vida.

Desde este *topos*, las verdades propagadas a un *vosotros colectivo* van tomando forma múltiple y polifónica; diversidad sinfónica que habla de los recursos estilísticos que el autor utiliza en el momento oportuno, dándole al poema una conexión y una sistematicidad que lo ubican como una pieza inaugural de los posteriores manuales de conducta: mitos, advertencias, exhortaciones, recomendaciones, prohibiciones, consejos, diagrama de premios y castigos, según las conductas elegidas; dispositivo coherente si comprendemos el carácter ortopédico-disciplinario del mensaje del texto, siempre sostenido por la tensión lumínica que instaura la lógica de linajes como juego cromático.

En efecto, *Trabajos y Días* se muestra como un dispositivo disciplinario que premia y castiga, según los comportamientos y actitudes de los sujetos; por un lado, las advertencias y castigos para aquellos que, por sus conductas, transgreden las pautas de lo que podríamos llamar un hombre de bien, atendido a la justicia; será, sin duda, el caso de Perses, ya que Hesíodo propone una gesta ortopédica para su hermano, poco

amante del trabajo y sí de las querellas; por otro lado, las recomendaciones, exhortaciones, consejos y premios para aquellos que, instalados en el recto camino, permanezcan en él. El texto vuelve a quedar basculando entre los dos andariveles discursivos: advertencia para los mortales oscuros, entre quienes se encuentran los *dorophagoi*, de escasa conciencia moral, y refuerzo en los consejos para todos los mortales que abrazan el recto camino.

Los reyes devoradores de dones suman un elemento desarticulante de la *armonía* social, que se ve amenazada por la pérdida de los valores que cohesionan el *topos* humano. El dominio de la injusticia trae como consecuencia que los hombres no puedan distinguirse en sus peculiaridades y en tiempos oscuros no se puede distinguir lo bueno de lo malo, lo noble de lo innoble. Un tiempo que pierde esa posibilidad crítica de discernir hace inviable la convivencia entre los hombres: "Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra ni para el justo y el honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y al hombre violento" (HESÍODO. *Trabajos y días* vv. 190-192). Una sociedad que pierde la división entre los dos linajes es una sociedad enferma y su mal no es otro que la injusticia.

En el marco de la Edad de Hierro, como culminación de un ciclo de degradación, se puede distinguir dos etapas: una primera, que es la época de Hesíodo, en la cual los males que afectan a los mortales aún se mezclan con los bienes y una segunda etapa, futura y oscura, que representa el definitivo triunfo de la *hybris*, la desmesura, las penurias y todo tipo de calamidades. Nuevo vestigio arcaico de una preocupación clásica de cuño platónico en la que el gobierno de la *polis* supone una extraordinaria reforma que el filósofo llevará a cabo en su acción de gobierno, conforme a justicia.

Sin duda, el panorama arriba desplegado corresponde a un tiempo sin retorno en la configuración de la desmesura-violencia como motor de la historia de los hombres. En efecto:

la justicia estará en la fuerza de las manos y no existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres (HESÍODO. *Trabajos y días* vv. 193-196).

El análisis sigue rondando la díada *hybris*-desconocimiento, en contraposición con la díada *sophrosyne*-conocimiento. En este caso el desconocimiento implica la ceguera de confundir al hombre virtuoso con el injusto, la palabra del juramento con los retorcidos *logoi*, patrimonio de los reyes devoradores de dones, que enferman a la ciudad. La desmesura acarrea la mezcla, propia de las geografías confusas, donde cada valor, cada estamento pierde su posición y la soberanía de los *doraphagoi* obtura la tranquilidad del *kosmos* socio-político

Lo que definitivamente está en tela de juicio es la posibilidad de fundar ese orden, tributario de un orden humano. Allí donde se pierden las jerarquías entre los hombres y las formas de ejercicio político la confusión gana el escenario y las imposibilidades clasificatorias de unos hombres y otros desdibujan la institución de un *kosmos* posible.

El poema dibuja permanentemente los dos linajes en forma nítida al tiempo que muestra la supremacía de lo peor por sobre lo mejor, con sus consecuencias devastadoras. Ciertos hombres, como los *dorophagoi*, van a enseñorearse por sobre aquéllos que la comunidad necesita para su recuperación; hay hombres capaces de despreciar, de insultar, de desconocer a los dioses, de saquear, de omitir la palabra dada, de repudiar al justo y al honrado, de considerar al malhechor y al violento. Este es el perfil del linaje nocturno, de sesgo negativo y tenebroso,

poblado de hombres miserables a quienes “la envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará” (HESÍODO. *Trabajos y días*, vv. 195-196).

Hesíodo encarna aquí el pesimismo que genera un tiempo capturado por lo peor. El cierre del tratamiento de las razas así parece demostrarlo:

Es entonces cuando Aidós y Némesis, cubierto su bello cuerpo en blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo para vivir entre la tribu de los Inmortales, abandonando a los hombres; a los hombres mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal (HESÍODO. *Trabajos y días* vv. 196-202).

En realidad, solo queda el mal sin remedio; el mal como fuerza disolvente de toda posibilidad de organización, pero, en el corazón del tiempo que anuncia el fin más oscuro, el pensador de Ascra encuentra los intersticios de la resistencia. Hay poder que se ejerce sobre el cuerpo social y hay, necesariamente, un contrapoder que se ejerce como resistencia a la injusticia. El tema es siempre reconocer la injusticia y no naturalizarla.

Conclusiones. El Ejercicio de la Resistencia. Justicia, Virtud y Trabajo. El Trazo Didáctico

Este último segmento de nuestro trabajo supone la posibilidad de la resistencia a partir de un proyecto didáctico, que ya anticipáramos en el segmento anterior. Trabajo, virtud y justicia constituyen una tríada estructural que articula la resistencia ante el panorama desolador que hemos pintado.

El trabajo acerca a la virtud y a la justicia, de allí que ocupe en la obra hesiódica un papel dominante. La relación entre *dike*, *arete* y *ergon*

es insoslayable, tanto en el universo hesiódico, como en todo marco antropológico que sostenga la constitución del sujeto moral.

El proemio al calendario del labrador anticipa su importancia cuando advierte:

Trabaja, ¡necio Perses!, en las faenas que para los hombres determinaron los dioses, a fin de que nunca en compañía de tus hijos y tu mujer con el corazón angustiado busques sustento entre los vecinos y éstos no te hagan caso; pues de momento recibirás dos y hasta tres veces; pero si todavía les sigues molestando, no lograrás nada, sino que hablarás mucho en vano e inútil será un campo de palabras (HESÍODO. *Trabajos y días* vv. 397-403).

Los versos refuerzan el universo intersubjetivo que la obra refiere para fundar un orden justo. El trabajo regula las relaciones entre los hombres distribuyendo equitativamente lo que es de cada uno y evita excesos o abusos, que conducen al conflicto entre los pares y hacen insostenible la vida en comunidad. Al mismo tiempo, el trabajo, como articulador político, abre el campo de la dignidad, tanto individual como colectiva porque cada hombre vive de él y no necesita del otro; no es digno de un hombre depender de los favores de otro y convertirse en un deudor. Es más, Hesíodo recomienda a Perses pagar sus deudas y defenderse del hambre.

Los versos constituyen una lección moral y un antecedente nítido de ulteriores caminos teleológicos que conducen a la verdad, necesariamente asociado al despliegue de la virtud como *ethos*. Los versos tensionan dos estilos de vida, territorializando a los hombres en dos *topoi* diferenciados y en dos linajes opuestos; por un lado, la facilidad y la cercanía del mal y de la injusticia con su proximidad amenazante, de los supuestos bienes que ofrece y sus consecuentes beneficios, siempre efímeros y aparentes, y la dificultad de un camino arduo y espinoso, que,

por venir de los dioses, resulta justo e inevitable, pero cuyo *telos* constituye la aspiración máxima del varón prudente.

Hesíodo parece estar escribiendo las primeras páginas de un *logos* ancestral en relación con un modo de vivir y un modo de resistir la degradación antropológico-política. El alcance de la virtud como *telos* implica el arduo camino que los dioses delinearon en su calidad de arquitectos máximos y el trabajo constituye la *tekhne* que lo consolida al tiempo que un modelo de hombre.

La resistencia se articula en decisión y trabajo arduo. En este contexto, la vinculación trabajo-virtud está directamente relacionada con la valoración positiva del trabajo.

La justicia tensiona la díada *hýbris-sophrosýne* en tanto territorialización y desterritorialización de lo humano frente al orden divino, determinando actitudes de vida como formas de administrar la justicia.

Hesíodo es algo más que un poeta; es, a nuestro entender un pensador clásico que trasciende su tiempo histórico, extendiendo puentes y atajos de contacto. Nos interpela desde un *logos* ancestral, nos con-voca a revisitarlo. Esa es quizás la más nítida apuesta que lo convierte en un *logos* absolutamente contemporáneo, de múltiples resonancias, de fuerte impacto político. Trabajo, virtud y justicia han sido las bisagras que han posibilitado la apertura del *topos* de la resistencia.

Su propio reconocimiento existencial convierte a la justicia y al trabajo en los resortes de toda resistencia humana y política, individual y colectiva. Esta es la interpelación, aquello que nos con-voca. Esta ha sido la enorme riqueza de nuestro autor: permitirnos bucear en la espesura discursiva de su saber, descender arqueológicamente por esa espesura rizomática, husmear en sus rincones y abrir un juego de asociaciones,

intersecciones, cruces, continuidades, rupturas que generan un territorio complejo en los vínculos que se juegan entre *mythos* y *logos*. Apenas un esbozo interpretativo; un nuevo intento de abrir las imágenes, los *logoi* y las representaciones que, en su horizonte polisémico y sinfónico, permiten vincular la obra hesiódica con múltiples horizontes de sentido.

Bibliografía

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

COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

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

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1964.

GALLEGO, Julián. *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la polis griega y la infantería hoplita*. Buenos Aires: Ediciones del Signo-UBA, 2005.

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

SER MORTAL PERANTE OS DEUSES E MULHER PERANTE O HOMEM. DOMÍNIO, SUBMISSÃO, RESISTÊNCIA ...

BEING MORTAL BEFORE THE GODS AND WOMAN BEFORE MAN. DOMINANCE, SUBMISSION, RESISTANCE ...

Maria de Fátima Silva

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumo: Os temas de “domínio, submissão e resistência” serão avaliados a partir do mito de Meleagro, em que estão presentes diversos fatores de tensão que os justificam: hybris humana e phthonos divina, condição social do homem e da mulher. Detendo uma enorme popularidade, este mito vai deixando a sua marca ao longo da literatura grega, com visibilidade em HOMERO (Ilíada, 9.529-605) e BAQUÍLIDES (Epinício, 5.93-154). Mas, mais uma vez, Eurípidés parece ter sido determinante para o redimensionamento do tema, com a tragédia Meleagro, que conservamos apenas em forma fragmentária. Ainda assim, os poucos versos que restam da peça afiguram-se muito sugestivos, em particular para a importância atribuída à componente feminina.

Palavra-chave: Meleagro, Alteia, Atalanta, épica, lírica, tragédia.

Abstract: The themes of “domination, submission and resistance” will be evaluated on the basis of the myth of Meleager, in which there are various factors of tension that justify them: human hybris and divine phthonos, the social condition of men and women. With its enormous popularity, this myth left its mark throughout Greek literature, with visibility in HOMER (Iliad, 9.529-605) and BACCHYLIDES (Epinician, 5.93-154). But once again Euripides seems to have been decisive in re-dimensioning the theme, with the tragedy Meleager, which we have only preserved in fragmentary form. Even so, the few verses that remain from the play seem very suggestive, particularly in terms of the importance attributed to the female component.

Keyword: Meleager, Althea, Atalante, epic, lyric, tragedy.

1. Introdução

Ser mortal perante os deuses e mulher perante o homem, dentro de um cosmos em que se hierarquizam de forma antitética essas diversas componentes da harmonia universal, só pode conduzir ao conflito: entre

o domínio exercido por uns e a submissão ou resistência desencadeada nos outros.

Honar os deuses e aceitar o seu ascendente face à raça humana é não apenas um gesto de piedade, mas uma medida profilática em relação ao bem conhecido phthonos, ou seja, o zelo despertado na divindade de cada vez que um mortal ousa ultrapassar os seus limites e invadir – ou descuidar – as prerrogativas que os deuses detêm. É certo que a vingança divina é inevitável para quem se mostra, de uma forma ou de outra, 'impiedoso'. Indivíduos, famílias ou cidades não escapam à punição. Mas aqui começa também a reação: ou os homens se submetem, dobrados à sua pequenez, ou reagem e tentam superar os efeitos catastróficos da ira dos Olímpicos, e aí reside a sua grandeza. É certo que o combate é desigual, que a derrota está garantida à partida. Mas não deixa de haver uma espécie de redenção da inferioridade humana de cada vez que o homem se não submete, sem resistência, ao seu destino. É dessa verticalidade que nascem os grandes heróis, aqueles que sabem enfrentar os desafios que os deuses lhes tecem e reagir à violência dos jogos do destino.

Por sua vez, o que era ser mulher na sociedade grega antiga constitui um tema altamente polémico. Várias são as condicionantes a ter em conta na avaliação do assunto. Em primeiro lugar, quando se fala da condição feminina no mundo grego antigo há que considerar os séculos de história abrangidos, tendo em conta, naturalmente, que o contexto social e político flui a cada dia e, com ele, se altera o conceito de xadrez social. Desde as soberanas influentes em época arcaica – as Hécubas, Penélopes, Aretes, Clitemnestras, Helenas – até às mulheres, aristocráticas ou plebeias, das épocas clássica, helenística e imperial, mais de uma dezena de séculos de história transformaram a Grécia e, ao

mesmo tempo, exigiram sucessivas adaptações no modo de vida em sociedade.

Na intervenção dos dois gêneros – homem e mulher – no coletivo há com certeza um fio condutor comum e persistente, que se pode resumir na seguinte afirmação: aos homens coube sempre, na Grécia antiga, uma atuação voltada para o exterior, ‘o político’ (tida em conta toda a pregnância de sentido que a palavra implica), enquanto à mulher foi sobretudo atribuído o recato do lar e a gestão do cotidiano doméstico. Há muito de verdade, mas também de relativo neste pressuposto elementar. A mesma guerra – uma espécie de quadro permanente em que a sociedade grega antiga se movia –, que proporcionava o protagonismo dos heróis e a demonstração da sua excelência, acabou trazendo também à ribalta as suas principais vítimas, as representantes da sociedade civil, as mulheres; a essas, na retaguarda, cabia gerir a casa na ausência dos maridos ou até lutar pela sobrevivência da família perante a crise instalada. Penélope é dessa circunstância um bom exemplo mítico, mas a realidade criou também inúmeras mães de família resistentes às agressões de uma crise. Por isso, mesmo quando a estrutura social e as suas instituições lhe recusavam ainda uma participação legítima nos destinos coletivos, a realidade abria-lhe as portas a uma intervenção cada vez mais visível e necessária. A historiografia de Heródoto e a literatura dramática da época clássica – tragédia e comédia – são disso testemunhos indesmentíveis.

Esta é a visão de conjunto consentânea com o fluir histórico, filtrada pela perspectiva do mito, essa forma ficcional de contar a vida, que à sombra de símbolos esconde uma leitura clarividente da realidade. A tensão entre os conflitos e as crises por eles geradas sempre desafiou os heróis, se não perante os deuses, pelo menos perante as adversidades

do destino, ao mesmo tempo que a tensão entre masculino e feminino está latente ou frontalmente expressa na maior parte dos relatos míticos. Com o tempo e o fluir cultural que acarretaram, os antigos heróis tiveram de adaptar-se às circunstâncias da pólis, filtrados por uma literatura que se foi assumindo como progressivamente mais 'política'. As suas façanhas estenderam-se do campo de batalha para as pelejas de comportamentos e valores que as crises sociais foram proporcionando. Arete deixou de ser 'coragem' na guerra, para passar a ser verticalidade e resistência nas tensões do coletivo.

Por sua vez "domínio, submissão e resistência", entendidos como a luta contínua das mulheres pelo acesso a decisões e atuações tradicionalmente entendidas como masculinas, são uma realidade permanente desde os tempos mais remotos. Mitos como o das Amazonas, as mulheres guerreiras, oriundas de território asiático, capazes de ombrear com os mais distintos dos seus adversários masculinos – caso de Pentesileia, de Hipólita ou de Antíope face a Aquiles, Hércules ou Teseu – chamavam, antes de mais, a atenção para a prática de outras proporções de género em comunidades não-gregas. Proporcionavam, pela comparação, um confronto entre 'nós' e o 'outro', exigindo a consideração de diferentes concepções e práticas no grande mapa humano. Mas dentro do próprio mundo grego, o mito congeminava episódios paralelos, admitindo mulheres vitoriosas em competição com vontades, determinações ou comportamentos masculinos. As mesmas soberanas da época arcaica – Hécubas, Clitemnestras, Helenas, associadas às Anfígonas, Medeias, Electras como figuras emblemáticas e popularizadas pelo teatro – revestiam agora outros papéis: o de um confronto mais determinado com os homens e da afirmação de uma surpreendente supremacia.

dentro destes pressupostos, iremos dedicar a nossa reflexão às versões gregas de um mito em que parecem confluir estas duas perspectivas de domínio, submissão e resistência, lidas nos planos cósmico e social; nele a heroicidade de um jovem, desafiado pela ira divina – Meleagro –, articula-se com a valentia de uma moça, capaz de rivalizar em excelência com os seus companheiros masculinos – Atalanta, ambos sujeitos ao arbítrio de Alteia, a defensora de algum conservadorismo de valores e gestora das tensões por ele criadas.

2.Mito de Meleagro e Atalanta: um Paradigma de Domínio, Submissão e Resistência

Primeiramente os poetas aproveitavam qualquer história ao acaso e, agora, as mais belas tragédias são compostas sobre um número reduzido de famílias, como, por exemplo, sobre Alcméon, Édipo, Orestes, Meleagro, Tiestes, Télefo e quantos outros a quem aconteceu sofrer ou causar desgraças terríveis.

Aristóteles, Poética, 1453^a 17-22.

Com esta observação, Aristóteles traz à memória do seu leitor uma aventura mítica muito popular em toda a produção literária grega, e em particular sob modelo dramático. No elenco de uma série de nomes de heróis destacados e inspiradores de grandes momentos de teatro, integra-se Meleagro, como alguém “a quem aconteceu sofrer ou causar desgraças terríveis”. Uma longa lista de títulos de peças para nós perdidas confirmam a afirmação de Aristóteles e abonam da vitalidade deste mito na produção dramática dos séc. V-IV a.C.: na tragédia, FRÍNICO, Mulheres de Plêuron, frs. 5-6 Snell-Kannicht, SÓFOCLES, Meleagro, frs. 401-6, EURÍPIDES, Meleagro, frs. 515-39 Kannicht, ANTIFONTE, Meleagro, frs. 1b-2 Snell-Kannicht, SOSÍFANES, Meleagro, fr. 1 Snell-Kannicht, e, na comédia, FILETERO, Meleagro, 11 K.-A., ANTÍFANES, Meleagro, fr. 148 K.-A. A que se

podem juntar as peças que adotaram como título o nome de Atalanta, uma heroína com uma conexão estreita com Meleagro: trágicas – ÉSQUILO, Atalanta, ARÍSTIAS, Atalanta, fr. 2 Snell-Kannicht; e cômicas – TEOPOMPO, Alteia, 3-4 K.-A., ESTRÁTIS, Atalanta, 3-8 K.-A., ALÉXIS, Atalanta, fr. 26 K.-A., ÊUTICLES, Atalanta, fr. 2 K.-A.

Todo este incontestável interesse do teatro dos séc. V-IV a.C. pelas figuras de Meleagro e de Atalanta tem, naturalmente, um passado mítico e literário, que começaremos, dentro do possível, por tentar reconstituir através dos testemunhos mais significativos.

2.1. Meleagro na Versão Homérica: Entre Resistência e Obstinação

Como acontece com a maioria dos mitos, os Poemas Homéricos constituem um primeiro testemunho para a lenda de Meleagro (Ilíada, 9.529-605). É Fénix, o velho mestre do impulsivo Aquiles, quem o relata, na rhesis dirigida ao herói da Ftia, quando uma embaixada o aborda numa tentativa de o demover a regressar ao combate. Assim o exige o caos mortífero vivido pelos Aqueus, desde que o Pelida, ferido pela ofensa de Agamémnon que dele reclamara a cativa ganha como prova do seu mérito e prémio de honra por todos reconhecido, se retirou da peleja. Valendo-se de argumentos da sua experiência pessoal e de outras histórias de referência, Fénix coloca no centro do seu raciocínio os perigos de Ate, o “Desvario” (9.505-12):

Pois as Preces são filhas do grande Zeus,
coxas, engelhadas e vexas dos dois olhos,
elas que seguem sempre no encalço do Desvario.
Mas o Desvario é forte e veloz e por isso as ultrapassa
de longe; lança-se à frente delas por toda a terra para
prejudicar os homens. Mas as Preces mitigam por trás.
A quem as venera as filhas de Zeus quando dele se aproximam,
a esse dão elas muitas bênçãos e ouvem-no quando reza.

Mas contra quem as contraria e obstinadamente se lhes opõe põem-se a caminho e dirigem orações a Zeus Crónida: que atrás dele siga o Desvario; depois de apanhado, que expie.

É então que à memória de Fénix vem um “feito de há muito (recente não é, de forma alguma!)” (9.522-3), a caçada ao javali da Calidónia, protagonizada por Meleagro e por uns tantos companheiros de excelência. Uma ofensa cometida para com Ártemis pelo pai de Meleagro, Eneu, que omitiu a deusa aquando de um sacrifício com que homenageou diferentes divindades – “ou porque se esqueceu, ou porque não se apercebeu” (9.537) –, originou o flagelo: o aparecimento de um terrível javali que passou a devastar-lhe os campos. Em solidariedade para com o pai, Meleagro reuniu “de muitas cidades homens caçadores e cães” (9.544-5) e ele próprio matou a fera. Muitos dos companheiros perderam a vida neste combate, entre eles um tio de Meleagro, irmão de sua mãe, Alteia (sem que uma responsabilidade direta seja assacada, na *Ilíada*, a Meleagro, apesar da leitura que a rainha faz do acontecimento). Perante a ira materna, que suplicava dos deuses a morte do próprio filho – aqui apenas prevista –, Meleagro entendeu abandonar o combate que a Etólia travava com os Curetes – em consequência da ira ainda insatisfeita da deusa – e recolher-se ao leito com a esposa, Cleópatra, numa resistência obstinada. Não bastaram a demovê-lo, qual Aquiles, as embaixadas que lhe foram enviadas pelos velhos da Etólia e pelos sacerdotes, reforçadas com ofertas generosas, nem os apelos dos familiares – pai, mãe, irmãos e amigos – estes mais emocionais. Só os argumentos da esposa, Cleópatra, que lhe enumerava as atrocidades a que fica sujeita a população de uma cidade conquistada, enfim lhe quebraram a resistência – tendo êxito onde todas as outras tentativas, políticas e familiares, tinham falhado – e trouxeram à história um final feliz, ainda que retardado. Cleópatra é, portanto, uma das mulheres que condiciona a vida e as

decisões de Meleagro, a que se seguirão, como veremos noutras versões, além da mãe, Alteia, também Atalanta. O que significa que, desde as versões mais antigas, o domínio do feminino sobre o masculino parece relevante neste mito. Esta é uma versão que se ajusta, como um paradigma, à situação em que Aquiles se encontra e que não tem réplica em qualquer outro testemunho referente a Meleagro. Por isso, alguns comentadores a entendem como uma invenção de Fénix para criar uma semelhança com o seu pupilo, à medida do poema.

Que pormenores há a sublinhar na versão homérica? Antes de mais, a aventura tem origem numa insensatez (ate), voluntária ou involuntária, de um homem – Eneu –, que o penaliza e, coletivamente, à cidade que governa, por ter depreciado uma deusa. A reação não vem do próprio Eneu, mas do filho – numa espécie de responsabilização hereditária ou de iniciação marcadamente matriarcal –, que recruta um punhado de heróis, incluindo os irmãos da mãe, para aniquilar o monstro, símbolo da punição divina através da destruição do património do culpado. Importa registar que a proeza é inteiramente masculina e a vitória de Meleagro incontestada. Mas o que parecia vitória iria tornar-se de facto o ponto de partida para outros percalços. Inconformada com a perda do irmão, Alteia não hesitava em colocar os interesses do seu oikos de origem à frente dos daquele em que entrara por via conjugal. Resistia assim à submissão devida ao marido e ao seu estatuto de esposa, disposta a incorrer até em filicídio para salvaguardar a sua identidade genética. O que começara com um conflito entre deuses e homens progredia para uma desavença familiar de grandes proporções. Os apelos de Alteia não têm, na *Ilíada*, consequências concretas. Os deuses poupam, no imediato, a vida de Meleagro e permitem que a sua

intervenção proteja a cidade do invasor. Mas trata-se apenas de um adiamento do que é a sempre inevitável punição divina.

A versão homérica não é, no entanto, a predominante no conjunto dos testemunhos conservados. Alguns dos tópicos amplamente desenvolvidos no que se poderia considerar a tendência mais generalizada do mito estão apenas esboçados ou mesmo ausentes da versão narrada por Fénix.

2.2. No Hades, um Outro Meleagro Lamenta o Seu Destino: Baquílides, Epinício 5.93-154

BAQUÍLIDES, Epinício, 5.93-154, retoma a história de Meleagro a partir de um relato, desta vez feito pelo próprio, perante Hércules na sua descida aos infernos para resgatar o cão Cérbero. O tom inicial desse relato caracteriza bem, como aliás em HOMERO, a desigualdade no confronto entre o ressentimento divino e a reação humana (5.94-113):

É difícil
demover o pensamento divino,
para quem é humano e vive sobre a terra,
ou Eneu, o domador de cavalos, teria posto fim à cólera
da divina Ártemis, coroada de rosas, de alvos braços.
Bem o meu pai lhe dirigia súplicas, com a imolação
de cabras sem conta e de bois de pelo fulvo.
Mas a deusa, inamovível,
persistia na cólera. A Donzela trouxe então um violento
javali, um lutador indomável,
para a bela região de Cálidon. (...)
Mas nós, os mais bravos dos Gregos, contra a fera
desencadeámos uma terrível resistência,
durante seis dias, sem tréguas.

Ainda que as circunstâncias que levaram à caçada ao javali sejam as mesmas que Homero refere – e certamente as que a tradição consagrara –, a obstinação da deusa torna-se mais insistente e a responsabilidade de Meleagro na morte dos tios (mais do que um nesta versão) mais clara. O conflito a opor Etólios e Curetes passa a ser uma competição entre caçadores pelos despojos do javali, uma espécie de prolongamento da ira da deusa (5.124-9): “Em torno da pele fulva, encarnicámo-nos sem tréguas contra os Curetes, obstinados no combate. Foi então que eu, entre muitos outros, matei Íficlo e o nobre Afares, homens velozes, meus tios maternos”. O golpe foi involuntário, mas nem por isso removeu a incompreensão de Alteia, que ganha agora protagonismo na ação. Da distância do palácio, incendiando o tição fatal que as Parcas lhe haviam dado, liquidou o filho que, vitorioso no campo de batalha, sentiu fugir-lhe, ali mesmo – sem propriamente um confronto direto com a mãe –, o sopro da vida. O conflito entre mãe e filho tem desta vez consequências mais profundas, apesar de pôr de novo em causa os mesmos valores: os que polemizam, no comportamento de Alteia, os interesses de dois oikoi, o da sua ascendência e o conjugal, numa alusão ao confronto entre um regime de matriarcado que perde força perante o padrão guerreiro e machista da épica homérica.

3. Resistências no Feminino: Alteia e Atalanta

Algumas conotações emocionais vão temperando o que, à partida, parecia ser sobretudo uma aventura coletiva de grandes heróis. E se há sensibilidades masculinas feridas, a elas se associam outras com origem nas mulheres intervenientes na lenda.

Alteia é, como vimos, nas versões literárias mais antigas, a primeira mulher a intervir na saga de Meleagro. BAQUÍLIDES (Epinício, 5.139), fala

dela como de “uma mulher que nada teme” (ἀτάρβακτος), capaz de determinar (βούλευσεν) a morte do filho. Para isso decide usar o tição dado pelas Parcas, que funcionava como uma espécie de garantia de vida sobre Meleagro. Na sua mão está também a vingança da memória dos irmãos mortos na caçada, causada voluntária ou involuntariamente pelo jovem caçador. A capacidade de decidir é consequência do apagamento de Eneu, o marido que, em lugar de dominar a esposa, é totalmente dominado por ela.

APOLODORO (Biblioteca, 1.8.2-3) vem a ser testemunha de como a história se foi complicando com o tempo e incluindo intervenientes novos a condicionar-lhe o sentido:

De Eneu, Alteia deu à luz Meleagro, que dizem filho de Ares. Quando este cumpria sete dias de idade, diz-se que as Meras apareceram e anunciaram que Meleagro morreria quando o tição que ardia na lareira se consumisse por completo. Quando tal ouviu, Alteia retirou o tição e depô-lo numa caixa. Meleagro, já um adulto saudável e forte, morreu desta maneira. Quando sacrificava aos deuses as primícias dos frutos do ano, Eneu apenas deixou de fora Ártemis. Enfurecida, a deusa soltou um javali com um tamanho e um vigor excepcionais, que passou a impedir o cultivo da terra, a chacinar os rebanhos e a matar os passantes. Para enfrentar o javali Eneu recrutou os homens mais valentes da Grécia e anunciou que daria a pele como prémio de valentia a quem matasse a fera. (...) Depois de reunidos, Eneu acolheu-os como hóspedes durante nove dias. No décimo, Cefeu, Anceu e mais uns tantos recusaram partir para a caçada com uma mulher, mas Meleagro, que, embora casado com Cleópatra, filha de Idas e Marpessa, pretendia ter um filho de Atalanta, exigiu que ela fosse incluída na caçada. Ao cercarem o javali, Hileu e Anceu foram mortos pelo animal e Peleu trespassou

involuntariamente Eurícion com o dardo. Foi Atalanta a primeira a atingir o javali no dorso com uma flecha; a seguir Anfiarau atingiu-o num olho, mas foi Meleagro quem o matou ferindo-o num flanco. Quando Meleagro recebeu a pele, deu-a a Atalanta. Os filhos de Téstio, indignados por o prémio de valentia ter sido entregue a uma mulher quando havia homens presentes, tiraram-lhe a pele com o argumento de que lhes pertencia por direito de nascimento, uma vez que Meleagro não queria ficar com ela. Irado, Meleagro matou os filhos de Téstio e devolveu a pele a Atalanta. Mas Alteia, dorida com a morte dos irmãos, ateou o tição e Meleagro morreu na hora.

Como também HIGINO (Fábula, 174) acrescenta ao relato da caçada pormenores de interesse:

Meleagro, com uns jovens recrutados na Grécia, matou o javali e concedeu a pele a Atalanta, pela sua coragem. Ideu, Plexipo e Linceu, irmãos de Alteia, pretenderam chamá-la a si. Atalanta apelou à proteção de Meleagro que interveio, pôs o amor à frente dos laços de parentesco e matou os tios maternos. Quando a mãe, Alteia, tomou conhecimento de que o filho ousara cometer tal crime, recordada da profecia das Parcas, tirou o tição da caixa e lançou-o ao fogo. Assim, para vingar os irmãos, matou o filho.

Será sempre impossível, quando lidamos com textos dispersos e fragmentários, encontrar para cada etapa na evolução de um mito um responsável. Mas há alguma tendência para imaginar que Eurípides possa ter estado na origem de algumas reformulações vistosas desta lenda. E uma delas é, sem dúvida, a que, integrando Atalanta no mito de Meleagro, desencadeia uma história de amor.

Era conhecida a fama da jovem como caçadora da Arcádia e, por isso, como protegida de Ártemis. Ter sido exposta ao nascer,

amamentada por uma urso e criada por caçadores contribuiu certamente para essa identidade. Participou – contava a lenda –, com distintos heróis, na caça ao javali da Calidônia e em outras aventuras, nomeadamente a dos Argonautas. Reunia, portanto, características antagónicas de mulher e homem, de interior e de exterior nas suas opções de vida. Nas palavras de BARRINGER (1996, p. 50): “Atalanta desafia os homens no mundo dos homens e, por isso, representa uma ameaça para a ordem masculina; mas é também objeto do desejo masculino e sujeita à influência e domínio do homem”.

Com Atalanta, entram na história dois novos conflitos: o primeiro de género, traduzido na recusa dos heróis recrutados para a façanha em aceitarem uma companheira feminina, de facto estranha dentro dos hábitos gregos. A heroína, porém, não parece impressionar-se com essa reação e avança com uma determinação surpreendente contra as prerrogativas masculinas tradicionais e as restrições do *nomos*. Essa decisão coloca a discussão sobre a intervenção social de cada género na linha da frente. Como consequência deste atrito, o que começou por ser um certame de arete masculina acabou numa história de amor, no momento em que Meleagro, apaixonado pela jovem, entendeu defender-lhe as pretensões. Os acontecimentos vieram provar que a reivindicação de Atalanta não era vazia ou desprovida de ‘realismo’, porque foi ela a primeira a dar o golpe, mesmo se não mortal, na fera, facilitando assim que o próprio Meleagro consumasse a eliminação do javali. Também por isso, este entendeu atribuir-lhe o troféu. As consequências parecem ter sido extremas: indignados com o que lhes parecia um insulto – que, no meio de homens, o prémio fosse dado a uma mulher –, os irmãos de Alceia reagiram e acabaram feridos de morte pela ira de Meleagro. Uma divergência que surgia de uma rivalidade de

gêneros acabava por desmontar a própria hetairía masculina e distorcer o que poderia configurar-se como um ritual de iniciação.

Não ficava, no entanto, por aqui o atrito que se prolongava, no âmbito familiar: porque Alteia não apenas exigia a vingança da morte dos irmãos, como repudiava a paixão do filho por uma mulher que tão pouco tinha de feminino. Ou seja, o conflito primeiro desencadeado entre homens, conhecia agora um paralelo em versão sogra/nora.

Mesmo se não há certezas sobre a dívida que estas inovações possam ter para com Eurípides, os temas ligados ao feminino e o tom romanesco da aventura parecem convir particularmente às preferências do poeta. Mais do que uma impressão geral, alguns fragmentos do seu Meleagro podem ser ilustrativos.

Consideremos, em primeiro lugar, o que os fragmentos conservados da peça de Eurípides nos permitem inferir sobre o comportamento de Alteia. Os frs. 517-9 parecem dar à rainha nuances que a reabilitam acima de uma simples filicida e adoçar-lhe aqueles traços de caráter com que a tradição a caracterizava; este é um tipo de modulação muito do gosto do poeta. Um diálogo entre mãe e filho, anterior à partida para a caçada, talvez traduzisse uma preocupação maternal sincera, a que o jovem opunha uma afirmação de arete masculina:

Fr. 517

Meleagro, funesta é a caçada que te preparas para fazer ...

Fr. 518

Este é, minha mãe, um património belíssimo, mais valioso do que a riqueza. Porque a riqueza é veloz no seu voo, mas os bons filhos, mesmo se morrerem, são, para as suas casas, um bem precioso e para os pais um presente de vida, que nunca desfalca as famílias.

Fr. 519

Os cobardes, de facto, no combate não contam, pois, mesmo se presentes, estão ausentes.

No prosseguimento do diálogo entre Meleagro e Alteia, o jovem advogava a causa de Atalanta, ao afirmar a compatibilização possível entre a missão tradicional da mulher – a maternidade – e a oportunidade de mostrar excelência mesmo fora dos limites habitualmente impostos à sua condição. Não lhe restavam dúvidas sobre a arete de Atalanta, como garantia de que a união entre ambos só poderia produzir uma geração superior (fr. 520 Kannicht):

Entendo, portanto, que, se se produzir a união de quem é superior com quem não presta, não são bons os filhos que deles nasçam.

Bons serão os que forem gerados por um casal em que ambos são bons.

Meleagro resistia em nome da paixão, Alteia em nome da convenção familiar e social. Na intriga da peça, este diálogo vinha carregado de ironia. Afinal a preocupação de Alteia com o perigo que a fera representava viria a mostrar-se menor face a outros riscos imprevisíveis que os acontecimentos desencadearam. Ao zelo de Alteia pela vida do filho, viriam a opor-se dois atentados de que ele mesmo se tornava responsável em relação à segurança familiar: o homicídio dos tios e a cedência à paixão por uma mulher, Atalanta, de comportamento duvidoso dentro dos padrões convencionais.

Apesar de ainda distante e silenciosa, Atalanta – e tudo o que ela representava de insubmissão perante o nomos – ia sendo desenhada pela imaginação crítica da que se tornava sua inimiga, Alteia (fr. 521 Kannicht):

Mulher que permaneça em casa há de ser forçosamente honesta, enquanto a que andar no olho da rua não vale nada.

Para Alteia, Atalanta seria incapaz de exercer a função feminina estipulada pelo código social. O que está, desde logo, em causa é a falta de uma das virtudes esperadas de uma mulher ou de uma boa esposa, o recato e autocontrole que o abrigo doméstico lhe garante. Só mulheres incumpridoras do padrão social – Ménades ou Amazonas – têm esse tipo de comportamento desregulado e temível. Mas Atalanta é caçadora e, por isso, se lhe aplica a observação de RENAUD (1993, p. 298): “O mundo selvagem é aquele que produz todas as condições necessárias à vida, mas estas forças correm o risco de estar desordenadas se não forem reguladas pela *sophrosyne* política, que é competência dos homens”. Certamente outras dissidências poderiam ser aduzidas como argumento, a justificar uma conclusão abrangente (fr. 522 Kannicht):

... se for no tear que os homens se afadigam
e às mulheres der prazer o combate armado.
Porque, se retirados da sua competência,
eles não valem nada, nem nós também.

Eurípides não deixaria, num segundo momento, de dar à própria Atalanta espaço para fazer ouvir o seu ponto de vista, ampliando o debate em torno do que poderíamos chamar a ‘vocação’ meramente convencional da mulher para o casamento, como seu único meio de realização. Baseado no fr. 524 Kannicht

Pois Cípris é, por natureza, amiga das trevas,

enquanto a luz impõe a necessidade de moderação,

FUNKE (2013, p. 49) põe na boca de Atalanta uma justificação da recusa da paixão e do sexo: “Como Hipólito, ela tenta evitar a transição necessária para a idade adulta (para a maternidade no seu caso) pela abstinência, ou seja, rejeição do desejo sexual”. Do ponto de vista expresso nestas palavras, Atalanta oporia o sexo – com a falta de

moderação que ele comporta – ao autocontrole quando se trata de paixões. O fragmento seguinte, 525 Kannicht, parece sustentar esta interpretação, quando a própria Atalanta não hesita, em certa medida, em tranquilizar a resistência de Alteia, ao mesmo tempo que lhe contraria os argumentos:

Se eu avançasse para o casamento – o que oxalá nunca aconteça –, seriam mais robustos os filhos que eu gerasse do que os daquelas que passam o tempo em casa. Pois de um pai e de uma mãe que se entregam a um regime de vida exigente hão de sempre nascer melhores frutos.

Atalanta defende a sua atração por um modelo de vida severo, duro, próximo do que se considera de padrão masculino e de certa forma alia-se com Alteia num ponto: no voto de não se casar com Meleagro, como a rainha parece temer. Como a sua argumentação não é feita em causa própria, ganha um caráter mais abrangente sobre a matéria do relacionamento conjugal. No entanto, BROLIN (2015-2016, p. 178) repara na nuance relativa à possibilidade de uma mulher vigorosa, como Atalanta, ser promessa de filhos robustos, o que parece, ainda assim, abrir uma porta à possibilidade de uma união.

A sua verdadeira natureza, incompatível com a condição feminina e os seus atributos, reivindica um outro status, onde a arete, lida de acordo com o código dos heróis de antanho, é valor primordial; ser homem ou mulher, quando está em causa a superioridade, não interessa (fr. 526 Kannicht):

A coisa mais importante, mesmo se a mulher for muito importante, é esta, a excelência. O nome não faz a diferença.

O debate entre as duas mulheres terminaria com certeza em incompreensão e intolerância (fr. 528 Kannicht):

Detesto qualquer mulher – e tu acima de qualquer outra – que seja vil nas ações e bem falante nos argumentos.

Estas serão decerto palavras de Alteia, censurando Atalanta por usar de uma retórica persuasiva para defender um comportamento que a rainha entende reprovável. FUNKE (2013, p. 135), porém, não deixa de sublinhar como a mesma rainha que censura comportamentos inadequados numa outra mulher irá ela própria adotar uma atitude incompatível com a que se espera de uma boa esposa: a defesa do seu primitivo oikos em detrimento do oikos conjugal, a ponto de se tornar em filicida. A que acrescentaríamos que a debilidade anímica e comportamental do marido subverte os papéis que os dois membros do casal representam; além de que, como detentora do tição como garantia de vida de Meleagro, que ela manipula a seu arbítrio, Alteia controla por completo as prerrogativas masculinas da casa. Ou seja, os perigos que Alteia coloca no estatuto de Atalanta, como ferindo o equilíbrio doméstico, são os mesmos por que ela mesma peca. Basta que um Mensageiro venha trazer a narrativa da caçada e, com ela, da morte dos irmãos de Alteia, para que a decisão ditada pelo ódio da rainha seja tomada. A catástrofe invade então a cena: a rainha cede à tentação de usar o tição para liquidar o filho, depois do que se poderia prever como um debate interior; saciado o ódio e incapaz de resistir às consequências do seu ato, restou-lhe o suicídio, adicionando, com esse gesto, um toque de humanidade ao seu perfil. Um Meleagro moribundo projetava ao vivo a imagem dos extremos a que a ira conduz. Só mesmo a previsível intervenção de uma divindade ex machina – é tentador pensar em Afrodite – poderia apaziguar todas as tensões que insubmissão, resistência, confronto haviam acumulado.

Conclusão

Além da história de um herói falhado, perseguido pela ira divina, o mito de Meleagro é também paradigma da confusão entre os papéis do masculino e feminino em sociedade. Acentua RENAUD (1993, p. 300): “O mito de Meleagro é a história de uma iniciação falhada: um herói brilhante capitula na vida (...) não por falta de coragem, mas por ser incapaz de se libertar do domínio feminino. Contrariamente ao ideal da época, o herói deixou-se dominar pelas mulheres”.

O percurso do mito nas suas múltiplas variantes vai evoluindo de acordo com diferentes leituras de arete. A épica dita que seja sobretudo a excelência do herói a estar em causa e, por isso, dá a Meleagro total protagonismo. Mas o contexto democrático que dominou a tragédia clássica trouxe ao mito novas leituras, infelizmente obscuras dada a quantidade de peças para nós perdidas. Resta-nos, no entanto, a possibilidade de entrever em Eurípides uma manipulação inovadora da lenda, aquela que fez incidir um foco poderoso sobre a intervenção feminina na história, convertendo o que era motivação guerreira em sentimento e paixão amorosa. Este é o tempo em que as heroínas, determinadas e vigorosas, dominam sobre a tradicional predominância dos heróis de antanho.

Bibliografia

BARRINGER, Judith Atalanta as model: The Hunter and the Hunted. *Classical Antiquity*, vol. 15, nº1, 1996, p. 48-76.

BURGESS, John The tale of Meleager in the Iliad. *Oral Tradition*, vol. 31, nº 1, 2017, p. 51-76.

FUNKE, Melissa Karen Euripides and gender: The difference fragments make. Washington, PhD thesis, 2013.

GARNER, Richard Stesichorus' Althaia: P. Oxy. LVII 3876. Fr. 1-36. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, vol. 100, 1994, p. 26-38.

IRIGOIN, Jean, DUCHEMIN, Jacqueline, BARDOLLET, Louis Bacchylide. Dithyrambes. Épinicies. Fragments. Paris, Les Belles Lettres, 1993.

KAKRIDIS, Johannes Homeric Researches. Lund, Carl Bloms Bortryckeri, 1949.

LOURENÇO, Frederico Homero. Ilíada. Lisboa, Cotovia, 2005.

NAIDEN, Fred (2021), Religion and Spirituality. In Cairns, Douglas (ed.). A cultural history of the emotions in Antiquity. I. London / New York / Oxford / New Dehli / Sydney, Bloomsbury, 2021, p. 35-46.

RENAUD, Jean-Michel L'histoire de Méléagre: plaidoyer pour une analyse de l'ensemble du mythe. Kernos, vol. 6, 1993, p. 291-300.

VALENTE, Ana Maria Aristóteles. Poética. Lisboa, Gulbenkian, 2004.

MEDEIA SOB A ÓTICA DA DOMINAÇÃO E DEPENDÊNCIA DE ATENAS AO MAR NEGRO MEDEA FROM THE PERSPECTIVE OF ATHENS' DOMINATION AND DEPENDENCE ON THE BLACK SEA

Maria Regina Candido¹⁶⁹

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumo: Consideramos que parte da elite de Atenas pode ser identificada como um grupo *multicultural*, por manter relações de hospitalidade, ajuda mútua e receptividade aos integrantes persas da dinastia Aquemênida. Os vestígios da proximidade e da interação cultural se materializam através das evidências provenientes da cultura material expressas em rituais, banquetes e nas trocas de bens de prestígios durante a realização do Ritual da Xênia Sagrada. O ritual transcende as diferenças étnicas e, ao ser realizado, aciona a perenidade e os atributos de responsabilidade, de solidariedade, de ajuda mútua, de reciprocidade determinante entre os pares envolvidos na atividade ritualizada.

Palavras-chave: Medeia. Hospitalidade. Xênia. Dependência. Conectividade.

Abstract: We consider that part of the Athens elite can be identified as a multicultural group, as they maintain relationships of hospitality, mutual help and receptivity to the Persian members of the Achaemenid dynasty. The traces of proximity and cultural interaction materialize through evidence from material culture expressed in rituals, banquets and the exchange of prestigious goods during the performance of the Sacred Xênia Ritual. The ritual transcends ethnic differences and, when carried out, activates the perpetuity and attributes of responsibility, solidarity, mutual help, and decisive reciprocity between the pairs involved in the ritualized activity.

Keywords: Medea. Hospitality. Xenia. Dependency. Connectivity

A migração dos gregos para as regiões jônicas da Ásia provém desde o período do bronze, como aponta o mito dos Argonautas

¹⁶⁹ Profa Dra Maria Regina Candido, pertence ao Departamento de História da UERJ, atua no PPGH/UERJ e no PPGHC/UFRJ, coordena o NEA: Núcleo de Estudos da Antiguidade e do CEHAM: Curso Lato Sensu de História Antiga e Medieval; Procientista/FAPERJ/UERJ e bolsista de Produtividade do CNPq, e-mail: medeiacandido@gmail.com.

(SNODGRASS, 2000, p. 373). O processo se expande através do estabelecimento de *apoikias*, *cleuruquias* e *emporium* no período arcaico com os milésimos, e no clássico com os atenienses, que seguem em direção às terras orientais próximas ao Mar Negro. A historiografia tende a apontar a necessidade de transporte de grãos como motivação para a conexão dos gregos com as regiões orientais e do Mar Negro. A referência tem sido Heródoto (VII,147) ao citar que *Xerxes durante a sua estada em Ábidos, viu naus (atenienses) carregadas de trigo do Ponto Euxinos atravessando o Helespontos rumo a Egina e ao Peloponeso*, ou seja, Heródoto ressalta em seu relato a passagem de navios carregados de grãos/trigo pelo Mar Negro em direção à Grécia.

O debate sobre a dependência dos gregos de grãos¹ começou com Thomas S. Noonan (1973), seguido por Gocha R. Tsetskhladze (1998) e retomado por Amiran Kakdidze (2002) ressaltando a escassez de alimento na Ática neste período do início do V sec. A historiografia soviética detem numerosos estudos clássicos sobre o comércio de grãos do Mar Negro para o mundo grego como I.B.Brashinski, na obra *Afiny i Severnoe Prichernomor* (Moscou, 1963), que analisa os grãos de Bósforos exportados para Atenas e no qual a região do Bósforos era considerada o celeiro de Atenas. O debate sobre os grãos nos leva a refletir sobre a dominação e dependência dos gregos em relação ao Mar Negro, seus contatos socioculturais e a manutenção do vínculo social com os habitantes estrangeiros e bárbaros na região de Colquida.

Consideramos que o aumento do potencial de mobilidade de extensão geográfica dos gregos para regiões longínquas obteve a

proteção e a dependência da figura do *xenos*¹⁷⁰ ou seja, alguém com potencial domínio e poder de garantir a seguridade da travessia marítima pelo Mar Negro. A questão nos chama a atenção devido a intensa *conectividade marítima* das regiões gregas banhadas pelos mares Mediterrâneo e Egeu, áreas que possuem uma longa história de contatos e migrações entre gregos e bárbaros. O interessante é que, enquanto na atualidade a migração na região se destina para a Europa,¹⁷¹ no passado o percurso se direcionava para o domínio de longínquas terras do Oriente Próximo chegando ao Mar Negro.¹⁷²

Partimos do princípio de que a sociedade helênica pode ser pensada em termos de conectividade próxima e distante. Os conceitos da *Social Network Theory*,¹⁷³ traduzida por nós como *rede de conectividade*,¹⁷⁴ possui a capacidade de aplicação em História

¹⁷⁰ *Xenos* provém da palavra *xênia*, relação individual de um grego com uma casa real ou um indivíduo da elite estrangeira na qual se estabelece um pacto privado de não agressão, ajuda mútua e proteção. A celebração do pacto requer a realização de um ritual, *Ritual da Xênia* dedicada ao deus Zeus Xênios, visando à sacralização da relação da amizade por toda a eternidade (ver: HERMAN, 1987, p. 10).

¹⁷¹ Among the pull-factors for Asian migrants in Greece are the comparative wealth and stability in Europe, and the specific macroeconomic characteristics of South European countries, but above all the geographical position of Greece as a gateway to Europe (*Network Migration in Europe*: www.migrationeducation.org).

¹⁷² A relação de *philia* dos atenienses na região de Cólquida no Mar Negro foi desenvolvida no projeto de pesquisa: *Medeia: narrativa mítica que traz a conectividade marítima e o processo de migração entre a região bárbara de Cólquida/Mar Negro e a civilidade de Atenas/Mar Egeu no período Clássico*, de Maria Regina Candido (Prociência/UERJ/FAPERJ 2017-2019). Nesta pesquisa, coube-nos trazer para o meio universitário brasileiro, visando à renovação historiográfica, temas dos pesquisadores russos em diálogo com os ingleses e franceses que analisam a migração dos gregos para a região. Na atualidade, os integrantes da Soviet Classical Studies mantêm publicações em língua inglesa como a edição da obra *Ruthenia Classica Aetatis Novae: A Collections of World by Russian scholars in Ancient Greek and Roman History* (2013).

¹⁷³ VLASSOPOULOS, Kostas (org.) *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, 2015.

¹⁷⁴ O conceito de conectividade integra o universo da Social Network Theory, o qual traduzimos como Teoria da Conectividade Social que capacita o pesquisador a explorar os aspectos relacionais de contatos promovido entre grupos de natureza distinta, como os gregos com os não gregos. A partir desta conectividade emerge o

Antiga, como nos aponta Irad Malkin, Anna Collar, Christy Constantakopoulou.¹⁷⁵ O estabelecimento da *rede de conectividade*¹⁷⁶ fomentou a mobilização de atenienses, de gregos e de não-gregos em direção às regiões orientais próximas ao Mar Negro durante o período Arcaico, Clássico e Helenístico.

O processo de migração dos gregos para a região da Cólquida,¹⁷⁷ situada no Mar Negro, e outras terras orientais, foi narrado por Heródoto ao mencionar o contato cultural e a descrição geográfica da localidade e de áreas limítrofes. Heródoto nos traz informações sobre os habitantes da região de Cólquida (IV,37), ressalta que o valor econômico da região de Cólquida girava em torno do rio Fásis que deságua no Mar Negro (HERÓDOTO, IV,37; IV,45).

Consideramos que Péricles acionou a sua condição de herdeiro do pacto de *Xênia Sagrada* realizado por seus ancestrais no passado e navegou diversas vezes para a região oriental da ilha de Chelidonian, chegando ao Mar Negro com uma frota naval, a partir de 437 a.C., visando ao estabelecimento de *emporium* de forma a ratificar a *conectividade comercial e econômica* de Atenas com os cólquidos

partilhamento, a interação e o intercâmbio cultural, político, econômico, social e religioso que nos cabe pesquisar.

¹⁷⁵ MALKIN, Irad; CONSTANTAKOPOULOU, Ch. *Greek and Roman Network in the Mediterranean*. London; New York, 2009; MALKIN, Irad. *A Small Greek World. Network in the ancient Mediterranean*. New York, 2011.

¹⁷⁶ Em 2017, mesmo diante das dificuldades operacionais instalada na UERJ, nosso maior desafio foi a realização do evento XIV Jornada de História Antiga, realizada no período de 29 a 31 de maio de 2017 que teve como tema *Rede de Conectividade no Mediterrâneo Antigo*. O evento foi um momento de reflexão e comemoração da trajetória de 19 anos do NEA/UERJ. O evento resultou na publicação lançada em 2018 do livro *Rede de conectividade no Mediterrâneo Antigo: múltiplos olhares sobre as relações socioculturais, comerciais e políticas nas sociedades mediterrâneas*.

¹⁷⁷ O poeta Eurípides inicia a dramaturgia de Medeia citando: “nunca houvesse voado o barco de Argo à Cólquida pelas negras águas de Simplegades ...” (Medeia, v. 02) e o navegador Pseudo-Scylax traz à memória dos gregos que a grande região bárbara (*polis megale barbaron/Cólquida*) foi o lugar de onde veio Medeia (Ps.Scyl.81.).

(PLUTARCO, *Péricles*: 24). Xenofonte (*Anábase*, IV.8:22) nos fornece dados sobre a urbanização em torno do Mar Negro, informações provenientes de sua estada na região oriental. Após uma longa jornada pelas montanhas, ele e a tropa chegam a Trapezona, uma colônia de Sinope no território de Cólquida. Xenofonte nos informa que permaneceu na região dos cólquidos por trinta dias e que o seu grupo participou de jogos atléticos da região. Guram Kvirkvelia nos informa que Xenofonte, fornece dados sobre a urbanização das polis de Cólquida em torno do Mar Negro devido à sua permanência no local (KVIRKVELIA, 2005, p. 34).

Podemos afirmar que ao final de sua estada, realizou-se um ritual de hospitalidade com trocas de presente com os colquidos e foi estabelecida uma relação de *philia* e de ajuda mútua com os grupos de famílias áticas e de cólquidos assentados na região (*Anábase*, IV.8:22). Acrescentamos que a presença do banquete e a troca de presente ratifica a dependência mútua e nos leva a supor que Xenofonte lembrou aos convivas a sua condição de *xenos* através da realização do *Ritual de Xênia Sagrada* junto ao rei do palácio de Cólquida. Partimos do princípio tanto Péricles quanto Xenofonte foram herdeiros de um pacto de dependência mútua, de não agressão estabelecido pelos seus ancestrais com a dinastia Aquemênida que se estendia a Colquida.

Podemos observar que desde o período de Péricles até Xenofontes havia uma relação de dependência social e econômica estabelecida entre Atenas e a região do Mar Negro. A narrativa mítica de Medeia¹⁷⁸

¹⁷⁸ Simon Spence, no livro *The Image of Jason in Early Greek Myth*, afirma que Ésquilo e Sófocles produziram dramaturgia relacionada a expedição dos Argonautas no V séc. (2010, p. 6). A narrativa mítica de Medeia e a menção dos Argonautas estão presentes nas tragédias de Ésquilo e Sófocles e nos permite analisar as questões sobre os interesses de parte dos atenienses na região de Cólquida.

de Eurípides como fio condutor da dramaturgia expõe a protagonista como uma mulher proveniente da região bárbara de Cólquida. Medeia migra para a Grécia trazida pelas mãos do jovem argonauta grego Jasão que parece atuar como seu xenos na Hélade.

Simon Spence, no livro *The Image of Jason in Early Greek Myth*, afirma que Ésquilo e Sófocles produziram a dramaturgia de Medeia colocando o mito como de origem medo-persa e que os poetas ratificam a sua presença na expedição dos Argonautas (SPENCE, 2010, p. 6). Heródoto menciona a versão mítica dos persas ao indicar que os fenícios navegaram até a terra de Cólquida, através do rio Fasis e depois de concluírem os negócios raptaram Medeia, a filha do rei da região (HERÓDOTO, 1,2). As narrativas míticas sobre Medeia realizadas pelos dramaturgos, nos aponta para o processo de estabelecimento de uma rede de conectividade em nível social, cultural econômico e marítimo dos gregos, especificamente dos atenienses, em direção à região do Oriente Próximo e do Mar Negro.

Podemos afirmar que a expansão geográfica dos atenienses em direção às regiões bárbaras ocorreu mediante a certificação de um xenos, no caso a Dinastia Aquemênida, que garantia a circulação pelas águas do Mar Negro sob seu domínio.

O tema sobre a relação dos gregos e bárbaros detém uma ampla publicação na qual os pesquisadores partem do embate promovido a partir da Guerras Greco-Persas. Erich Gruen considera que a partir do conflito entre gregos e persas emergiu na historiografia as narrativas orientalizantes sobre os persas, discursos sobre o racismo como o livro *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, de Benjamin Isaac, e a criação do conceito de etnicidade e identidade grega em contraposição a alteridade dos bárbaros (GRUEN, 2011, p. 7). Consideramos que Heródoto

contribuiu para a construção do *imaginário social* sobre os persas de forma a construir a animosidade com os gregos. O teatro ateniense e os dramaturgos financiados pela *hetaireia*¹⁷⁹ liderada por Cimon, ratificou este embate ao defender a não proximidade com os persas considerados seres de cultura bárbara.

A materialidade do incentivo à animosidade entre gregos e persas está na produção de imagens nos vasos de cerâmica ática¹⁸⁰ de figuras vermelhas em que o soldado hoplita grego aparece vencendo o guerreiro persa em batalha. A alteridade do persa foi demarcada através da indumentária colorida identificada como *anaxyrides/calça* persa presente em vasos áticos e no conjunto de vasos de cerâmica denominado de Negro Alabastro.

A documentação grega do período, após o embate entre gregos e persas, descreve os orientais como a dinastia Aquemênida, como portadora de excessiva riqueza, com o uso de indumentárias bordadas e coloridas, adotando um estilo de vida luxuosa que gerava o conceito de *hybristic barbarian*. Nick Fisher afirma que o conjunto de vasos “*Anacreontic vases*”¹⁸¹ expõe os atenienses usando gorros citas, roupas luxuosas persas e o exotismo do parasol definido pelo autor como *habrosyne*, ou seja, o estilo de vida persa (FISHER, 1997, p. 66).

¹⁷⁹ Definimos *hetaireia* como uma organização de indivíduos da elite ateniense com fins políticos e econômicos. A documentação sobre o teatro antigo, sejam elas arqueológicas ou literárias, são apreendidas por nós como instrumentos de poder de perpetuação de ideias desses grupos políticos atuantes em Atenas, identificados como *hetaireia* que buscam meios de legitimar e defender as suas ideias e, por vezes, manter a memória de grupo na pólis.

¹⁸⁰ Vaso Calix cratera, Inv. 1287 de fabricação ateniense, período de 475-425 a.C. no qual aparece no Lado B um guerreiro hoplita atacando um arqueiro persa com uma espada. Localizado no Antikenmuseum und Sammlung Ludwig.

¹⁸¹ O conjunto de vasos identificados como Anacreonte expõe os atenienses e gregos em banquetes na qual a identidade do estrangeiro e do bárbaro fica demarcada pelos trajes orientais e exóticos (ver: HARRISON, 2002, p. 13).

A *habrosyne* e o luxo dos persas constroem o *imaginário social* dos atenienses no esforço para demarcar que a civilidade helênica deveria manter-se afastada e imune a dominação oriental. Entretanto, como explicar que os frisos do Parthenon seguem o modelo de construção dos frisos do Palácio de Persépolis construído pela dinastia Aquemênida, que o teatro Odeon na *ágora* de Atenas adotou as formas geométricas do Apadana persa e que a reconstrução dos Longos Muros ao redor de Atenas foi financiada pela dinastia Aquemênida (XENOFONTE, *Helênicas*, 4.8.9). Partimos do princípio de que, mesmo diante das adversidades com os persas, alguns grupos políticos como a *hetaireia* liderada por Efiálfes e herdada depois por Péricles (da qual Cálias, Alcebíades, Crítias e Xenofonte faziam parte) mantiveram relações de proximidade e hospitalidade devido ao pacto de ajuda mútua e da *xênia sagrada* estabelecido no passado com a dinastia Aquemênida antes, durante e depois das Guerras Greco-Persas.

O embate bélico entre os gregos e persas,¹⁸² em 490 e 480 a. C., resultou em acentuado número de publicação que privilegia a guerra e suas estratégias de combate. Entretanto, analisando a dramaturgia histórica dos *Persas* de Ésquilo, percebemos uma latência na animosidade contra os persas. De acordo com a pesquisadora Maria de Fátima Silva, o poeta Ésquilo expôs o despertar do mundo helênico para a existência de um outro universo, situado fora das fronteiras gregas e que a guerra tornara mais próximo (SILVA, 1995, p. 25).

Edith Hall, no livro *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition Through Tragedy*, afirma que o teatro ateniense no V século teve

¹⁸² *Barbarian in Greek Tragedy*, de Helen H. Bacon, 1961; *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Period* de Daniel Ogden, 1996; *Greek and Barbarian*, de Thomas Harrison, 2002; *The Invention of Greek Ethnography from Homer to Herodotus*, 2012; e *Greek and Barbarians*, de Kostas Vlassopoulos, 2013.

acentuada produção de tragédias, sendo que metade dos dramas apresentavam os personagens provenientes de terras bárbaras (HALL, 1997, p. 5). O teatro em Atenas marcava os seus personagens forasteiros através de suas identidades étnicas definidas pelas indumentarias específicas de estrangeiros ou bárbaros. A atuação do Teatro de Dioniso em Atenas torna-se um palco de exposição das ações e de costumes culturais da população considerada bárbara destacando, como por exemplo, a personagem Medeia com seus trajes medo-persas.¹⁸³ Consideramos que os gregos, em especial os atenienses, apreenderam, através das dramaturgias, o modo de vida luxuoso e o estilo de lazer das elites orientais persas. A narrativa de Heródoto também apresenta informações sobre os trajes dos medos, dos partos, dos persas, comparados com as vestimentas dos gregos.

O contato cultural e a interação de parte da elite ateniense com grupos de famílias integrantes da aristocracia dos Aquemênida, como a elite de Cólquida, podem ser cotejados através da recepção dos artefatos persas. Os recipientes *phiale* e o *rhyton* produzidos em cerâmica ática e usados para o vinho nos banquetes e rituais eram modelos de origem persa elaborados em metal (bronze, prata e ouro). Podemos afirmar que os recipientes em metal faziam parte do conjunto de artefatos considerados bens de prestígios¹⁸⁴ fornecidos como presentes aos herdeiros do *pacto da xênia sagrada*.

¹⁸³ Os fragmentos de dramaturgias atenienses nos apontam para as referências sobre Medeia como sendo medo-persa em Ésquilo, Sófocles e Eurípides assim como Ferecrates com os *Persai* frag.132-41; Aristófanes em *Phoinissai* (409 a.C) frag.570-6, o poeta Kantharos cita Medeia no frag1-4; Metagenes aborda na peça *Thouriopersai* de 410-400 ac, Strattis com *Phoinissai* de 409 a. C. e Zopuros na obra *Perikaiomenos* (ver: MILLER, 2013, p. 28).

¹⁸⁴ Moses Finley, na obra *O Mundo de Ulisses*, denomina os bens de prestígios como dádivas que se definem como artigos de luxo trocados entres os reis e aristhoi gregos. FINLEY, M. *O Mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1977, p. 60-64.

Os banquetes, com a presença desses artefatos de metal, deixam transparecer o momento em que se revalida o compromisso entre os parceiros envolvidos (atenienses e persas). O ato de beber, comer e realizar as libações aos deuses em conjunto durante o *Ritual da Xênia Sagrada*, significava lembrar a perpetuação dos laços preestabelecidos no passado no qual os demais convivas do simpósio eram evocados como testemunhas. A festividade emerge como parte da consagração do ritual de hospitalidade em honra a Zeus Xênios, em que o ateniense beneficiado profere, diante do representante da casa real, a dinastia Aquemênida, ser uma honra manter-se como seu *xenos* (HERMAN, 1987, p. 63).

As relações de diplomacia e as trocas de presentes eram comuns na sociedade homérica e a prática ritualizada se estendeu para o período clássico dos gregos em contatos com grupos das elites estrangeiras e bárbaras. Os regalos ratificam a manifestação de passividade e reafirma o compromisso de amizade e dependência entre as partes envolvidas. A confirmação de amizade inclui a troca de artigos de luxo como a *phiale*, o *rhyton* e outros presentes durante o banquete. Ulisses traz a memória as dádivas ofertadas ao filho de Laerte. O anfitrião menciona que o filho de Laerte recebeu os presentes adequados devido ao ritual de hospitalidade e que constava sete talentos de ouro, havia crateras ornamentadas com flores entalhadas em prata, contava também com doze mantas e tapetes assim como belas faixas bordadas em ouro e ainda túnica (*Odisseia*, XXIV.274-285).

Como podemos notar, na sociedade homérica, a troca de presentes fazia parte da organização da estrutura social da realeza palaciana. A prática persistiu nos períodos seguintes chegando ao período clássico e helenístico. Entretanto, o que mais nos chamou a

atenção foi a identificação de túnicas, ou seja, o uso de indumentárias persas como presente visto em crianças, mulheres e homens atenienses no período clássico e helenístico, como deixam transparecer as representações imagéticas nos vasos áticos de figuras vermelhas. As indumentárias persas nos indicam serem presentes de luxo ofertados pela elite da dinastia Aquemênida. Logo, a partir desta constatação e em diálogo com a historiografia sobre o tema, verificamos que nos aproximamos do fenômeno da recepção cultural do modo persa de viver perceptível através da cultura material e da documentação textual proveniente de Atenas.

O fenômeno de receptividade cultural persa junto aos gregos integra um recente campo de estudos identificado como *Persianismo*, termo usado por Rolf Strootman¹⁸⁵ durante o *Colóquio Persianism in Antiquity*,¹⁸⁶ realizado em Istambul em 2014. A pesquisadora Margareth Miller já mobilizava o conceito em 1997, porém, definiu o fenômeno como *Perserie* no livro *Athens and Persian in the fifth century B.C.*(2004). Identificamos o conceito de *Persianização*¹⁸⁷ (BROSIU, 2011, p. 135), embora pouco utilizado, a proposta mobiliza os conceitos de receptividade, de hospitalidade, de interação e de transferência cultural, atributos que integram o *Ritual da Xênia Sagrada*. O conceito

¹⁸⁵ Rolf Strootman, Miguel John Versluys (eds.), *Persianism in Antiquity* (Oriens et Occidens), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, p.10.

¹⁸⁶ There is no doubt that the concept of Persianism as proposed by R. Strootman and M. J. Versluys opens research perspectives that are both new and interesting. Edward Dąbrowa (Jagiellonian University. ELECTRUM, Vol. 24 (2017): 265–268, www.ejournals.eu/electrum.

¹⁸⁷ Optamos por seguir o conceito de Persianização de Maria Brosiu no capítulo: Keeping Up with the Persian between cultural identity and Persianization in the Achaemenides Period. In: *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, p.135-149. Compreendemos o Persianismo como um conjunto de traços socioculturais que definem a cultura persa vivenciada pela dinastia Aquemênida e a Persianização como o processo de expansão, de interação e transferência cultural persa com as demais áreas de influência e controle.

nos permite identificar a atitude de proximidade de parte da aristocracia ateniense em contato com a dinastia Aquemênida a partir do pacto de não agressão e de dependência mútua. A ação se evidencia através da adoção dos traços da cultura e do estilo de vida luxuoso dos persas, perceptível através dos artefatos que expressam a hospitalidade dos banquetes¹⁸⁸ no período clássico e helenístico. O conceito de *Perserie*, *Persianismo* e *Persianização* é o resultado do debate iniciado em 1980 no *Colóquio Achaemenid History Workshop* coordenado por Heleen Sancisi¹⁸⁹ e Amelie Kuhrt, cuja proposta analisava a cultura persa afastada da visão Helenocêntrica da documentação textual construída pelos gregos. A resposta ao debate emergiu na década de 90 através da “School of Greek and Other” (PROVENÇAL, 2015, p. 4) que mobilizou os conceitos de identidade, etnicidade e alteridade¹⁹⁰ aplicados à comunidade grega. A crítica a esta abordagem se deve ao fato de deixar transparecer, por vezes, que as *poleis* gregas formavam uma sociedade homogênea e que os gregos faziam parte de uma comunidade única, isolada cuja identidade se construía mediante a alteridade definida pelo bárbaro. O debate retornou e adquiriu

¹⁸⁸ Alessandra Viegas defendeu o doutorado em 2018, sob a minha orientação, com o tema *A Recepção de Homero na Banquete político de Matron de Pitane na Atenas do IV sec. a.C., uma abordagem comparada*. No frag. 1: Mátron apresenta o anfitrião Xenoklês e seus convidados no banquete ático oferecido (*attikòn deîpnon*). Mátron cria uma paródia épica dos poemas homéricos que tem como elemento principal a caracterização da produção do humor. Assim sendo, questionamo-nos se a própria identidade do anfitrião Xenoklês, filho de Xeinis não seria uma alusão cômica ao não grego (ao xenos) que enriqueceu devido ao comércio de pescado na Atenas do IV século a.C., ou que um indivíduo, estrangeiro que enriqueceu rico e veio estabelece moradia permanente como notável na sociedade ateniense.

¹⁸⁹ Centre and periphery : proceedings of the Groningen 1986 Achaemenid History Workshop edited by Heleen Sancisi-Weerdenburg & Amélie Kuhrt. Groningen, Netherlands.

¹⁹⁰ Vermon Provençal identifica os integrantes da “School of Greek and Other”, a saber: F.Hartog, *The Mirror of Herodotus* (1988), Edith Hall *Inventing the Barbarian*, 1989, P.Cartledge, *The Greeks: A portrait of self and others* (1993), George (Barbarian Asian and the Greek Experience, (1994), J.Hall *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (2001).

visibilidade em 2014 através do *Colóquio sobre Persianismo Antigo* promovido por R. Strootman e M. J. Versluys em Istambul.

Concluimos que a longa história da dinastia Aquemênida e suas áreas de influência nos permite afirmar que os integrantes da elite de Atenas detêm acentuada riqueza e não ficavam confinados dentro de suas fronteiras, fechados em seus grupos sociais próximos e formando uma comunidade única. A elite ateniense formava grupos independentes e parte da aristocracia mantinha relações pessoais com estrangeiros e era participante ativa de um sistema extensivo de alianças, cooperação e pactos de ajuda mútua e dependência que se estendia para fora dos limites da polis de Atenas e para além de suas fronteiras étnicas. Essa perspectiva nos leva a optar por um olhar alternativo que nos leva analisar os gregos como integrante de uma *rede de conectividade* sociocultural e marítima que resultou em proximidades em diferentes níveis, gerou a receptividade, a hospitalidade, dependência e o acesso a bens de prestígio provenientes da relação de *xênia sagrada* com as elites persas da Dinastia Aquemênida, consideradas bárbaras, mas que detinham áreas de influência, dominação controle nas regiões do Oriente Próximo e do Mar Negro.

Bibliografia

Amélie Kuhrt. *Centre and periphery : proceedings of the Groningen 1986. Achaemenid History Workshop* edited by Heleen Sancisi-Weerdenburg & Amélie Kuhrt. Leiden:.. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1990.

ARISTOPHANES. *The Plays of Aristophanes*. William Benton Publisher. Encyclopedia Britannica, London, 1952. Ed. bilíngue.

ARISTÓTELES: *A Poética de Aristóteles*. Tradução de Raul Filker. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

ARISTOTLE. *Constitution d'Athènes*. Trad. G. Mathie. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

_____. *Politics*. Trad. H. Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 1990. Ed. bilíngue.

AURENCHE, Olivier. *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros – remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.C.* Paris: Les Belles Lettres, 1974.

BACON, Helen H. *Barbarian in Greek Tragedy*. New York: Yale University Press, 1961.

BELTRÃO, Claudia. *A Busca do Antigo*. Rio de Janeiro: Editora NAU, 2011.

BÉRARD, C. "Iconographie-Iconologie-Iconologique". *Études de Lettres : Essais Semiotiques*. Fasc. 4. Lausanne: 1983.

BERARD, Claude et ali. *A City of Image: iconography and society in ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

BLUNDELL, Mary Whitlock. *Helping friends and Harming enemies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

BRIANT, Pierre. *Darius in the shadow of Alexander*. Transl. Jane Marie Todd. London: Harvard University Press, 2015.

BROSIU, Maria. Keeping Up with the Persian between cultural identity and Persianization in the Achaemenides Period. In: *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles: Paul Getty, 2011, p.135-149

CANDIDO, Maria Regina. *Medeia, Mito e Magia: A imagem através do tempo*. Rio de Janeiro: NEA-UERJ, 2010.

_____. "Choes, educar a criança ateniense através da religião". IN: *Pintura e Imagem: Representações do Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p.93-104.

_____. "As choes e o ritual das Anthestérias". *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História/ANPUH*. São Paulo, 07/2011 (www.snh2011.anpuh.org/AchouseasAnthesterias.pdf)

_____. *Atenas, liderança unipolar no Mar Egeu (480-411 a.C.)*. Rio de Janeiro: Letras & Versos/NEA-UERJ, 2016.

_____ "A presença do agôn na narrativa mítica de Medeia de Eurípidés". LIMES. Santiago: Gráfica LOM, 2016, p.123-140.

_____ "Infanticídio de Medeia: um ato de compaixão ou de vingança". *Ziva Antiga*. República da Macedônia: SKOPE, 2016, p.37-45.

_____ "Athens and the process of migration to the maritime space of the Black Sea". *Herodotus*. São Paulo: UNIFESP, 2017, p.236-251.

_____ (orgs). *Rede de Conectividade no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA-UERJ, 2017.

_____ (orgs). *A prática da magia amorosa no período helenístico*. In: *Magia e Superstição no Mediterrâneo Antigo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2019, p.131-141.

EASTERLING, P. E. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

EURIPIDE. *Le Cyclope. Alceste. Médée. Les Héraclides*. Texte traduit par Louis MÉRIDIER. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

EURIPIDES. *Medeia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: HUCITEC, 1991 Ed. Bilingue grego-portugues.

FAUDOT, M.(eds). *Pont-Euxin et Polis? Polis hellenis et Polis Barbaron*. Comtoises: Presses Université Franche-Comtoises, 2005.

FINLEY, M. I. *A Economia Antiga*. Porto: Afrontamento, 1986.

FINLEY, M.I. *O Mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1977. P.60-64.

FISHER, Nick. *Hybris, Status and Slavery*. IN: *The Greek World*. New York: Routledge, 1997, p.44-84.

GABRIELSEN, Vicent. *The Black Sea in Antiquity*. Oakville: Arhus University Press, 2007.

GRUEN, Erich S. *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*. Los Angeles: Paul Getty, 2011.

HALL, Edith. *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition Through Tragedy*.

HARRISON, Thomas. *Greek and Barbarian*. New York: Routledge, 2002.

HEAD, Barclay Vincent. *The Coinage of Lydia and Persia from the Earliest Times to the Fall of the Dynasty of the Achaemenidae*. Princeto: Editora Princeto Press, 1877.

HERMAN, Gabriel. *Ritualized Friendship and The Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HERODOTO. *History*. Trad. A. D. Godley. London: Willian Heinemann, vol.1 (1990), vol. 2 (1995), vol. 3 (1994), vol. 4 (1981) – Ed. bilíngue.

HIRATA, Filomena Yoshie. "Medéia, uma apresentação" In: *EURÍPIDES. Medéia*. Tradução de J. A. A. Torrano. São Paulo: Hucitec, 1991.

HYLAND, John O. *Persian interventions: The Achaemenid Empire, Athens, and Sparta 450-386 BCE*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2017.

JULIETTE, Genière. "Xenoi en Sicile dans la première moitié du Ve siècle (Diod. XI, 72,3)". In: *Revue des Études Grecques*, tome 114, Janvier-juin 2001. pp. 24-36;

KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

KVIRKVELIA, Guram. "Polis Barbaron in the Black Sea area in archaic and classical periods". *Pont-Euxin et Polis? Polis hellenis et Polis*

Barbaron. Comtoises: Presses Université Franche-

LEÃO, D. F. *Sólon, Ética e Política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MAYOR, Adrienne. *The Amazons, Lives and Legend of Warrior Women across the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

MILLER, Margaret. "Clothes and Identity: The Case of Greeks in Ionia c. 400 BC". *Antichthon 47: Culture, Identity and Politics in the Ancient Mediterranean World*, Australia: The Australasian Society for Classical Studies, 2013, p.18-38.

MOREAU, A. *Eschyle: la violence et le chaos*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

MOSSMAN, Judith. *Oxford Readings in Classical Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

OGDEN, Daniel. *Greek Bastardly in the Classical and Hellenistic Period*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

PAUSANIAS. *Description of Greece. Books I and II*. Trad. W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

PEBARTHE, Christophe. "Emigres d'Athenes, Clerouques et Colons aux temps de la Domination Athenienne sur L'Egeu au V siecles a.C." In: *Le Monde de L'Itinerance en Mediterranée de L'Antiquite a L' Epoque Moderne*. Paris: De Boccard, 2009, p. 367-390.

PLUTARCO. *Biography*. Bernadotte Perrin. Harvard University Press, 1989.

PROVENÇAL, Vernon L. *Sophist kings: Persians and other in Herodotus*. London: Bloomsbury, 2015.

PSEUDO-SKYLAX'S PERIPLUS: *The Circunavegation of the Inhabited World*. Trad.Shipleigh Grahman. Exeter: Bristol Phoenix, 2011.

ROBERTSON, Martin. *The Art of vase-painting in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

RODRIGUES, M. A. *Nas redes da áte: a hýbris de Xerxes em Persas de Ésquilo*. 111 f. Dissertação de Mestrado em Estudos Literários. Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. 2011.

ROMILLY, Jacqueline de. *La tragédie Grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

_____. *Tragédies grecques au fil des ans*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

ROMILLY, J. de. *Fundamentos da literatura grega*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A, 1984.

ROSENMEYER, T. G. *The art of Aeschylus*. California: University of California Press, 1983.

SAID, Suzanne. Geek and Barbarian in Euripides' Tragedy, In: Greek and Barbarian. New York: Routledge, 2002, p.62-100.

SCHAPS, David M. *Inventing of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*. Michigan:Ann Arbor, 2015.

SEGAL, Charles "La Medée d'Euripides'. Medea: Vengeance, Reversal and Closure". *Pallas* 45, 1996, 15-44.

SKINNER, Joseph E. *The Invention of Greek Ethnography from Homer to Herodotus*, Oxford: Oxford University Press, 2012

SPENCE, Simon. *The Image of Jason in Early Greek Myth*. Birmingham: Birmingham City University , 2010.

SOUSA E SILVA, M. de F. *Ésquilo: o primeiro dramaturgo europeu*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2005.

SNODGRAS, A.M. *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of*

the Eleventh to the Eighth Centuries BC. New York: Routledge, 2000.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. *Tragedy and Athenian Religion*. New York/ Oxford: Lexington Books, 2003.

STRABON. *Geographie*. Tomes VI. Trad. Raoul Baladié. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

TAPLIN, Oliver. *Pots & Plays: interactions between Tragedy and Greek Vase-painting of the four century B.C*. Los Angeles: Paul Getty Museum, 2005.

THALMANN, W. G. Xerxes' Rags: Some Problems in Aeschylus' Persians. *The American Journal of Philology*, vol. 101, n. 3, p. 260-282.

THUCYDIDES. *History of The Peloponnesian War*. London: William Heinema. Vol. 1 (1991); vol. 2 (1998); vol. 3 (1992); vol. 4 (1976). Ed. bilíngue.

TROFINOVA, Anna et J. Paul Getty Museum. *Greek on the Black Sea: Ancient Art from the Hermitage*. Los Angeles: Getty Publications, 2007.

TSETSKHLADZE, Gocha R. (1998) "The Greek Colonisation of the Black Sea Area: Historical Interpretation of Archaeology". IN: FAUDOT, M.(eds). *Pont-Euxin et Polis? Polis hellenis et Polis Barbaron*. Comtoises: Presses Université Franche-Comtoises, 2005.

WALTERS, H.B. *Corpus Vasorum Antiquorum*. London: British Museum, 1927

VELHO OLIGARCA. *A Constituição dos Atenienses*. Trad. Neyde Theml e André Chevitarese. Vitória: EDUFES, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca, 18 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

VIEGAS, Alessandra Serra. *A Recepção de Homero no Banquete Político de Matron de Pitane na Atenas do IV sec. a.C.: uma abordagem comparada*, Rio de Janeiro: PPGHC/UFRJ, 2018.

VLASSOPOULOS, Kostas. *Greek and Barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013;

VLASSOPOULOS, Kostas (orgs) *Communities and Networks in the Ancient Greek World*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

XENOPHON. *Anabasis*. Trad. Carleton L. Brownson. London: Loeb, 1930.

LA CATEGORÍA SOCIAL DE LOS TRABAJADORES MRT. UNA APROXIMACIÓN A PARTIR DE SU EVIDENCIA EN EL REINO MEDIO EGIPCIO

THE SOCIAL CATEGORY OF THE mrt WORKERS. AN APPROACH BASED ON EVIDENCE FROM THE EGYPTIAN MIDDLE KINGDOM.

Pablo Rosell¹⁹¹

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumen

Este trabajo aborda la cuestión de la categoría social de los trabajadores mrt durante el Reino Medio egipcio, basándose en diversas fuentes y definiciones propuestas desde la egiptología. Se ofrece un análisis de la evidencia disponible, incluyendo textos administrativos, religiosos, funerarios y literarios que mencionan y describen a esta población trabajadora dependiente. Finalmente, este trabajo propone una definición para la categoría social de los mrt, sustentada en la evidencia analizada.

Palabras claves: Egipto - Reino Medio – trabajadores - dependientes

Abstract

This paper addresses the issue of the social category of the mrt workers in the Middle Kingdom. The sources and definitions provided by Egyptology can be taken as a starting point to analyze the current evidence which includes administrative, religious, funerary and literary texts describing this dependent working population. Finally, a definition for this social category arises from the findings achieved through such an analysis.

Keywords: Egypt-Middle Kingdom-Workers-Dependents.

¹⁹¹ Profesor y Doctor en Historia por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Jefe de trabajos prácticos ordinario de la cátedra Historia General I de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Profesor Adjunto interino de la cátedra Historia Antigua I de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Investigador asistente del CONICET en el Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP-CONICET). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4961-3994>. Email: pablomartinrosell@gmail.com.

Introducción

En el antiguo Egipto existían términos para referirse a ciertos conceptos, palabras y categorías sociales que solían ser polisémicos. Esto significa que podían tener una o varias interpretaciones, dependiendo del contexto en el que se utilizaban. A lo largo de los más de 3000 años de historia de esta cultura los términos y el uso del lenguaje también habrían experimentado modificaciones y variaciones, producto de los diferentes contextos históricos de las dinastías faraónicas. Por lo tanto, algunos términos podían tener un significado en un período y otro distinto en otro. A estas cuestiones inherentes a la propia cultura faraónica debemos sumarle los problemas que los historiadores modernos y la egiptología han tenido a la hora de intentar brindar definiciones de ciertos términos y conceptos desde un punto de vista *etic* -es decir, desde fuera de la cultura egipcia- dejando de lado, en algunos casos, las perspectivas *emic*, que son las nativas de la cultura. Nos referimos a cómo una de las mayores dificultades de la disciplina ha consistido en asignar categorías históricas modernas o ajenas a la cultura egipcia para poder comprender dicha sociedad. Esto ha derivado en interpretaciones erróneas, distorsionadas o simplificaciones excesivas de la sociedad antiguo egipcia. Tal es el caso del término que refiere a la categoría social de los trabajadores mrt.

Las primeras menciones de esta categoría de trabajadores denominados mrt proceden del Reino Antiguo. Estos trabajadores son mencionados en varios decretos reales a partir de la dinastía V como trabajadores dependientes que solían ser asignados por parte del Estado en tierras de la corona, de templos o de altos funcionarios para realizar generalmente tareas agrícolas. A partir de este período y hasta la denominada Baja Época encontraremos evidencia de esta población


trabajadora egipcia. Sin embargo, la complejidad de la evidencia y los desafíos previamente mencionados para definir ciertos términos egipcios han llevado a que estos trabajadores hayan sido considerados y definidos mediante diversas categorías históricas, tales como esclavos, siervos, servidumbre o población sometida, dependientes rurales entre otros.

Este trabajo pretende realizar una revisión de la categoría social *mrt* a partir de la evidencia procedente de un período particular de la historia egipcia: el Reino Medio. Para ello, en primera instancia se analizarán las diversas y variadas interpretaciones que se han realizado sobre el término *mrt* desde la egiptología. En segundo lugar, se examinará la evidencia del Reino Medio que menciona, describe o representa a esta categoría social. Esta evidencia incluye papiros administrativos, estelas privadas, tumbas, monumentos, así como textos literarios y funerarios. Nos interesa poder analizar cómo son mencionados o representados en las fuentes y qué roles o tareas económicas le eran asignadas con la intención de poder brindar una definición acorde con su categoría social. En este sentido, se discutirán las definiciones tradicionales de esclavitud y servidumbre que se han empleado en relación con el mundo greco-romano y la Europa feudal medieval para definir a estos trabajadores. Así, ante la ausencia de un término moderno acorde para definir su estatus social, nos interesa pensar su definición desde la propia cultura egipcia, teniendo en cuenta, a su vez, el carácter polisémico de esta categoría social. Para ello, se prestará especial atención a las distinciones y definiciones que los propios egipcios solían hacer en relación con otros grupos o categorías sociales de personas dependientes similares a los trabajadores *mrt*.

De este modo, este trabajo se enfoca en la problemática de la dependencia de un grupo de trabajadores, los *mrt*, a partir del análisis de

su evidencia histórica en el Reino Medio egipcio y propone una revisión conceptual para su definición desde una perspectiva egipcia.

Definiciones y Aproximaciones a los Trabajadores mrt Desde la Egiptología

En los principales diccionarios de lengua egipcia, el término  mrt suele ser traducido de forma genérica. En su gramática y diccionario de egipcio medio Gardiner (2007, p. 569) traduce la palabra mrt como siervos o esclavos. Por su parte, Faulkner (2009, p. 111) lo traduce como sirvientes o subordinados. El diccionario más completo de lengua egipcia lo traduce como un término colectivo empleado para referirse a una comunidad de personas sin mayor precisión en cuanto a su identidad social o estatus jurídico (ALLAM, 2004, p. 124) clasificándolos bajo tres categorías: siervos, subordinados y dependientes (Wb. II, p. 106, 11-20). Finalmente, el diccionario de lengua egipcia del Reino Medio elaborado por Hannig (2006, p. 1085, N°13231) define este término como siervos, trabajadores agrícolas de los dominios estatales y del templo o súbditos. Al respecto, es importante destacar que las definiciones proporcionadas en estas obras son el resultado de la investigación egiptológica. Los autores de estos diccionarios han recopilado estas definiciones de diversas fuentes, discusiones y trabajos académicos para elaborar sus obras. Y son precisamente esas discusiones y trabajos los que a continuación vamos a repasar en aras de comprender cómo fue evolucionando la definición del término y la categoría social mrt a través de la egiptología.

Uno de los primeros investigadores en estudiar la categoría social de los trabajadores mrt fue Baillet (1905) en su artículo sobre los diversos términos que los antiguos egipcios tenían -según su entender- para referirse a la esclavitud y a la subordinación. De acuerdo con su análisis


de las fuentes, principalmente del Reino Nuevo, donde los mrt a menudo provenían de los cautivos de guerra, Baillet (1905, p. 215) consideraba que esta categoría estaba compuesta por sujetos que vivían en los campos que cultivaban y cuyo destino solía confundirse con el de la tierra, ya que cambiaban de amo al mismo tiempo que la tierra. Una definición similar fue la brindada por Pirenne (1935; 1948). De acuerdo con sus interpretaciones, en el antiguo Egipto la tierra era la que establecía y fundaba las relaciones de subordinación personal entre sus propietarios y sus ocupantes (PIRENNE, 1948, p. 127). A partir de esta premisa, él sostuvo que la población mrt serían personas libres perpetuamente vinculadas y adscriptas a la tierra y que formaban parte de la familia del señor poseedor de tales tierras (PIRENNE, 1935, pp. 299-300; 1948, p. 128). Es por ello que, según su entender, estas personas no podían ser heredadas por ley, sino que era posible transmitirlos con la tierra (PIRENNE, 1935, p. 300). Es decir, la herencia de tierras traía consigo los derechos de esta población que se encontraba adscripta a la tierra. Esta situación llevó a Pirenne (1935, p. 299) a agrupar a estas personas como colonos, un término que sin duda es una derivación de la categoría histórica del colonato romano tardo antiguo.

Durante la década de 1950, Bakir (1952) llevó a cabo un estudio sobre la esclavitud en el antiguo Egipto, analizando los distintos términos y evidencias egipcias relacionadas con esta problemática. En su trabajo, Bakir (1952, p. 23) argumentó que los trabajadores mrt podían ser considerados como una población en situación de esclavitud, basándose en el análisis de los métodos y mecanismos de adquisición de estos individuos, la naturaleza compulsiva de sus labores y su aparente relación permanente con la tierra y sus amos. Así, según su perspectiva, los mrt serían considerados esclavos en lugar de siervos, ya que estos últimos, teóricamente, serían individuos libres, lo cual no sería aplicable a

la población mrt. Una opinión similar ha tenido Zingarelli (2004, p. 12) quien en su trabajo sobre la esclavitud en el antiguo Egipto ha afirmado como el término mrt era una palabra que se ha vinculado al trabajo esclavo, y aclara cómo mediante dicho concepto se refería en general a actividades organizadas a través de administración institucional.

La obra de Helck (1958; 1959; 1975; 1977) ha sido fundamental en la definición de estos sujetos, ya que sus ideas han sentado las bases para las investigaciones posteriores sobre los mrt. En su obra sobre la administración del Reino Medio y el Reino Nuevo, Helck (1958, p. 119, nota 6) critica la visión de Bakir (1952) y considera que el término más adecuado para definir a esta población es el de siervo,¹⁹² asociándolo con la idea del trabajo agrícola y la dependencia. Es más, Helck (1958, pp. 118-119) sugiere que el origen de su condición de siervos se debió a la constante disolución de las comunidades de aldea. Además, en su artículo sobre la estratificación social del pueblo egipcio, Helck (1959, p. 25) sostiene que los campos estatales eran trabajados por individuos que podrían ser caracterizados como siervos en lugar de esclavos, dado que no poseían tierras y generalmente eran asignados y reubicados por la administración. Más aún, en su historia económica del antiguo Egipto, él ha definido a los mrt como hombres y mujeres libres que trabajaban los campos y se encontraban subordinadas y ligadas a la tierra (HELCK, 1975, pp. 44 y 102).¹⁹³ Por su parte, en la entrada del *Lexikon* referida al rótulo “relación de servidumbre,”¹⁹⁴ Helck (1977, pp. 1235-1236) afirmó que los

¹⁹² Hörige en alemán.

¹⁹³ De hecho, Helck (1975, p. 102) ha sostenido que el origen del término mrt, empleado para designar a una población de trabajadores agrícolas, derivaría del verbo  mr cuya traducción es atar o enlazar y se relacionaría con la situación social de estos sujetos que se encontraban atados a la tierra que trabajaban.

¹⁹⁴ Hörigkeitsverhältnis en alemán.

mrt eran trabajadores de los campos que podían ser transferidos por la administración estatal y ser asignados a instalaciones de la corona, templos o individuos privados y cuya situación social y jurídica sería similar y comparable a la de los siervos de la Edad Media europea.

En su obra sobre los documentos reales del Reino Antiguo, Goedicke (1967, p. 212) rechaza el uso del término esclavo para referirse a la población mrt y propone seguir la línea iniciada por Helck (1958; 1959) de catalogarlos como siervos. Basándose en la evidencia de los decretos reales, Goedicke sostiene que estas personas estaban en una relación de dependencia adscrita a la tierra y sugiere traducir el término como “inquilinos” o “arrendatarios” debido a la estrecha conexión de los mrt con la propiedad de la tierra o las instituciones propietarias de la misma.

El egiptólogo ruso Berlev (1972, p. 96; 1987, p. 155) sostuvo que el término mrt refería a una amplia gama de individuos trabajadores dependientes para los cuales no existía una traducción moderna precisa, sugiriendo que servidor o siervo eran las palabras que mejor se aproximaban a su significado. En su trabajo él ha planteado que mrt era un término colectivo que comprendía tanto a las personas asiáticas como a los Hmw-nsw, es decir los servidores o esclavos del rey, que eran empleados en los dominios privados de funcionarios e instituciones y que no estaban a la venta (BERLEV, 1972, pp. 7-27 y 96; 1987, pp. 155-156; DI TEODORO, 2018, p. 39). Estos trabajadores, también conocido como trabajadores de los dominios,¹⁹⁵ se involucraba en una variedad de tareas, incluyendo labranza, jardinería, tejido, fabricación de cerveza, panadería y cocina (BERLEV, 1972, p. 108; DI TEODORO, 2018, p. 39). Además, Berlev (1987, pp. 155-156) ha afirmado que los mrt eran

¹⁹⁵ Quirke (1991, p. 145, nota 14; 1997, p. 29) también adoptará esta traducción al referirse a la población mrt.

originalmente Hmw-nsw transferidos por el Estado a los dominios privados que se convertían en parte de la propiedad de sus amos. Perepelkin (1986, p. 164) en su estudio sobre la propiedad privada en el Reino Antiguo clasifica a esta población trabajadora bajo la categoría de siervos. En un trabajo posterior él redefinió la palabra mrt como un término colectivo para designar a la población que trabajaba en las propiedades de los grandes dignatarios y lo tradujo como tropa o equipo a partir de su asociación con la palabra rusa *drushina* (PEREPELKIN, 1988, p. 287; ANDRÁSSY, 2005, p. 29).


En su análisis sobre la organización del trabajo en el Reino Antiguo, Eyre (1987, p. 35) señalaba las dificultades para definir la situación jurídica y las condiciones del servicio de los trabajadores mrt. Es por ello que él opta por traducir a dicho grupo bajo la categoría social de siervo dado que según su punto de vista sería la más acorde para dar cuenta de su estatus. En otros capítulos donde examina la explotación de la tierra, la función de los propietarios ausentes, y la economía de aldea Eyre (1994, p. 112; 1999, p. 41) afirma que los mrt eran agricultores ordinarios asignados y donados a los campos de ciertos funcionarios en función de su cargo.


Moreno García es uno de los egiptólogos más destacados en el estudio de la organización económica y administrativa de Egipto en el III milenio a. C. Sus investigaciones le han llevado a analizar la problemática de las elites, la dependencia rural y la categoría de los mrt, especialmente en el contexto del Reino Antiguo. Sus argumentos se basan en un artículo en el cual él ha analizado a estos trabajadores en relación con el problema de la servidumbre (MORENO GARCÍA, 1998). Este autor opta por designar a esta población con un término neutral o egipcio, como población mrt, evitando el uso de analogías o categorías sociales e históricas ajenas a la cultura egipcia. Según su perspectiva, los

Mrt no eran siervos o sujetos en servidumbre permanente, sino campesinos egipcios humildes que solían ser reclutados y obligados a trabajar temporalmente en beneficio del Estado (MORENO GARCÍA, 1998, pp. 73 y 79; 2000, p. 132; 2004, p. 42; 2008, p.143). Además, ha destacado el carácter compulsivo de su labor, definiéndolos como trabajadores obligados a cumplir con prestaciones de trabajo en la corvea y que podían ser concedidos por el Estado a una institución o a un individuo en particular (MORENO GARCÍA, 1998, pp. 79-80; 2000, p. 132; 2005, p. 115). Asimismo, sostiene que este grupo de personas mrt solía reclutarse entre las aldeas cercanas de donde residían, para realizar principalmente trabajos agrícolas, aunque también podían verse implicados en la industria del tejido, la construcción y el procesamiento de productos agrícolas, entre otras (MORENO GARCÍA, 1998, p. 81; 2008, p. 145).

Allam (2004; 2010) ha sido uno de los egiptólogos que más se ha concentrado en el estudio de la población mrt en la historia antiguo egipcia. Aunque sus trabajos no se hayan centrado en definir el lugar que ocupaban estas personas en la sociedad ni su relación con otros tipos de dependencia (ALLAM, 2004, p. 123), se ha enfocado en dos áreas principales. Por un lado, en su trabajo sobre la clase trabajadora mrt, Allam (2004) crítica las conclusiones de Moreno García (1998) sobre la naturaleza de los mrt como trabajadores temporarios que debían efectuar prestaciones de trabajo obligatoria para el Estado mediante la corvea. Él postula que estos individuos pueden ser considerados como una clase trabajadora que permanecía en un estado constante de dependencia, careciendo de completa libertad y sujetos a ciertas obligaciones, de manera similar a cómo entendemos hoy la categoría de siervo (ALLAM, 2004, pp. 124 y 155). Asimismo, Allam (2004, p. 155) argumenta cómo la condición de estos trabajadores sería en principio

Permanente, puesto que sí ellos fuesen sólo trabajadores obligados a prestar compulsivamente su trabajo, deberían existir fuentes que nos mencionen su liberación una vez cumplida sus tareas y obligaciones, y eso no ocurre. Por otro lado, él ha prestado atención a la escritura jeroglífica y ha planteado una distinción en las dos formas que el egipcio medio tenía para escribir la palabra *mrt* (ALLAM, 2010). Según su opinión,

el término , atestiguado desde el Reino Antiguo designaba a una clase trabajadora específica privada de su independencia que suele ser comprendida como siervos y que se dedicaban mayoritariamente a tareas agrícolas. Por su parte, él indica cómo desde el Reino Medio se observa la aparición de un cambio en la forma de escribir dicho término

, cuya transliteración sería similar, pero su significado sería diferente, dado que él lo traduce como tejedores, los cuales no deben ser confundidos con los trabajadores *mrt* (ALLAM, 2010, pp. 41-43).¹⁹⁶ Asimismo, en su definición de las clases de población en Egipto, realizada para el *Lexikon*, él sostuvo que los *mrt* eran siervos que formaban, durante el Reino Antiguo, la mayoría de la población egipcia obligada a trabajar para los propietarios de las tierras, recibiendo a cambio pagos en especie (ALLAM, 1975, p. 769).

Andrássy (2005) ha realizado un estudio sobre los *mrt* en el cual ofrece uno de los estados de la cuestión más actualizados sobre dicha temática y plantea los problemas concernientes a las definiciones de términos egipcios con el lenguaje moderno. Así, ella opta por dejar de buscarle una traducción moderna al término *mrt* y propone -como

¹⁹⁶ La mayoría de los investigadores que han examinado y definido a los trabajadores *mrt* sostienen que la palabra puede ser escrita de ambas formas, y desestiman la opinión de Allam sobre una distinción basada en los signos jeroglíficos utilizados para componer dicha palabra (DI TEODORO, 2018, p. 39).

también había hecho Moreno García- referirse a ellos como personas o gente mrt (ANDRÁSSY, 2005, p. 28). A su vez, dicha autora considera que el término mrt refería a un conjunto de hombres y mujeres que estaban en dependencia al servicio de una institución o de una casa de un dignatario y que conformaban los activos productivos de dichos espacios (ANDRÁSSY, 2005, p. 63). Así, afirma que el término mrt se refiere a un concepto general utilizado para designar a personas dependientes, similares a siervos o personas ligadas a la tierra (ANDRÁSSY, 2005, p. 30). Finalmente, Andrásy (2005, p. 64) sostiene que en el antiguo Egipto los criterios empleados para distinguir entre campesinos, arrendatarios y trabajadores agrícolas no se aplicaban a los egipcios en relación con el término mrt. Por consiguiente, aquellos que generalmente dependían de las instituciones de propiedad de la tierra eran agrupados bajo el término mrt y, según el análisis de fuentes del Reino Antiguo, la mayoría de los egipcios deberían haber tenido el estatus social de mrt en el sentido de personas comunes.

En sus estudios sobre la sociedad del Reino Medio, Grajetzki (2006; 2020) sigue en parte las interpretaciones de Berlev (1972) a la hora de definir y comprender a estos trabajadores mrt. De acuerdo con su opinión el término mrt era una denominación para referirse colectivamente a los servidores del rey, Hmw-nsw, y las criadas Hmwt que se encontraban ligadas a una institución o a la oficina de un funcionario (GRAJETZKI, 2006, pp. 147-148; 2020, p. 204). Así, estas personas serían siervos o al menos población dependiente de los altos funcionarios que conformarían la gran mayoría de la fuerza de trabajo egipcia (GRAJETZKI, 2020, pp. 204-205).

Hafemann (1985, p. 7) en un primer momento definió a este grupo de personas como siervos en relación de dependencia. Más

ecientemente, en un trabajo sobre las obligaciones de servicios en el Reino Antiguo y en el Reino Medio, ella ha sostenido que dichos sujetos conformarían la mayoría de los trabajadores agrícolas dentro de las tierras del templo y de los hogares de los funcionarios privados (HAFEMANN, 2009, p. 157). En su estudio, ella cita al historiador ruso Stučevskij quien afirmaba que los mrt no eran representantes de una clase y que se encontraban vinculados a una economía en una relación patriarcal de dependencia con un amo, que podía transmitirlos o heredarlos como dependientes (HAFEMANN, 2009, p. 157). A su vez, este autor ruso señalaba cómo poseían un estatus legal dual dado que podían tener una cierta independencia económica y por el otro lado, dependían de un patrón (HAFEMANN, 2009, pp. 157-158). Sin embargo, Hafemann (2009, p. 158) sostiene que la existencia de este estatus dual no puede ser confirmada mediante la evidencia disponible. A pesar de ello, considera significativos los hallazgos que indican cómo estos individuos estaban vinculados tanto a una economía como a su amo, ya que en varias fuentes se hace referencia a ellos mediante sufijos posesivos.

En su estudio sobre la esclavitud y la servidumbre en el antiguo Egipto, Loprieno (2012, p. 2) caracteriza a los mrt como trabajadores dependientes que constituían el núcleo de los sirvientes y trabajadores de las propiedades estatales y privadas. A su vez, él manifiesta que estos individuos estaban obligados a cumplir con deberes laborales durante cierto período de tiempo, en línea con la postura sostenida por Moreno García (1998).

Papazian (2012) en su libro sobre las estructuras y los componentes de la economía del Reino Antiguo ha analizado el rol y la situación de los mrt. Su análisis es uno de los más íntegros junto con los de los Helck, Moreno García, Allam y Andrásy. Él manifiesta los otrora mencionados

problemas para definir conceptos egipcios con nuestro lenguaje moderno y define a estos sujetos como una categoría de trabajadores que se beneficiaban por su relación con los almacenes pr-Sna (PAPAZIAN, 2012, pp. 84 y 87). A su vez, ha sostenido que antes que una etiqueta ocupacional, los mrt representaban un término jurisdiccional aplicado a una categoría de egipcios que conformaban el personal permanente de un templo, un almacén pr-Sna, un dominio o una fundación para el mantenimiento del ka (PAPAZIAN, 2012, p. 92). De acuerdo con su opinión, estos trabajadores no eran reclutados de manera intermitente para realizar diversas tareas, sino que se encontraban adscriptos a la tierra y dependían de instituciones o dominios privados (PAPAZIAN, 2012, pp. 92-93). Además, él ha argumentado que la aparición de los mrt en el Reino Antiguo representó una estrategia estatal para establecer una fuerza laboral permanente destinada exclusivamente al servicio de las instituciones. Esta fuerza laboral no podía ser transferida ni empleada en otros contextos o tipos de trabajo sin la autorización real. De esta manera, el Estado se aseguraba un núcleo de personal estable y el suministro constante de mano de obra necesaria para llevar a cabo diversas tareas, evitando así depender de una fuerza laboral temporal e inestable (PAPAZIAN, 2012, p. 99).

Mazzone (2017, p. 37) en un artículo sobre la comunidad de El Lahun en el Reino Medio, ha definido a los mrt -mencionados en papiros administrativos del lugar- como una población dependiente vinculada con los cautivos extranjeros asiáticos que eran llevados a Egipto como propiedad real y asignados a trabajos en talleres de templos, almacenes y campos.

Por último, la obra de Di Teodoro (2018) sobre las formas de organización del trabajo en el Reino Medio, realiza un breve estado de la cuestión sobre esta población y describe cómo son mencionados en

iertos papiros administrativos y fuentes del período. Sus opiniones están alineadas con las definiciones propuestas por Berlev (1972), ya que sostiene que la mayoría de los trabajadores sujetos a obligaciones laborales, los Hsbw, eran reclutados del grupo socioeconómico conocido como mrt. Este grupo, según ella, incluía tanto a los servidores reales (Hmw-nsw) como a los asiáticos (Di Teodoro, 2018: 84).

La Evidencia de Trabajadores mrt en las Fuentes del Reino Medio

La gran mayoría de los estudios sobre los trabajos mrt que hemos analizado en el apartado anterior se han basado en la evidencia proveniente de los decretos reales y los textos administrativos del Reino Antiguo, el período del cual disponemos de la mayor cantidad de información sobre estas personas. Las referencias sobre la población mrt en el Reino Medio son menores, pero más diversas, puesto que contamos con información tanto de fuentes administrativas, como literarias y funerarias, lo cual amplía significativamente nuestra comprensión sobre los mismos. En este sentido, Helck (1975, p. 154) ha sostenido que durante este período el término mrt se emplea con menor frecuencia que durante el Reino Antiguo, para continuar refiriéndose a personas en condiciones serviles atadas a la tierra. De hecho, él ha planteado la hipótesis de que, debido a la crisis y los trastornos del Primer Período Intermedio, este grupo de personas probablemente disminuyó significativamente, ya que pudieron haber sido liberados de su estatus. Según él, esto explicaría la merma en la evidencia sobre dicha población en el Reino Medio (HELCK, 1975, p. 154). Sin embargo, como veremos más adelante, esta hipótesis no se puede comprobar con la evidencia empírica, ya que los datos disponibles continúan mostrando que esta población mantenía su estatus a perpetuidad y su vinculación con la tierra y sus amos y carecemos de referencias sobre su posible liberación. En misma sintonía, Moreno García

(1998, pp. 82-83) ha argumentado que la crisis del Reino Antiguo habría significado una crisis en el sistema de prestaciones de servicios de los mrt al Estado. De hecho, él ha señalado cómo durante el Primer Período Intermedio las fuentes sobre adquisición de siervos no hacen referencia a este tipo de población. Así, coincidimos con Moreno García (1998, p. 83) cuando sostiene que, la disminución de la evidencia sobre los mrt para el Reino Medio quizá responda al uso de nuevos términos -como Hsbw- para referirse a la población dependiente y obligada a prestar tareas compulsivas para el Estado.

La evidencia procedente del ámbito administrativo es muy escueta comparada con la que podíamos encontrar para el Reino Antiguo. Una de las primeras menciones de los mrt la encontramos en el corpus de los papiros administrativos hallados en el sitio de El-Lahun.¹⁹⁷ Uno de ellos, el Papiro Berlín 10048 + 10319, registra una lista de personas mrt reunidas para trabajar como cocineros y cerveceros en el interior de los almacenes de un templo (QUIRKE, 1997, p. 29; DI TEODORO, 2018, p. 40). De acuerdo con Quirke (1997, p. 29) estos mrt, a quien define como trabajadores del dominio, debían de cumplir tareas en la producción y el procesamiento de ofrendas de comida para el culto del templo funerario de Sesostris II. Por su parte, Allam (2004, p. 138) ha señalado que se trataba de una comunidad de población mrt que se encontraba adscripta a una entidad religiosa. En este sentido, Di Teodoro (2018, p. 40) ha argumentado, a partir de este papiro, que estos mrt pueden ser comprendidos como propiedad del templo y, por esta situación, se encontraban jurídicamente atados a dicha institución. En el Papiro Berlín 10019, se describe cómo un funcionario que se desempeñaba como

¹⁹⁷Los denominados papiros de El-Lahun fueron descubiertos por Petrie en 1889 y datan de la época del reinado de Sesostris III y Amenemhat III hasta los inicios de la dinastía XIII (QUIRKE, 1988, p. 87; DI TEODORO, 2018, p. 11).

gobernador (hAty-a) y jefe del templo ordena a un administrador de las ofrendas divinas (imy-r pr n Htpt-nTr), transferir una trabajadora sustituta (iwAyt) al supervisor de los mrt (imy-r mrt) para que realice su trabajo registrado (Hsbt) (LUFT, 1992; MORENO GARCÍA, 2008, p. 118; DI TEODORO, 2018, pp. 32-34).¹⁹⁸ De acuerdo con Moreno García (2008, p. 118) esta evidencia avalaría su hipótesis de que los mrt eran considerados personas obligadas a cumplir tareas en la *corvea*, puesto que señala cómo una trabajadora sustituta es liberada de sus tareas en un templo y reasignada a un supervisor de los mrt para que cumpla con su trabajo registrado. Una situación similar encontramos en el Papiro Berlín 10030, donde se informa que otra trabajadora sustituta (iwAyt) debe ser trasladada del templo funerario de Sesostris II a un supervisor de los mrt (imy-r mrt) para que realice tareas de tejido (DI TEODORO, 2018, pp. 47-48). En este caso puntual quizá estemos en presencia de un supervisor de los tejedores mrt y no de los trabajadores mrt tal cual hemos venido analizando. En este sentido, Di Teodoro (2018, p. 48) plantea que la trabajadora sustituta es puesta a trabajar en tareas de tejido de lino dado que es hija de un tejedor y, por tanto, posee experticia en dicha labor. Por último, dentro del corpus de los papiros administrativos de El-Lahun, contamos con el Papiro Berlín 10021 que contiene una nota de un gobernador referida a la recolección de un grupo de personas mrt por un supervisor de los mrt (imy-r mrt)¹⁹⁹ (QUIRKE, 1988, p. 87). Lamentablemente el texto no informa la procedencia ni el destino de estas personas. Con todo, a partir de la

¹⁹⁸ Di Teodoro (2018, p. 34) señala que el título de la persona a quien se presenta esta carta (imy-r mrt presenta algunas dificultades y discrepa de la traducción propuesta por Luft (1992) como supervisor de los mrt (imy-r mrt). Para ella, es preferible no traducirlo dado que presenta algunas lagunas.

¹⁹⁹ La lectura de este título es objeto de debate. Luft (2006, pp. 44-45) lo lee como administrador del estanque o de las tierras del lago (imy-r S) y Berlev (1972, pp. 76-77 y 132) como administrador del distrito (imy-r w) (DI TEODORO 2018, p. 39)

evidencia procedente de estos papiros, Di Teodoro (2018, p. 84) ha sugerido que durante el Reino Medio la población mrt sería la que conformaría la gran mayoría de los trabajadores reclutados o registrados (Hsbw) que solían ser alistados de entre sus filas, tal como se observa en las cartas que informan la transferencia de ciertos trabajadores al supervisor de los mrt (imy-r mrt) para que realicen y cumplan con sus obligaciones laborales registradas.

Un plato de cerámica procedente de la aldea de Elefantina,²⁰⁰ datado en la dinastía XII, contiene escritas dos listas con aprovisionamiento de trabajadores que incluye el nombre y en algunos casos la profesión u ocupación de las personas. En dicho objeto nos encontramos con la mención de cinco trabajadoras mrt junto con tejedoras (DI TEODORO, 2018, pp. 45-46). Esto ha llevado a Di Teodoro (2018, pp. 45-46) a afirmar que se trataría de trabajadores más bien asignados a la producción textil.

Es curioso el silencio que encontramos sobre la población mrt en el Papiro Brooklyn 35.1446 de fines de la dinastía XII e inicios de la dinastía XIII. Este papiro incluye varias listas de funcionarios, instituciones y personal que trabajan para el Estado. Además, menciona registros de intentos de huida por parte de la población trabajadora para evadir sus obligaciones, así como la posterior persecución y reclusión en la prisión (xnrt) donde debían cumplir trabajos forzosos.²⁰¹ De este modo, es una fuente vital para comprender las formas de organización del trabajo, las dinámicas de explotación y los conflictos relacionados. Sin embargo, en dicho papiro no se registran menciones a los trabajadores mrt ni a los funcionarios encargados de su supervisión o administración. En cambio,

²⁰⁰ Procedente de la casa 69, del sector BIX (PILGRIM, 1996, pp. 285-287, lámina. 41; DI TEODORO, 2018, p. 45).

²⁰¹ Sobre el Papiro Brooklyn 351446 véase Hayes (1955) y Quirke (1990, pp. 127-154).

contamos con referencias a los criados (Hmw-nsw) y a la población asiática (aAmw), que se mencionan cumpliendo trabajos para el Estado.

En este sentido, uno podría presuponer que el vacío de referencias a los mrt se relacione con lo planteado por Berlev (1972, pp. 7-27) y Di Teodoro (2018, p. 84), cuando afirmaron que la mayor parte de la clase trabajadora egipcia estaba conformada por criados (Hmw-nsw) y asiáticos (aAmw) reclutados de entre las filas de los mrt. De esta manera, se podría plantear la hipótesis de que la ausencia de referencias a los mrt en este documento se debe a que estos eran denominados más específicamente como criados (Hmw-nsw) y asiáticos (aAmw).


Una inscripción del faraón Amenemhat II procedente del templo de Ptah en Menfis es ilustrativa a la hora de observar cómo la población mrt podía ser asignada a funcionarios públicos por parte del rey. En dicha inscripción se señala como Amenemhat II recompensa a un supervisor de soldados (imy-r mnfA) y a un comandante de los reclutas (xrp nfrw) con tierras, oro, lienzos de lino, cosas buenas y grupos de población mrt por sus servicios (ALTENMÜLLER y MOUSSA, 1991, p. 18; MALEK y QUIRKE, 1992, p. 16). Asimismo, en una estela real de la dinastía XIII, perteneciente al rey Sobekhotep IV,²⁰² se menciona que una oficina del Estado debe proveer cinco trabajadores mrt al almacén de las ofrendas divinas (Sn n Htpw-nTr) del templo de Amón en Karnak (HELCK, 1969, pp. 197 y 200, línea 17; 1983, p. 33; DI TEODORO, 2018, p. 83). Así, a partir de esta evidencia, se puede apreciar cómo, para mediados de la dinastía XIII, el Estado continuaba asignando y transfiriendo trabajadores mrt a distintas dependencias para que cumplieran con diversas obligaciones laborales.

La evidencia procedente de estelas privadas es significativa para comprender las actividades y la situación social y económica de los

²⁰² Estela Cairo JE 51911.

trabajadores mrt. En dichas estelas, podemos observar el trato que los amos de estos trabajadores mrt les daban, cómo podían ser legados en herencia, e incluso contamos con una estela en la cual estos sujetos son representados y mencionados bajo diversas ocupaciones profesionales.

La estela de un funcionario de la dinastía XI llamado Sobekaa,²⁰³ presenta una polémica en torno a la traducción de su autobiografía en la cual él manifiesta que recibió recompensas de tierras y productos por administrar los bienes del gobernador del Alto Egipto. Bakir (1952, p. 22) y

Allam (2004, p. 133) han traducido los signos  con el término mrt y han sostenido que Sobekaa adquirió trabajadores mrt con el auspicio de otros funcionarios. Sin embargo, Schenkel (1965, p. 203) ha optado por traducir dicho término mrr -amado- por lo cual tradujo que Sobekaa habría hecho lo que la gente ama y puso funcionarios en cada uno de sus servicios. Nuestra postura sigue la traducción de Schenkel (1965, p. 203), y consideramos que en este documento no hay un registro de trabajadores mrt. No obstante, aun si tomáramos la postura de Bakir (1952, p. 22) y Allam (2004, p. 133), la autobiografía revelaría una práctica común en torno a la población mrt: su transferencia a funcionarios por parte del Estado para que trabajen para ellos.

Por su parte, una estela datada a finales de la dinastía XI y principios de la dinastía XII presenta evidencia fehaciente de la transmisión de la población mrt mediante herencia. Nos referimos a la estela del supervisor de los almacenes del templo de Montu, Mentuwser.²⁰⁴ En dicho monumento autobiográfico él afirma haber controlado a sus


²⁰³ Estela BM EA 1372 (SCOTT-MONCRIEFF, 1911, p. 17, lámina 54; SCHENKEL, 1965, pp. 202-203).

²⁰⁴ Estela Florencia 6365 = Florencia 1774 (VARILLE, 1933, pp. 554-555; BOSTICCO, 1959, pp. 24-25; LANDGRÁFOVÁ, 2011, pp. 268-269).

trabajadores mrt en vida y manifiesta cómo, mediante un testamento (imy-t-pr), le lega estos trabajadores a su hijo (VARILLE, 1933, pp. 554-555; LANDGRÁFOVÁ, 2011, p. 269).²⁰⁵ De este modo, la estela sería el testamento mediante el cual Mentuwozer legitima la herencia de sus bienes, entre los cuales se incluyen sus trabajadores mrt a su descendencia. Así, esta estela nos confirmaría la posibilidad de ceder trabajadores mrt a un tercero, en este caso puntual, a un hijo en herencia (ALLAM, 2004, p. 130).²⁰⁶ Al respecto, Helck (1975, p. 1235) ha argumentado que la herencia de estos mrt a los hijos solo era permitida con la aprobación del Estado. Esto generalmente ocurría cuando los hijos asumían las mismas ocupaciones que sus padres.

Dos inscripciones mencionan vínculos de patronazgo entre los propietarios y los trabajadores mrt. Por un lado, la estela del supervisor del tesoro Meru, datada en la dinastía XI, describe a este funcionario como una persona amada por sus súbditos (rmT) y amable con sus trabajadores mrt (LANDGRÁFOVÁ, 2011, p. 46). Por otra parte, un bloque de piedra caliza de la dinastía XI contiene una inscripción fragmentaria con una autobiográfica anónima,²⁰⁷ en la que un sujeto afirma haber sido un gran ciudadano que proveyó de alimentos a su ciudad en años de carestía y se define a sí mismo como un pastor de sus trabajadores mrt que gozaba de buena reputación (SCHENKEL, 1965, p. 111; LANDGRÁFOVÁ, 2019, p. 94). Es decir, apela a la metáfora del buen pastor que cuida a su rebaño y que se preocupa por el bienestar de los trabajadores dependientes de

²⁰⁵ Estela Florencia 6365, línea 6 y 7.

²⁰⁶ Otra estela de la dinastía XI (BM EA 1628) también confirmaría a la transmisión de personal dependiente como herencia de un padre a un hijo (FRANKE, 2007, pp. 150-155). En este caso no se menciona específicamente a los trabajadores mrt, sino que el término empleado para referirse a estos dependientes es el de súbditos o gente  rmT.

²⁰⁷ CG 20503 (LANGE y SCHÄFER, 1908, pp. 93-94; SCHENKEL, 1965, p. 111). Un estudio reciente sobre dicho fragmento fue presentado por Zingarelli (2019a).

sus dominios y hogares (FRANKE, 2007, p. 149; LOPRIENO, 2012, p. 3). De esta forma, estas dos inscripciones evidencian comportamientos de protección y cuidado hacia sus dependientes *mrt*, correspondientes a prácticas sociales ligadas con el patronazgo.

Una estela de inicios de la dinastía XII evidencia la dicotomía social existente entre la población dependiente *mrt* y los grandes dignatarios. Nos referimos a una de las estelas del administrador del dominio Intef, quien cumplió funciones bajo el rey Sesostri I.²⁰⁸ En un pasaje autobiográfico -que hoy se encuentra destruido- Intef menciona cómo él distinguió y separó a los *mrt* de los nobles dignatarios (LANDGRÁFOVÁ, 2011, p. 140).²⁰⁹ Este tipo de frases eran típicas de las autobiografías de fines del III milenio e inicios del II milenio a. C. en las que los funcionarios solían marcar la distinción social entre los grandes magnates o potentados (*wrw/aAw*) y los comunes (*nDs*) o entre los miembros del *pat* (nobleza) y los súbditos (*rxyt*), o entre los funcionarios (*srw*) y los súbditos (*rxyt*) o la gente (*rmT*) (KÓTHAY, 2013, pp. 484-485; MORENO GARCÍA, 2013, p. 140). Es decir, nos encontramos frente a un discurso signado por la otredad, donde la legitimación de un estamento social se fundamentaba en su comparación por oposición con otros estamentos socialmente inferiores.

Otro administrador del dominio, llamado Amenemhat, declara en su estela autobiográfica cómo él llegó a su ciudad como un emisario real del faraón Amenemhat II para repoblarla y enriquecerla con sacerdotes *wab* y trabajadores *mrt* pertenecientes al rey (OBSOMER, 1995, p. 532;

²⁰⁸ Estela Louvre C 167 (MOSS, 1932, lámina 47; LANDGRÁFOVÁ, 2011, pp. 139-142).

²⁰⁹ Allam (2004, p. 134, nota 81) difiere de esta traducción y mención a que Intef podría haber ejercido el cargo de *imy-r wpwt mrt*, es decir director de las misiones de los *mrt*. Su afirmación se fundamenta en la comparación con un fragmento del sarcófago de un gobernador de la dinastía XI llamado Khaefmehou que ostenta dicho título.

ALLAM, 2004, p. 129).²¹⁰ Así, esta estela nos informa de cómo la población trabajadora mrt, perteneciente al faraón, podía ser asignada a un funcionario para que la trasladara a un lugar con el fin de enriquecerlo con sus labores. De este modo, se puede apreciar el traslado de mano de obra de trabajadores mrt por orden real. Al respecto, Franke (1998, p. 35) ha señalado cómo en esta estela se alude a la transferencia de sacerdotes y trabajadores mrt del rey al templo de Osiris en Abidos. Es decir, se traspasa la posesión de estos trabajadores del ámbito real al ámbito del templo por orden real mediante la gestión de un administrador del dominio cercano al faraón Amenemhat II. Así, siguiendo esta idea podríamos argumentar que se trata de una transferencia o donación de mano de obra del rey al templo de Osiris en Abidos. El carácter temporal de esta situación no es mencionado en la fuente por lo cual no se puede saber si se trató de una transferencia temporaria o de una donación permanente de esta mano de obra al templo.

Una de las fuentes más ilustrativas sobre las ocupaciones de los trabajadores mrt en el Reino Medio es la estela de Intef de inicios de la dinastía XII.²¹¹ En el registro inferior de la misma aparecen representados cinco hombres y seis mujeres con nombres y ocupaciones tales como servidores (wbA y nDt), servidoras (akyt y wbAyt), nodrizas (mnat) y seguidores (Smsw) que traen muebles, vasijas, animales y productos. La escena es acompañada por una inscripción que menciona cómo el hijo de Intef, el sacerdote lector Hetep, observa los productos traídos para su

²¹⁰ CG 20541 (LANGE y SCHÄFER, 1908, pp. 161-162; OBSOMER, 1995, pp. 531-532; LANDGRÁFOVÁ, 2011, pp. 198-199).

²¹¹ CG 20516 (LANGE y SCHÄFER, 1908, pp. 108-111; OBSOMER, 1995, pp. 515-518).

padre por sus trabajadores mrt (ROSELL, 2018, p. 177).²¹² Así, estos servidores, nodrizas y seguidores serían parte del personal mrt del sacerdote lector Hetep.²¹³ De este modo, esta estela contiene una de las pocas representaciones de estos sujetos, los cuales se encuentran portando ofrendas (ALLAM, 2004, p. 137; MORENO GARCÍA, 2008, p. 137; ROSELL, 2018, p. 176). Es curioso observar la identificación de estos sujetos con sus respectivos nombres y ocupaciones, lo cual le otorga una identidad propia a cada uno de ellos. Por otro lado, también es significativo que en esta estela se puede apreciar cómo estos trabajadores mrt cumplían tareas domésticas, tales como asistir a sus dueños o actuar como servidores y nodrizas (ALLAM 2004, p. 137; ROSELL, 2018, p. 177). Así, podemos observar que estas personas mrt podían formar parte del hogar de ciertos individuos y tener una relación cercana con sus miembros debido a sus roles y ocupaciones como sirvientes y nodrizas (ROSELL, 2018, p. 177). De esta manera, la fuente demuestra que estos individuos no estaban dedicados únicamente a trabajos agrícolas, como suele verse en la mayor parte de la evidencia procedente del Reino Antiguo y del Reino Medio (ROSELL, 2018, p. 177).

Por último, en lo que a la evidencia procedente de estelas concierne, contamos con una estela procedente de Edfu que data entre la dinastía XIII y el Segundo Período Intermedio, y que nos informa sobre la posesión de trabajadores mrt.²¹⁴ En dicho monumento, su propietario, un sacerdote *wab* con derecho de entrada²¹⁵ llamado Hornekhet se

²¹² Obsomer (1995, p. 518) traduce la palabra mrt como amados. Por lo tanto, para él, Hetep observa cómo llegan las ofrendas para su padre por sus amados y no por sus trabajadores mrt.

²¹³ Cabe la posibilidad que los mrt fuesen posesión de su padre, Intef. La referencia del pronombre sufijo de tercera persona no es clara en el texto y puede aludir tanto a los trabajadores mrt de Hetep como de su padre Intef.

²¹⁴ Estela CG 20499 (LANGE y SCHÄFER, 1908, pp. 90-91; KUBISCH, 2008, pp. 224-227, lámina 7).

²¹⁵ El título que porta es *wab* ao (FISCHER, 1997, p. 54).

define a sí mismo como un amo o señor de trabajadores mrt, que posee riquezas y un discurso equilibrado (KUBISCH, 2008, p. 226). Así, podemos apreciar cómo un funcionario sacerdotal, cuyo accionar, según su autobiografía, es ejemplar y sigue una lógica de patronazgo, tiene a su servicio trabajadres mrt. Lamentablemente, la fuente no nos informa acerca de la forma de adquisición de estas personas ni sobre los trabajos específicos que realizaban para él.

La evidencia sobre esta población trabajadora, obtenida a partir de escenas e inscripciones en tumbas de miembros de la élite, es más limitada. Mas no por ello menos significativa en cuanto a nuestra comprensión de estos sujetos.

Una de las menciones procede de la tumba del gobernador Neheri de fines de la dinastía XI e inicios de la dinastía XII en el sitio de el-Bersheh.²¹⁶ En unos fragmentos pintados de dicha tumba se puede apreciar a Neheri sentado viendo cómo sus trabajadores mrt cultivan sus campos (GRIFFITH y NEWBERRY, 1895, lámina XI, 3-4; DEMIDCHIK, 2022, p. 77). Así, en esta tumba estos trabajadores serían los agricultores encargados de cultivar los dominios de Neheri.

Por su parte, en la cámara funeraria de la tumba del gobernador de Jepesh,²¹⁷ Neha, en el-Qatta, datada para fines de la dinastía XI y principios de la dinastía XII, se encuentra un conjuro que otorgaba a Neha poder mágico sobre las representaciones de sus dependientes, para que estos pudieran asistirlo en el Más Allá (SCHNEIDER, 1977, p. 38; ALLEN, 2013, p. 300; DEMIDCHIK, 2022, p. 74). El texto menciona cómo Neha adquirió a sus trabajadores de baja categoría o no especializados (kAwtyw) de su propio personal mrt, los cuales había obtenido en el mundo terrenal cuando su cuerpo aún era fuerte (SCHNEIDER, 1977, p. 39; DEMIDCHIK,

²¹⁶ Tumba 4 (GRIFFITH y NEWBERRY, 1895, p. 29).


²¹⁷ Letópolis. Tumba N° 2 de Qatta (CHASSINAT, GAUTHIER y PIERON, 1906, pp. 33-70).

2022, p. 77). De este modo, dicha inscripción nos demuestra cómo dentro de los grupos de trabajadores mrt podemos encontrar trabajadores no cualificados y de baja categoría (kAwtyw) que incluso podrían servirle a su propietario luego de su muerte en el Más Allá, habilitando así una ligazón a perpetuidad. Algo similar encontramos en la base de un grupo de estatuillas de trabajadores de madera procedentes de la tumba del jefe del dominio Shepi en Dahshur.²¹⁸ En dicho pedestal se encuentra una inscripción que menciona cómo esas estatuillas de madera eran trabajadores mrt de Shepi (BORSCHARDT, 1925, p. 77, lámina 88; DEMIDCHIK, 2022, p. 77). Así, a diferencia de la tumba de Neha en donde no se han encontrado estas representaciones, pero si los conjuros para reanimarlas, acá observamos la existencia de estas estatuillas de trabajadores mrt que habrían actuado como sirvientes para el Más Allá.

En el sitio de Beni Hasan, la tumba del gobernador del nomo de Oryx y supervisor del desierto oriental Khnumhotep II,²¹⁹ posee dos referencias textuales sobre esta población mrt en su inscripción autobiográfica. La primera referencia es objeto de una traducción polémica basada en la divergencia a la hora de traducir la preposición egipcia xnt.²²⁰ Newberry (1893a, p. 57, lámina XXV, línea 10) en la primera traducción de este texto afirmó que Khnumhotep II habría promovido a los funcionarios de su hogar de entre su población mrt.²²¹ Siguiendo esta traducción, uno podría pensar que Khnumhotep II habría ascendido sus mrt de su estado cuasi servil a funcionarios. De ser así, esta fuente sería

²¹⁸ CG 512 (BORSCHARDT, 1925, p. 77, lámina 88).

²¹⁹ Tumba BH 3 (NEWBERRY, 1893a, pp. 39-77). Khnumhotep II habría vivido durante los reinados de Amenemhat II y Sesostris II (KAMRIN, 1999, p. 1).

²²⁰ La preposición egipcia  xnt puede ser traducida como: "enfrente de", "frente a", "delante de", "entre", "en medio de", "de" (FAULKNER, 2009, p. 194). Debido a esto, sus diversas acepciones pueden variar el significado de una oración.

²²¹ Misma traducción encontramos en Breasted (1906, p. 282).

reveladora puesto que nos informaría sobre la posibilidad de ascenso social de los trabajadores mrt gracias a la voluntad de su propietario. Sin embargo, Lloyd (1992, p. 22) tradujo esa frase de una manera distinta, con la cual acordamos. Según dicho autor, Khnumhotep II habría distinguido o promovido a sus funcionarios en presencia de sus trabajadores mrt. Es decir, no habría ascendido a estos trabajadores a funcionarios, sino que habría realizado la distinción de sus funcionarios frente a sus mrt. En otras palabras, habría llevado a cabo una ceremonia ante la mirada de sus dependientes mrt. Esta interpretación coincide más con la realidad social de esta población, que generalmente es mencionada en condiciones de dependencia cuasi servil sin posibilidad de ascenso social en la evidencia disponible. Por su parte, Allam (2004, p. 130) ha interpretado el pasaje con la idea que Khnumhotep II habría puesto a sus funcionarios más eficaces de su hogar al frente de sus trabajadores mrt. Según su opinión, este gobernador habría contado con numerosos trabajadores mrt, lo que hacía necesario delegar su control y administración a sus funcionarios más destacados. Por otro lado, la segunda mención de estos trabajadores en la biografía de Khnumhotep II refiere a cómo él designó a un servidor del *ka* para que se encargue de sus dominios funerarios y le otorgó tierras con trabajadores mrt (NEWBERRY, 1893a, p. 61, lámina XXV, línea 87). Así, se puede apreciar cómo Khnumhotep II recompensa a su servidor del *ka* con tierras y trabajos que vienen con ella, los mrt, para que este servidor pueda garantizar con ofrendas rituales el culto al gobernador una vez que este muera.

Otra tumba procedente del sitio de Beni Hasan que también contiene menciones a los mrt es la del supervisor del desierto oriental

Netjernekhet.²²² En la capilla de su tumba existe una inscripción realizada por el gobernador Khnumhotep II en la cual afirma haber realizado dicha tumba para su antecesor Netjernekhet (NEWBERRY, 1983b, p. 29). Junto con esta inscripción hay una representación de Khnumhotep II y su esposa Khety. Es justamente en esta escena en dónde se encuentra una inscripción que refiere a Khety como señora de la casa y señora de mrt (NEWBERRY, 1893b, p. 29, lámina XXIV). Así podemos apreciar cómo la esposa del gobernador tenía trabajadores mrt para que la asistieran o trabajaran para ella en sus dominios, lo que constituye una de las pocas referencias de una mujer como poseedora de estos trabajadores.²²³

En el sitio de Meir, en la tumba del gobernador Ukhotepe III de Cusae,²²⁴ se encuentra una representación donde su hijo, Ikri, lidera a un grupo de hombres que llevan ofrendas para su padre (BLACKMAN, 1915, p. 24, lámina XVII). Entre los portadores de ofrendas son mencionados sus hijos, sus hermanos, sus trabajadores mrt, sus sacerdotes lectores, sus sacerdotes *wab* y sus servidores *bAkw* (BLACKMAN, 1915, p. 24, lámina XVII). De esta manera, en esta escena encontramos una situación similar a la observada en la estela de Intef -mencionada más arriba- en la cual los trabajadores mrt son representados como portadores de ofrendas para el difunto.

Una serie de textos relacionados con la realeza también refieren a la población mrt. Estos textos aluden a ellos cómo súbditos o dependientes del faraón. Una de las primeras referencias proviene de una inscripción que narra la construcción de un templo en Heliópolis para

²²² Tumba BH 23 (NEWBERRY, 1893b, pp. 27-29).

²²³ No se descarta la posibilidad que estos trabajadores mrt que ella gestiona puedan ser los de su marido Khnumhotep II.

²²⁴ Tumba B4 de Meir (BLACKMAN, 1915, pp. 1-36). Dicho gobernador habría ejercido sus funciones durante el reinado de Amenemhat III.

el dios Atum por parte del faraón Sesostri I.²²⁵ Hacia el final de dicha narración, se menciona cómo el faraón se volvió ante todos sus mrt que estaban reunidos en un solo lugar (DE BUCK, 1938a, pp. 51 y 53). Por su parte, un texto con elogios de lealtad hacia la figura monárquica de Sesostri I,²²⁶ describe las virtudes del monarca y señala cómo los mrt del rey tendrán un estatus reverenciado (QUIRKE, 2004, p. 108).²²⁷ En el mismo texto, también se menciona cómo aquél que fuese de corazón violento, es decir malo, no será merecedor o digno de poseer trabajadores mrt (PARKINSON, 1991, p. 71). De este modo, en este texto uno podría apreciar cierta preocupación de la realeza para con el cuidado y bienestar de estos trabajadores. Esta preocupación o benevolencia también se observa en un himno dedicado a Sesostri III encontrado en los papiros de El Lahun.²²⁸ En dicho himno, el faraón es mencionado como una persona benevolente que no permite que sus trabajadores mrt se cansen (LICHTHEIM, 1973, p. 199; COLLIER y QUIRKE, 2004, p. 17). Por último, en un himno del faraón Neferhotep de la dinastía XIII procedente del templo de Osiris en Abidos se alude también a la población mrt.²²⁹ En dicho himno Neferhotep menciona cómo los mrt de los dioses están en jubileo y cómo su nombre está en la boca de estos mrt (ANTHES, 1974, p. 20). Allam (2004, p. 132) ha interpretado este pasaje como una metáfora mediante la cual la mención de los mrt aludiría a los súbditos, es decir a

²²⁵ Rollo de cuero Berlín 3029 (DE BUCK, 1938a).

²²⁶ *Enseñanzas de lealtad* (POSENER, 1976; QUIRKE, 2004, pp. 108-111).

²²⁷ Posener (1976, pp. 22; 24) ha seguido otra traducción. De acuerdo con su opinión en dicho pasaje no aparece la palabra mrt, sino mr (partisano / amigo) por lo que ha traducido que los amigos o partisanos del rey son quienes tendrán un estatus reverenciado.

²²⁸ Papiro UC 32157 (COLLIER y QUIRKE, 2004, pp. 16-20).

²²⁹ Cairo JdE 6307 (MARIETTE, 1880, lámina 30, línea 29-30).

la humanidad la cual estaría subordinada tanto al rey como a la divinidad.

Por otra parte, dos textos literarios del Reino Medio incluyen referencias sobre los trabajadores mrt que nos permiten comprender de modo sesgado y parcial su realidad como un grupo dependiente. El texto

de las *Admoniciones de Ipuwer*,²³⁰ describe un mundo trastocado por los efectos de una revolución social en la que el estatus de la mayoría de las personas se ve alterado y los dependientes se liberan de sus amos y tareas. Sin embargo, el texto menciona cómo quienes no poseían dependientes sAhw,²³¹ ahora se han convertido en poseedores de trabajadores mrt.²³² Aunque el texto no menciona el rol específico de los trabajadores mrt durante la revolución social, sí nos informa sobre las consecuencias que ésta tuvo para dicha población, describiéndola como un botín de guerra que pasaría de manos de un dueño a otro. Su posición en la sociedad del nuevo orden es la misma que tenían en el antiguo: siguen siendo parte de la población dependiente, aunque ahora con nuevos y diferentes amos (ROSELL, 2015, p. 107). De este modo, en este texto literario, los trabajadores mrt son los únicos que mantienen su estatus de dependencia y nunca son liberados de sus tareas. Por su parte, en el relato del *Cuento de Sinuhé*,²³³ se menciona cómo el protagonista de la historia habría poseído trabajadores mrt a su cargo antes de huir de Egipto. Luego de la victoria de Sinuhé ante el campeón del Retenu, el personaje principal del relato recuerda su huida y se refiere a las posesiones y bienes que tenía cuando habitaba el suelo egipcio.

²³⁰ Papiro Leiden I 344 (ROSELL, 2015, pp. 14-34).

²³¹ Personal donado y adscrito a un dominio (QUIRKE, 1990, p. 146).

²³² Papiro Leiden I 344, línea 9,5 (ROSELL, 2015, p. 26).

²³³ Papiro Berlín 3022 (QUIRKE, 2004, pp. 58-70).

Entre ese listado de bienes él menciona que era poseedor de abundantes trabajadores mrt (GALÁN, 2000, p. 89; QUIRKE, 2004, p. 64).²³⁴ Es decir que el personaje de Sinuhé, un alto funcionario de la corte del rey Sesostris I, habría poseído gran cantidad de dependientes bajo su nombre. De este modo, este texto literario daría a entender que el protagonista habría contado con estos trabajadores dependientes gracias a su cercanía con el faraón.

Por último, encontramos alusiones a los trabajadores mrt en varios conjuros de los conocidos como *Textos de los Sarcófagos*, que constituyen el corpus de literatura funeraria más destacado del período. Estos textos incluyen más de mil conjuros diseñados para facilitar el tránsito del difunto y proporcionar protección en su viaje hacia el Más Allá a la par que nos informan sobre ciertos aspectos de la religión y la sociedad egipcia. El conjuro 45, por instancia, refiere a la alegría que sienten los seguidores el Señor de Todo,²³⁵ los tripulantes y los trabajadores mrt que se encuentran en la barca sagrada al ver al difunto.²³⁶ Es decir que, en este pasaje, esta población se encuentra ubicada en una posición privilegiada en la barca junto con los seguidores del dios creador. Por su parte, en el conjuro 131, nos encontramos con un decreto en el que el dios Geb le concede al difunto la protección y la salvación frente a los actos de Seth y el censo de Isis para su familia, sus hijos, su padre, su madre, sus trabajadores mrt y sus conciudadanos (dmiw).²³⁷ De este modo, según lo expresado en este conjuro, el destino final de los trabajadores mrt estaría vinculado al del difunto y su familia. Por otra parte, el conjuro 146 nos revela cómo un difunto atraviesa cielo, tierra y

²³⁴ Papiro Berlín 3022, línea 155.

²³⁵ Epíteto que puede aludir tanto al faraón como al dios creador.

²³⁶ TS I 194h-195d (DE BUCK, 1935; CARRIER, 2004, pp. 100-101).

²³⁷ TS II, 151d-152b (DE BUCK, 1938b; CARRIER, 2004, pp. 308-309).

agua buscando reunir a su familia, a sus amigos, a sus trabajadores mrt y a sus confederados (smAy) que trabajaron para él en la tierra.²³⁸ Así expresado, encontramos la misma idea de un vínculo de dependencia a perpetuidad que perduraría incluso en el Más Allá, puesto que estos trabajadores serían buscados por el difunto para que le sigan asistiendo junto con su familia. Por último, en el conjuro 214 se menciona cómo el difunto recibe ofrendas de sus hijos y de sus trabajadores mrt.²³⁹ En síntesis, los conjuros analizados nos demuestran cómo para los antiguos egipcios del Reino Medio, la población mrt formaba parte y se encontraba integrada dentro de un hogar familiar y cómo sus destinos seguían a la de sus propietarios. Así, como señala Allam (2004, p. 125), en estos textos funerarios los mrt aparecen como subordinados del difunto y su destino en el Más Allá. De este modo, al seguir el destino del difunto y su familia, los trabajadores mrt serían trabajadores a perpetuidad, unidos en una relación de dependencia con sus señores que trascendería la vida terrenal y se perpetuaría en el Más Allá (ROSELL, 2018, p. 180).

Hasta aquí, hemos analizado las diversas menciones y representaciones de la población trabajadora mrt en las evidencias del Reino Medio egipcio. La conclusión que se desprende de este análisis es que se trataba de una población en relación de dependencia, que solía realizar trabajos tanto para el Estado como para funcionarios particulares. En el siguiente apartado, intentaremos ofrecer una definición de esta población que sea coherente con el pensamiento y la lógica del antiguo Egipto y evite caer en anacronismos.

La Categoría Social de los Trabajadores mrt.

²³⁸ TS II, 180a-184b (DE BUCK, 1938b; CARRIER, 2004, pp. 342-343).

²³⁹ TS III, 174e (DE BUCK, 1947; CARRIER, 2004, pp. 516-517).

En las páginas anteriores hemos observado tanto la evidencia de los trabajadores mrt en las fuentes del Reino Medio como los problemas que conciernen a la definición del término como una categoría social. Justamente, el carácter polisémico del término ha llevado a que se hayan ofrecido a lo largo del tiempo diversas definiciones sobre esta población basadas en modelos teóricos ajenos a la sociedad egipcia. Así, hemos visto cómo algunos autores se aproximaron a las categorías de esclavitud romana o de servidumbre medieval para establecer analogías o interpretar la evidencia sobre la población trabajadora mrt. Al respecto, es interesante citar a Polanyi (1976, p. 61) cuando en su estudio sobre el comercio paleobabilónico manifestó los problemas derivados de la aplicación de modelos teóricos para comprender ciertas realidades históricas: “en un estadio u otro de la historia de cualquier campo se puede llegar a la conclusión de que cuanto más amplio es el material empírico que llegamos a conocer, menos parece encajar en un modelo.” Justamente esto es lo que ha sucedido con las definiciones acerca del término mrt que han sido condicionadas por modelos y prácticas socioeconómicas ajenas a la sociedad antiguo egipcia. Y en donde a su vez, la evidencia parece refutar las definiciones cerradas de siervo o servidumbre tal cual las comprendemos para la realidad histórica de esta población. De acuerdo con Schloen (2001, p. 187), hasta la década del '60, predominaba entre los historiadores del antiguo oriente, la utilización de un modelo feudal para interpretar el desarrollo de dichas sociedades. Basados en la explotación que observaban por parte del Estado y su burocracia, de los sectores dependientes y de las comunidades campesinas, comenzaron a aplicar términos y nociones que poco tenían que ver con la especificidad de las sociedades y los Estados del antiguo oriente. De hecho, cómo hemos observado, la mayoría de las definiciones sobre este tipo de población trabajadora mrt

se han acercado al concepto de siervo o servidor. Sin embargo, como bien ha manifestado Zingarelli (2015, p. 50; 2019b, p. 90) en su estudio sobre el modo de producción asiático, el carácter de la explotación y dependencia de los campesinos y de los grupos trabajadores en este sistema difiere sustancialmente de las formas de sumisión y explotación del modo de producción feudal. Es por ello que, más allá de las dificultades que se nos presenten a la hora de categorizar y definir a las diversas formas de trabajo coercitivo que existieron en el antiguo Egipto, debemos intentar ofrecer una posible definición sobre esta población trabajadora mrt.

En este sentido, en una primera aproximación hacia una definición de esta población compartimos las perspectivas que brindan tanto Moreno García (1998) como Allam (2004), Andrassy (2005) y Papazian (2012) al proponer una definición neutral del término mrt, sin categorías agregadas. Así lo hemos expresado en nuestro trabajo cuando nos referimos a ellos como trabajadores o población mrt, puesto que dicho criterio le confiere la precisión terminológica que los propios egipcios le concedieron a dicho término. Y, por otra parte, al definirlos de modo neutral, se evita el uso de categorías sociohistóricas ajenas tales como esclavo, siervo, servidor, colono, entre otras.

Por otra parte, no debemos olvidar las dificultades que implican el estudio de la dependencia rural y las formas de explotación en el antiguo oriente, donde tal cómo afirma Moreno García (2008, p. 104), las personas podían ocupar posiciones simultáneas. Con todo, lo cierto es que hay una característica que atraviesa toda la evidencia sobre la población mrt durante el Reino Medio. Nos referimos a su grado de dependencia tanto hacia el ámbito privado como estatal. Así, tal como afirma Allam (2004, p. 155), la categoría social de los mrt se fundamentaría por su estado de dependencia. En la evidencia presentada a lo largo de este trabajo

hemos visto cómo esta población se vinculaba mediante su dependencia al Estado o hacia un funcionario o un dominio específico. Sus actividades se encontraban condicionadas a la voluntad de sus propietarios y si bien uno podría coincidir con Moreno García acerca de la temporalidad de los servicios prestados por estos sujetos, las fuentes sobre la heredabilidad de estas personas o algunos conjuros procedentes de los *Textos de los Sarcófagos* avalarían hipótesis más cercanas a la perpetuidad de sus labores y de su dependencia social con sus propietarios.

Asimismo, otra de sus características es que no se trataba de un grupo profesional de personas que estaban afiliados a una categoría de producción específica, sino que lo que los agrupaba era su condición de mano de obra dependiente (HAFEMANN, 2009, p. 159). Es decir, se trataba de sujetos que eran obligados a realizar tareas mayoritariamente agrícolas para instituciones de la corona, templos o particulares. Esta situación puede ser comparada con la de los *mushkenu* de la antigua Babilonia, contemporánea en tiempo al Reino Medio egipcio. Al respecto Diakonoff (1987, p. 2) define a estos sujetos -los *mushkenu*- como personas sin propiedad que trabajaban para las grandes organizaciones del templo y el palacio, así como en los dominios de los grandes funcionarios. Más aún, Diakonoff (1987, p. 2) compara a este tipo de dependencia con la de los ilotas espartanos. En este sentido, uno también podría llegar a comprender la categoría social de los mrt en diálogo con la de los ilotas espartanos que eran dependientes estatales, puesto que como hemos visto en las fuentes, es el Estado y la corona quienes tienen la potestad de entregarlos y repartirlos como mano de obra entre sus instituciones y funcionarios particulares. Sin embargo, es importante tener en cuenta que comparar la población trabajadora mrt con la categoría social de los ilotas espartanos podría llevarnos a cometer un anacronismo. Más allá

de esto, nos es sumamente interesante apelar a la definición general que ofrece Diakonoff (1987, p. 3) para poder clasificar a la masa de trabajadores dependientes del antiguo oriente como “una clase desprovista de propiedad en medios de producción y que participa en el proceso de producción en interés de otros.” Esta definición dialoga con lo expresado más arriba por Hafemann (2009, p. 159) quien ve en la población mrt una mano de obra dependiente del Estado.

Ahora bien, definida entonces esta categoría social de los mrt como una población trabajadora dependiente y productora, nos resta dilucidar que la distinguía o diferenciaba de otro tipo de categorías sociales dependientes egipcias tales como los Hmw “criados”, “servidores” (FAULKNER, 2009, p. 169; GRAJETZKI, 2020, p. 204) o los bAkw cuyo significado también suele traducirse como “criados” o “servidores” (FAULKNER, 2009, p. 79; GRAJETZKI, 2020, p. 204). La distinción entre la población trabajadora, los bAkw y los Hmw, es sumamente difusa y permeable, lo que dificulta enormemente ofrecer definiciones exactas y precisas de cada término. Grajetzki (2006, pp. 145-146) sugiere una posible diferenciación para el Reino Medio, argumentando que los bAkw podrían ser criados o sirvientes asociados principalmente con el ámbito privado, mientras que los Hmw estarían más vinculados al ámbito estatal del palacio o el templo, sirviendo como funcionarios reales y, por lo tanto, más relacionados con las instituciones y oficinas estatales. De hecho, como hemos observado en el primer apartado, él sugiere que los Hmw conformarían parte de la población mrt. Sin embargo, las fuentes históricas son ambiguas en cuanto a esta distinción propuesta por Grajetzki. Además, el hecho de que existan términos diferentes para referirse a diversas categorías de población dependiente sugiere una distinción que resulta difícil de comprender en la actualidad. Una posible

interpretación ha sido la planteada también por Grajetzki (2020, p. 204) quien ha afirmado cómo los términos Hm y bAk solían referirse más bien a individuos, mientras que la palabra mrt usualmente era utilizada para indicar un grupo o colectivo de personas. En este sentido, vale mencionar lo señalado por Zingarelli (2004, p. 10) cuando afirma que los términos egipcios utilizados para aludir a los esclavos y a los servidores podían admitir diversas interpretaciones y derivar en confusiones. Por último, en concordancia con esto, Joannès (2004, pp. 239-251) ha demostrado para el caso babilónico del I milenio a. C., como un individuo podía ser designado de diferentes maneras dependiendo del contexto. Así, según su punto de vista, un sujeto podía ser definido como propietario, pero también arrendatario de un terreno y, al mismo tiempo, cliente de un sujeto o de una institución (JOANNÈS, 2004, pp. 239-251; MORENO GARCÍA, 2008, p. 146). Este ejemplo nos es ilustrativo para comprender cómo también en el antiguo Egipto una persona podía ser también definida bajo diversos términos de dependencia social dependiendo el contexto y la fuente sin entrar en contradicciones.

En resumen, la categorización social de los mrt que proponemos en este trabajo se basa en un enfoque *emic*, buscando utilizar un lenguaje neutral que revele adecuadamente la realidad de esta población trabajadora que se hallaba en una relación de dependencia y que era obligada a realizar diversas tareas productivas para el Estado y los altos funcionarios.

Consideraciones Finales

En este trabajo nos hemos enfocado en la categoría social de un cierto tipo de población dependiente y trabajadora egipcia del Reino Medio: los mrt. Hemos observado cómo se trata de una categoría social que ha estado presente durante gran parte de la historia antigua egipcia

y cómo su definición ha sido compleja y en algunos casos distorsionada por el uso de teorías y/o conceptos ajenos a la sociedad antiguo egipcia.

En el primer apartado de este trabajo hemos realizado un estado de la cuestión en torno a las definiciones y caracterizaciones que desde la egiptología se han formulado sobre la población mrt. Así, hemos observado cómo se han brindado definiciones de estos trabajadores apelando a diversas categorías históricas derivadas del mundo greco-romano o la Europa feudal, tales como esclavitud o servidumbre. De este modo, hemos estudiado posturas que consideraban a los mrt como esclavos por la naturaleza compulsiva de sus actividades y su forma de adquisición o bien como siervos o colonos atados a la tierra que eran asignados por el Estado al trabajo de determinadas instituciones estatales y/o privadas. Por otra parte, también hemos analizado la postura de autores que han optado por ofrecer definiciones neutras del concepto, evitando su comparación con otras categorías o conceptos modernos que puedan distorsionar o complicar la definición de esta población. En este sentido hemos observado aquellas definiciones que consideraban a esta población como grupos de campesinos humildes que debían cumplir con trabajos forzados periódicamente mediante el sistema de prestación de trabajos o *corvea*. O también aquellas posturas que los han comprendido como una mano de obra dependiente productora del Estado que podía ser asignada a diversas tareas y espacios.

En el segundo apartado nos hemos dedicado a analizar la evidencia de esta población en las fuentes del Reino Medio egipcio. Hemos observado que, si bien la evidencia es menor que en el Reino Antiguo, es más diversa y variada. A diferencia de aquel período, donde la mayor parte de las fuentes proceden del ámbito administrativo con los famosos decretos reales, en el Reino Medio contamos con testimonios provenientes tanto del ámbito administrativo como funerario y literario. El

estudio de esta evidencia nos ha permitido comprender a estos mrt como trabajadores dependientes que eran asignados por el Estado para cumplir funciones tanto en instituciones estatales como en los dominios privados de ciertos funcionarios y que incluso podían ser heredados. Asimismo, a partir del análisis de las fuentes procedentes del corpus de los *Textos de los Sarcófagos*, hemos avalado la postura de la existencia de un vínculo a perpetuidad entre estos mrt y los hogares de sus amos.

Por último, siguiendo una postura *emic*, hemos intentado ofrecer una definición de esta categoría social de los mrt que sea coherente con el pensamiento y la lógica egipcia y evite caer en anacronismos ajenos a la sociedad del antiguo Egipto. Así, hemos optado por definir a esta categoría como una población trabajadora dependiente y despojada de bienes que producía para el Estado o los dominios privados de altos funcionarios. Por otra parte, también hemos indagado acerca de cuáles eran los criterios que diferenciaban a esta categoría social de otras formas de trabajo dependiente y compulsivo en el antiguo Egipto. Y hemos llegado a la conclusión que, por un lado, la categoría mrt habría sido empleada mayoritariamente para referirse a un colectivo social antes que a individuos y por el otro, que una persona podía ser definida bajo diversos términos de dependencia social dependiendo el contexto y la fuente sin entrar en contradicciones.

En síntesis, este trabajo se ha dedicado a reflexionar sobre la categoría social de la población trabajadora mrt, basándose en la evidencia del Reino Medio egipcio.

Bibliografía

ALLAM, Schafik. "Bevölkerungsklassen." En HELCK, Wolfgang y OTTO, Eberhard (eds.). *Lexikon der Ägyptologie I*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975, pp. 768-775.

ALLAM, Schafik. "Les équipes dites *meret* spécialisées dans le filage-tissage en Égypte pharaonique." En MENU, Bernadette (ed.). *L'organisation du travail en Égypte ancienne et en Mésopotamie*. El Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2010, pp. 41-64.

ALLAM, Schafik. "Une classe ouvrière: les *merit*." En MENU, Bernadette (ed.). *La dépendance rurale dans l'Antiquité égyptienne et proche-orientale*. El Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2004, pp. 123-155.

ALLEN, James. "A neglected funerary text." *Journal of Egyptian Archaeology* 99, 2013, pp. 300-307.

ALTENMÜLLER, Hartwig y MOUSSA, Ahmed. "Die Inschrift Amenemhets II. Aus dem Ptah-tempel von Memphis. Ein Vorbericht." *Studien Zur Altägyptischen Kultur* 18, 1991, pp. 1-48.

ANDRÁSSY, Petra. "Die *mrt*-Leute. Überlegungen zur Sozialstruktur des Alten Reiches." En SEIDLMEYER, Stephan (ed.). *Texte und Denkmäler des ägyptischen Alten Reiches* (TLA 3). Berlin: Achet Verlag, 2005, pp. 27-68.

ANTHES, Rudolf. "Die Berichte des Neferhotep und des Ichnofret über das Osirisfest in Abydos." En *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums, Staatliche Museen zu Berlin*. Berlin, 1974, pp. 15-49.

BAILLET, Jules. "Les noms de l'esclave en égyptien." *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes* 27, 1905, pp. 32-38 y 193-217.

BAKIR, Abd el-Mohsen. *Slavery in Pharaonic Egypt*. El Cairo: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1952.

BERLEV, Oleg. "Social Experiment in Nubia during the Years 9-17 of Sesostris I." En POWELL, Marvin (ed.). *Labor in the Ancient Near East*. New Haven: American Oriental Society, 1987, pp. 143-157.

BERLEV, Oleg. *Trudovoe nasalenie Egipta v epokhu Srednego tsarstva*. Moscú, 1972.

BLACKMAN, Aylward. *The Rock Tombs of Meir. Vol. 3, The Tomb of Ukh-hotp Son of Ukh-hotp and Mersi (B, No. 4)*. Londres: The Egypt Exploration Fund, 1915.

BORCHARDT, von Ludwig. *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo. Vol. II: Nr. 1-1294*. Berlin: Reichsdruckerei, 1925.

BOSTICCO, Sergio. 1959. *Museo Archeologico di Firenze: Le stele egiziane dall'Antico al Nuovo Regno. Cataloghi dei musei e gallerie d'Italia*. Roma: Istituto poligraphico dello stato, 1959.

BREASTED, James. *Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest. Vol. I: The First to the Seventeenth Dynasties*. Chicago: The University of Chicago, 1906.

CARRIER, Claude. *Textes des Sarcophages du Moyen Empire Égyptien. Tome I: spells [1] à [354]*. Mónaco: Éditions du Rocher, 2004.

CHASSINAT, Émile, GAUTHIER, Henri y PIERON, Henri. *Fouilles de Qattah. MIFAO 14*. El Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1906.

COLLIER, Mark y QUIRKE, Stephen. *The UCL Lahun Papyri: Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*. Oxford: BAR Archaeopress, 2004.

DE BUCK, Adriaan. "The Building Inscription of the Berlin Leather Roll." *Studia Aegyptiaca I Analecta Orientalia 17*, 1938a, pp. 48-57.

DE BUCK, Adriaan. *The Egyptian Coffin Texts I. Texts of Spells 1-75*. Chicago: Oriental Institute Publications, 1935.

DE BUCK, Adriaan. *The Egyptian Coffin Texts II. Texts of Spells 76-163*. Chicago: Oriental Institute Publications, 1938b.

DE BUCK, Adriaan. *The Egyptian Coffin Texts III. Texts of Spells 164-267*. Chicago: Oriental Institute Publications, 1947.

DEMIDCHIK, Arkadiy. "Some Remarks on Neha's Spell for gaining Power over his Servants Statuettes." En MINIACI, Gianluca y GRAJETZKI, Wolfgang (eds.). *The World of the Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC)*. Vol. III:

Contributions on Archaeology, Art, Religion, and Written Sources. Londres: Golden House Publications, 2022, pp. 73-79.

DI TEODORO, Micòl. *Labour organisation in Middle Kingdom Egypt*. Londres: Golden House Publications, 2018.

DIAKONOFF, Igor. "Slave-Labour vs. Non-Slave Labour: The Problem of Definition." En POWELL, Marvin (ed.). *Labor in the Ancient Near East*. New Haven: American Oriental Society, 1987, pp. 1-4.

EYRE, Christopher. "Feudal Tenure and Absentee Landlords." En ALLAM, Schafik (ed.). *Grund und Boden in Altägypten*. Tubinga: Selbstverlag des Herausgebers, 1994, pp. 107-134.

EYRE, Christopher. "The Village Economy in Pharaonic Egypt." En BOWMAN, Alan y ROGAN, Eugene (eds.). *Agriculture in Egypt. From Pharaonic to Modern Times*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 33-60.

EYRE, Christopher. "Work and Organization of Work in the Old Kingdom." En POWELL, Marvin (ed.). *Labor in the Ancient Near East*. New Haven: American Oriental Society, 1987, pp. 5-48.

FAULKNER, Raymond. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute. Ashmolean Museum, 2009.

FISCHER, Henry. *Egyptian Titles of the Middle Kingdom. A Supplement to Wm. Ward's Index*. Nueva York: The Metropolitan Museum of Art, 1997.

FRANKE, Detlef. "Kleiner Mann (nDs) – was bist Du?". *Göttinger Miszellen* 167, 1998, pp. 33-48.

FRANKE, Detlef. "The good shepherd Antef (stela BM EA 1628)." *Journal of Egyptian Archaeology* 93, 2007, pp. 149-74.

GALÁN, José. *Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto*, Madrid: CSIC, 2000.

GARDINER, Alan. *Egyptian Grammar, Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford: Griffith Institute, 2007.

GOEDICKE, Hans. *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967.

GRAJETZKI, Wolfgang. *Court Officials of the Egyptian Middle Kingdom*. London: Duckworth Egyptology, 2009.

GRAJETZKI, Wolfgang. *The People of the Cobra Province in Egypt: A Local History, 4500 to 1500 BC*. Oxford: Oxbow Books, 2020.

GRIFFITH, Francis y NEWBERRY, Percy. *El Bersheh II*. Londres: The Egypt Exploration Fund, 1895.

HAFEMANN, Ingelore. "Zum Problem der staatlichen Arbeitspflicht im Alten Ägypten I. Die königlichen Dekrete des Alten Reiches." *Altorientalische Forschungen* 12, 1985, pp. 3-21.

HAFEMANN, Ingelore. *Dienstverpflichtung im Alten Ägypten während des Alten und Mittleren Reiches*. Berlin: Golden House Publications, 2009.

HANNIG, Rainer. *Ägyptisches Wörterbuch II: Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*. Teil 1 and 2. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 2006.

HAYES, William. *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum [Papyrus Brooklyn 35.1446]*. Brooklyn: The Brooklyn Museum, 1955.

HELCK, Wolfgang. "Die soziale Schichtung des ägyptischen Volkes im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2, 1959, pp. 1-36.

HELCK, Wolfgang. "Eine Stele Sebekhoteps IV aus Karnak." *Mitteilungen des Deutschen Archäologische Instituts Abteilung Kairo* 24, 1969, pp. 194-200.

HELCK, Wolfgang. "Hörigkeitsverhältnis." En HELCK, Wolfgang y WESTENDORF, Wolfhart (eds.). *Lexikon der Ägyptologie II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977, pp. 1235-1237.

HELCK, Wolfgang. *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.

HELCK, Wolfgang. *Wirtschaftsgeschichte des alten Ägypten im 3. und 2. Jahrtausend vor Chr.* Leiden: Brill, 1975.

HELCK, Wolfgang. *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs. Probleme der Ägyptologie 3.* Leiden: Brill, 1958.

JOANNÈS, Francis. "La dépendance rurale en Babylonie (VII^e-IV^e siècles av. J. C.)" En MENU, Bernadette (ed.). *La dépendance rurale dans l'Antiquité égyptienne et proche-orientale.* El Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2004, pp. 239-251.

KAMRIN, Janice. *The Cosmos of Khnumhotep II at Beni Hassan.* Londres: Kegan Paul International, 1999.

KÓTHAY, Katalin. "Categorisation, Classification, and Social Reality: Administrative Control and Interaction with the Population." En MORENO GARCÍA, Juan (ed.). *Ancient Egyptian Administration.* Leiden: Brill, 2013, pp. 479-520.

KUBISCH, Sabine. *Lebensbilder der 2. Zwischenzeit. Biographische Inschriften der 13.-17. Dynastie.* Sonderschrift, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo 34. Berlín: Walter de Gruyter, 2008.

LANDGRÁFOVÁ, Renata. *It is My Good Name that You Should Remember. Egyptian Biographical Texts on Middle Kingdom Stelae.* Praga: Faculty of Arts, Charles University in Prague. Czech Institute of Egyptology, 2011.

LANGE, Hans y SCHÄFER, Heinrich. *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo IV, Tafeln. Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, nos 20001-20780.* Berlín: Reichsdruckerei, 1902.

LANGE, Hans y SCHÄFER, Heinrich. *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs, II. Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, n° 20400-20780.* Berlín: Reichsdruckerei, 1908.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings. Vol. I: The Old and Middle Kingdom.* Berkeley: University of California Press, 1973.

- LLOYD, Alan. "The Great Inscription of Khnumhotpe II at Beni Hasan." En LLOYD, Alan (ed.). *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*. Londres: The Egypt Exploration Society, 1992, pp. 21-36.
- LOPRIENO, Antonio. "Slavery and Servitude." En FROOD, Elizabeth y WENDRICH, Willeke (eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, 2012, pp. 1-19. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002djg3i>).
- LUFT, Ulrich. *Das Archiv von Illahun*. Berlín. Akademie-Verlag, 1992.
- LUFT, Ulrich. *Urkunden zur Chronologie der späten 12 Dynastie: Briefe aus Illahun*. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006.
- MALEK, Jaromir y QUIRKE, Stephen. "Memphis, 1991: Epigraphy." *Journal of Egyptian Archaeology* 78, 1992, pp. 13-18.
- MARIETTE, Auguste. *Abydos. Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Tome deuxième, temple de Séti (supplément), temple de Ramsès, temple d'Osiris, petit temple de l'ouest, nécropole*. París: Imprimerie Nationale, 1880.
- MAZZONE, David. "The Dark Side of a Model Community: The 'Ghetto' of el-Lahun." *Journal of Ancient Egyptian Architecture* 2, 2017, pp. 19-24.
- MORENO GARCÍA Juan. "Les temples provinciaux et leur rôle dans l'agriculture institutionnelle de l'Ancien et du Moyen Empire." *Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 25, 2005, pp. 83-124.
- MORENO GARCÍA, Juan. "Acquisition de serfs durant la Première Période Intermédiaire: une étude d'histoire sociale dans l'Égypte du III^e Millénaire." *Revue d'Égyptologie* 51, 2000, pp. 123-139.
- MORENO GARCÍA, Juan. "Elites y agricultura institucional: el papel de los templos provinciales egipcios durante el Imperio Antiguo." *Huelva arqueológica* N° 19, 2004, pp. 27-55.

MORENO GARCÍA, Juan. "La dépendance rurale en Égypte ancienne." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 51, 2008, pp. 99-150.

MORENO GARCÍA, Juan. "La population mrt: Une approche du problème de la servitude dans l'Égypte du III^e millénaire (I)." *Journal of Egyptian Archaeology* 84, 1998, pp. 71-83.

MORENO GARCÍA, Juan. "The Territorial Administration of the Kingdom in the 3rd Millennium." En MORENO GARCÍA, Juan (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill, 2013, pp. 85-151.

MOSS, Rosalind. "Two Middle-Kingdom Stelae in the Louvre." En *Studies presented to Fr. Ll. Griffith*. Londres: Egypt Exploration Society, 1932, pp. 310-311.

NEWBERRY, Percy. *Beni Hasan. Vol. I*. Londres: Egypt Exploration Fund, 1893a.

NEWBERRY, Percy. *Beni Hasan. Vol. II*. Londres: Egypt Exploration Fund, 1893b.

OBSOMER, Claude. *Sésostris I^{er}. Etude chronologique et historique du règne*. Bruselas: Connaissance de l'Égypte ancienne, 1995.

PAPAZIAN, Hratch. *Domain of pharaoh. The structure and component of the economy of Old Kingdom Egypt*. Hildesheim: Verlag Gebrüder Gerstenberg, 2012.

PARKINSON, Richard. *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*. Londres: British Museum Press, 1991.

PEREPELKIN, Jurij. *Chosjaistwo staroegipetskich Welmosh*. Moscú, 1988.

PEREPELKIN, Jurij. *Privateigentum in der Vorstellung der Ägypter des Alten Reiches*, herausgegeben und übersetzt von R. Müller-Wollermann. Tubinga, 1986.

PILGRIM von Cornelius. *Elephantine 18. Untersuchungen in der Stadt des mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit*. Maguncia: Philipp Von Zabern Verlag, 1996.

PIRENNE, Jacques. *Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Égypte III: La VI Dynastie et le Démembrement de l'Empire*. Bruselas: Edition de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, 1935.

PIRENNE, Jacques. "Le statut des hommes libres pendant la première féodalité dans l'ancienne Egypte." *Archives d'Histoire du Droit Oriental* 3, 1948, pp. 125-183.

POLANYI, Karl. "Intercambio sin mercado en tiempos de Hammurabi." En POLANYI, Karl, ARENSBERG, Conrad y PEARSON, Harry (eds.). *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor, 1976, pp. 61-75.

POSENER, Georges. *L'Enseignement Loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Génova: Librairie Droz, 1976.

QUIRKE, Stephen. "Gods in the temple of the King: Anubis at Lahun." En QUIRKE, Stephen (ed.). *The Temple in Ancient Egypt. New discoveries and ancient research*. Londres: British Museum Press, 1997, pp. 24-48.

QUIRKE, Stephen. "State and labour in the Middle Kingdom. A reconsideration of the term *hrt*." *Revue d'Égyptologie* 39, 1988, pp. 83-106.

QUIRKE, Stephen. *Egyptian Literature 1800BC. Questions and Readings*. Londres: Golden House Publications, 2004.

QUIRKE, Stephen. *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom: The Hieratic Documents*. New Malden: SIA Publishing, 1990.

ROSELL, Pablo. "Workers in perpetuity? Notes about the *mrt* workers of the Egyptian Middle Kingdom based on the stela CG 20516." *Trabajos de Egiptología - Papers on Ancient Egypt* 9, 2018, pp. 171-185.

ROSELL, Pablo. *Las Admoniciones de Ipuwer. Literatura política y sociedad en el Reino Medio egipcio*. Oxford: Archaeopress. BAR International Series, 2015.

SCHENKEL, Wolfgang. *Memphis. Herakleopolis. Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens*. Ägyptologische Abhandlungen 12. Wiesbaden: Harrassowitz, 1965.

SCHLOEN, David. *The House of the Father as Fact and Symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*. Indiana: Eisenbrauns, 2001.

SCHNEIDER, Hans. *Shabtis. An introduction to the history of ancient Egyptian funerary statuettes with a catalogue of the collection of shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden*. Leiden: Rijksmuseum van Oudheden, 1977.

SCOTT-MONCRIEFF, Philip. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in The British Museum*. Vol. 1. Londres: The British Museum, 1911.

VARILLE, Alexandre. "La stèle de Sa-Mentou-Ouser (N° 6365 du Musée Égyptien de Florence)." En *Mélanges Maspero. I. Orient Ancien*, 2. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 66. El Cairo, 1935, pp. 553-566.

Wb = ERMAN, Adolf y GRAPOW, Hermann. *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache. Band I-VII*. Berlín: Akademie Verlag, 1971.

ZINGARELLI, Andrea. "Asiatic mode of production: Considerations on ancient Egypt." En DA GRACA, Laura y ZINGARELLI, Andrea (eds.). *Studies on Pre-capitalist Modes of Production*. Leiden: Brill, 2015, pp. 27-76.

ZINGARELLI, Andrea. "El modo de producción asiático: consideraciones sobre el antiguo Egipto." *Revista del Instituto de Historia del Antiguo Oriente* 20, 2019b, pp. 77-122.

ZINGARELLI, Andrea. "Memorias del cambio social y ritual en el Primer Periodo Intermedio: fragmentos en una inscripción (CG 20503)." Trabajo presentado en la *I Jornadas de Investigación del Instituto de Historia Antigua Oriental*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 13 y 14 de mayo de 2019, 2019a.

ZINGARELLI, Andrea. *La esclavitud en el Egipto del Imperio*. Sevilla: Ediciones ASADE, 2004.

NOTAS SOBRE LA INTERPRETACIÓN COMUNITARIA DEL AÑO SABÁTICO EN *SPECIALIBUS LEGIBUS* 2, 104-107 DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

NOTES ON THE COMMUNITY INTERPRETATION OF THE SABBATICAL YEAR IN *SPECIALIBUS LEGIBUS* 2, 104-107 BY PHILO OF ALEXANDRIA

Paola Druille²⁴⁰

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumen: El objetivo de nuestro estudio es analizar la interpretación comunitaria del año sabático en *Specialibus legibus* (*Spec.*) 2, 104-107 de Filón de Alejandría. Para esto, examinaremos cómo Filón de Alejandría interpreta las disposiciones del año sabático en *Spec.* 2, 104-107, indagando cómo esta explicación fomenta la humanidad que repercute en la dimensión socioeconómica de la comunidad.

Palabras clave: año sabático, *Specialibus legibus*, Filón de Alejandría, comunidad, humanidad.

Abstract: The aim of our study is to analyze the community interpretation of the Sabbatical Year in *Specialibus legibus* (*Spec.*) 2, 104-107 of Philo of Alexandria. For this, we will examine how Philo of Alexandria interprets the laws of the Sabbatical Year in *Spec.* 2, 104-107, observing how this explanation promotes humanity that impacts the socioeconomic dimension of the community.

Keywords: sabbatical year, *Specialibus legibus*, Philo of Alexandria, community, humanity.

²⁴⁰ Doctora en Letras por la Universidad Nacional del Sur. Profesora Adjunta Regular a cargo de Lengua y Literatura Griegas en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas (CONICET). Co-Directora de la revista científica *Circe de clásicos y modernos*. El presente trabajo se originó en el marco del Proyecto de Investigación "La codificación de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría" (PICT 2018 - 03518, ANPCYT), financiado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación de Argentina. E-mail: paodruille@gmail.com, paoladruille@humanas.unlpam.edu.ar. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2648-2119>.

Introducción

La identificación de las particularidades de la legislación del año sabático en *Specialibus legibus* (*Spec.*) 2, 104-107 muestra la interpretación comunitaria que hace Filón de esa normativa en relación con la concesión a los pobres del acceso a los productos agrícolas sin restricción y fuera de las barreras habituales de la ley de propiedad. Esto refleja una dimensión de justicia social en la que los recursos naturales son temporalmente liberados para el beneficio común, que ya se encuentra legislado en el Pentateuco, donde se ordena la consagración no de porciones particulares de tierra cultivable, sino de la tierra en su totalidad en momentos determinados.

La versión más completa de la ley en barbecho se da en Lv 25, 2-7, que amplía un estatuto anterior preservado en Ex 23, 10-11²⁴¹. Si bien los dos textos coinciden en que el trabajo de cultivar la tierra debe suspenderse cada siete años, difieren en los detalles de cómo y por qué debe ocurrir esto. Por un lado, existe un aparente desacuerdo sobre la cuestión de si el séptimo es un año fijo²⁴². Ex 23, 10-11, dirigiéndose a sus lectores individualmente (σπερεῖς τὴν γῆν σου, κτλ.), da la impresión de que corresponde a cada agricultor determinar qué tipo de esquema de rotación se implementará para sus campos. En Lv 25, 2-7, el barbecho es una institución que deben honrar simultáneamente todos los propietarios de la tierra. Por otro lado, ambos textos vinculan el año sabático con el sábado, aunque lo hacen de diferentes maneras. Lv 25, 2-7 designa explícitamente la práctica como “un reposo sabático para la tierra”. Ex 23, 10-11 carece de tal interpretación, aunque se puede inferir en la medida en que la regla sobre el año de barbecho se une a una regla

²⁴¹ MILGROM (2000, p. 2154-2156).

²⁴² WILSON (2011, p. 245).

paralela sobre la observancia del sábado en 23, 12. También hay desacuerdo sobre quiénes serán los beneficiarios del período sabático.

Según Ex 23, 10-11, todo lo que la tierra produzca por sí misma durante ese año es para los pobres de la nación, y el resto para los animales salvajes. En Lv 25, por el contrario, el acceso septenial a los productos en barbecho está restringido a aquellos con algún vínculo previo con lo perteneciente al propietario: la comida es “para ti, tu esclavo, tu esclava, tu jornalero, el extraño que vive con tú, tu ganado y las fieras que hay en tu tierra” (vv. 6-7). Esta discrepancia apunta a una diferencia más fundamental entre los dos textos con respecto al fundamento de la práctica. En *Éxodo* la intención parece ser principalmente de naturaleza socioeconómica (aunque la resultante falta de trabajo agrícola debe haber tenido graves consecuencias para los hogares campesinos)²⁴³. En *Levítico*, consideraciones humanitarias pasan a un segundo plano frente a las justificaciones teológicas explícitas. El descanso de la tierra es ‘un sábado para el Señor’ y la ley representa uno de una serie de mecanismos identificados en el capítulo destinados a evitar la enajenación de los israelitas de la tierra que el Señor les ha dado²⁴⁴.

Filón se hace eco de estas disposiciones del año sabático y las interpreta en *Specialibus legibus* 2, 104-107. Integrando la perspectiva socioeconómica y la teológica, elabora una exposición particular donde el cuidado de la tierra está en directa conexión con la práctica comunitaria de fomentar la virtud de la humanidad dentro de la comunidad, como estudiaremos en nuestro trabajo. Por un lado, examinaremos cómo Filón de Alejandría interpreta y adapta las

²⁴³ HOUTMAN (2000, p. 252).

²⁴⁴ BERGSMAN (2007, p. 63).

disposiciones del año sabático en *Spec. 2*, 104-107 y, por otro, indagaremos cómo esta integración fomenta la humanidad que repercute en la dimensión socioeconómica de la comunidad, ofreciendo una visión de las prácticas religiosas como medios para fortalecer los lazos sociales y promover el bienestar colectivo. Observaremos que la unión filónica del descanso de la tierra y las prácticas comunitarias con su enfoque sobre cómo estas disposiciones buscan promover la justicia social y la sostenibilidad económica dentro de la comunidad, favorece un acercamiento al pensamiento ético del autor en el marco legislativo.

El Año Sabático Como Práctica Humanitaria

La observancia del año sabático y su influencia en la organización de las comunidades y en la promoción de los valores morales son tratadas por Filón en *Spec. 2*, 104-107. Esta interpretación se inserta en el contexto más amplio de su exposición del cuarto mandamiento bíblico del decálogo²⁴⁵, referido a "santificar el día séptimo" (39-223). Luego de tratar distintas temáticas vinculadas con el año sabático, como la liberación de los esclavos y el perdón de las deudas, introduce su explicación del descanso de la tierra por razones humanitarias, donde indaga no solo la responsabilidad compartida hacia el cuidado de la tierra exigida por la legislación, sino también los ideales humanitarios de colaboración y solidaridad de los agricultores con los miembros de la sociedad judía en general. Es por eso que dice,

104. Percibiendo estos motivos, aquel que nos reveló nuestras leyes proclamó un descanso para el territorio concluyendo las labores de la tierra después de cada seis años (...) lo propuso (...) por su natural humanidad (τῆς συνήθους φιλανθρωπίας), que va entrelazando en cada parte de su legislación, deseoso de

²⁴⁵ Sobre el ordenamiento del decálogo bíblico propuesto por Filón, véase DRUILLE (2023, *et passim*).

imprimir en los que frecuentan las sagradas escrituras costumbres altruistas y benevolentes (κοινωνικά και χρηστά (...) ἤθη)²⁴⁶.

Filón refiere aquí el descanso para la tierra cada seis años, como se establece en Ex 23, 10-11²⁴⁷. Esta ley, que forma parte de las leyes que Dios dio a Moisés para los israelitas, tiene al menos dos implicaciones importantes que combinan aspectos técnicos de manejo agrícola con principios éticos y sociales: 1) la tierra debe quedar sin cultivar durante el séptimo año, permitiendo que se recupere y conserve su fertilidad natural, y 2) durante el séptimo año, lo que crezca espontáneamente en la tierra está destinado a ser comido por los pobres del pueblo judío. Estas implicancias son las razones que llevan a Filón a considerar que el mandato de Ex 23, 10-11 es una expresión de la "natural humanidad" de Dios (τῆς συνήθους φιλανθρωπίας), pues encuentra en esta ley una clara manifestación de compasión divina²⁴⁸. Al ordenar que los productos espontáneos de la tierra en el año sabático sean accesibles para los pobres, la legislación se asegura de que los más desfavorecidos tengan acceso igualitario a los recursos naturales, al menos temporalmente.

²⁴⁶ Para los pasajes griegos de Filón citados a continuación seguimos la edición de COHN, WENDLAND Y REITER (1897-1915), cuyas referencias completas se encuentran anotadas en el apartado "Fuente" ubicada en el final de nuestro estudio. Todas las traducciones nos pertenecen.

²⁴⁷ Véase MILGROM (2000, p. 2160); también GERSTENBERGER (1996, 375-376). Josefo resume brevemente las leyes del barbecho en *Ant.* 3.281. Moisés le da a la tierra un respiro cada siete años para arar y plantar, así como el pueblo de la tierra descansa de su trabajo cada séptimo día. No existen restricciones para el uso de la cosecha. El producto natural de la tierra es para todos los que lo desean, tanto los compatriotas (véase Ex 23, 11) como los extranjeros (véase Lv 25, 6).

²⁴⁸ La humanidad, "que es la virtud más estrechamente relacionada con la piedad", explica Filón en *Virt.* 51, remite así a la "misericordia", a la "clemencia" e, incluso, a la "caridad". Filón mismo la empareja frecuentemente con la "benevolencia" o la "mansedumbre" (ἡμερότης, *Spec.* 2, 107; *Virt.* 109, 116, 134), con la "equidad" (ἐπιείκεια, *Virt.* 134) y la "compasión" (ἔλεος, 141, 144), y, también, con la "amistad" (φιλία, 109), que es, evidentemente, un componente esencial de la idea de φιλανθρωπία. Según RUNIA (2001, p. 253), Filón transmite muy a menudo la doctrina bíblica del amor de Dios por la humanidad con el término φιλανθρωπία. Cf. *Plant.* 92; *Prov.* 2,15; *Mos.* 1.198, etc. En esto los humanos deben emular a Dios. Cf. *Spec.* 4,73-74. Sobre esta virtud, que gana importancia durante el período helenístico, véase WINSTON (1984, 391-400). Sobre su aplicación a Dios, véase SÖDING (1996, p. 327-330).

También señala que esta disposición no es un caso aislado, sino que forma parte de un patrón normativo mayor que busca promover “costumbres altruistas y benevolentes” (κοινωνικά καὶ χρηστὰ (...) ἦθη) entre quienes siguen las enseñanzas de las “sagradas escrituras”. El valor humanitario de la ley, entonces, refiere al aspecto ético de una legislación que promueve el bien común. Este aspecto supone además otro de carácter social y económico, consistente en proteger a los grupos vulnerables y garantizar el acceso a los productos básicos de subsistencia. Este enfoque socio-económico es explicado por Filón en los siguientes términos:

105. (...) (que) durante el séptimo año (τῷ ἑβδόμῳ ἔτει) no se mantenga cerrada ninguna porción de tierra, sino que todos los viñedos y olivares queden abiertos²⁴⁹ y también las otras propiedades, tanto si están sembradas como forestadas, para que los frutos que maduren por sí mismos los puedan aprovechar los pobres (οἱ πένητες) sin miedo, más quizás, o en todo caso no menos, que los propietarios (τῶν κεκτημένων). 106. De manera que por un lado (la ley) no permite trabajar a los dueños, calculando así que no llegue a ser motivo de dolor para ellos el hecho de cargar con los gastos sin recibir a cambio las utilidades; por otro, resuelve que los indigentes puedan disfrutar como propios en alguna oportunidad los bienes considerados ajenos, sin echarlos por su aspecto humilde ni avergonzarlos por mendigos (τῶν ἐπὶ μεταίταις ὄνειδῶν).

Filón profundiza así su interpretación de Ex 23, 11. Aparte de reflejar la división social fundamental entre οἱ πένητες y οἱ κτήτορες, el autor observa que la ley preserva la dignidad de este segundo grupo, no mediante la limosna voluntaria, en la que el donante decide libremente contribuir a ayudar a aquellos que están en situación de necesidad, sino

²⁴⁹ Véase Ex 23, 11, que exhorta a dejar libre la tierra para que coman los pobres del pueblo. Los viñedos y olivares aparecen como fórmula en Dt 6, 11 (comentado por Filón en *Fug.* 175-176). En *Plant.* 71, Filón menciona las viñas y los olivos como símbolos de posesiones humanas que en realidad pertenecen a Dios. En *Virt.* 92 los nombra en un contexto que describe el ansia de lucro de sus propietarios.

mediante la aplicación racional de la obligación legal. Esto supone una relación inalienable entre los οἱ πένητες y οἱ κτήτορες, en la cual el segundo está obligado a cumplir con una prestación en beneficio de la primera y en cumplimiento de la ley. Éxodo instruye en este sentido. Los pobres tienen el derecho de acceder a los productos maduros de la tierra, estableciendo tempranamente en la historia judía un equilibrio entre las diferencias sociales de los propietarios y los pobres y entre los derechos generales de todos los judíos frente a los derechos especiales de los necesitados. De hecho, en *Hipoth. 7, 19*, Filón presenta la disposición que exige que los productos del año sabático se dejen a los necesitados como “una gran prueba” de la humanidad de la ley. Filón explica en este lugar que, como los propietarios personalmente se abstienen de los trabajos de la tierra durante aquel año, entienden que no deben recoger ni guardar para sí los frutos que nacen, pues estos no han sido producto de sus propios esfuerzos, sino de Dios, quien se los ha procurado, al producirlos espontáneamente la tierra. Por eso es justo que los que tienen necesidad, usen de ellos con toda libertad. La misma reflexión surge en *Spec. 2, 107-108*, donde Filón dice:

107. ¿No cabe acaso un profundo amor hacia estas leyes que abundan en tal benevolencia (ἡμερότητος)? A causa de este sentimiento, los ricos (οἱ μὲν πλοῦσιοι) aprenden a colaborar y compartir lo que tienen, y los pobres (οἱ πένητες) entienden que no deben andar rondando todo el tiempo por las casas, obligados a conseguir las cosas de las que están necesitados, sino que es posible recoger también alguna vez, como si de posesiones propias se tratara, los frutos que producen los campos de manera espontánea (...). 108. Viudas y niños huérfanos y todos los otros que pasan sin cuidado y sin ser vistos (χήραι καὶ ὄρφανοὶ παῖδες καὶ ὅσοι ἄλλοι τῶν ἡμελημένων καὶ ἀφανῶν) en razón de no tener lo suficiente tienen ahora más que suficiente porque se ven enriquecidos de repente por los dones de Dios (ταῖς τοῦ Θεοῦ δωρεαῖς), quien los invita a la vinculación con los pudientes (πεπλουτηκότες) (...).

De aquí se desprende una íntima conexión de Ex 23, 10-11 con otras disposiciones del Pentateuco, como Lv 25, 18-24; 35; 47 y Dt 24, 19-22, que exigen a los agricultores dejar parte de sus campos sin cosechar y a no recoger los frutos caídos durante la cosecha, con el propósito de brindar oportunidades a los más necesitados, como los extranjeros, los huérfanos y las viudas (Dt 24, 19-22), para que recojan alimentos. También instan a Dios como el dueño supremo de la tierra (Lv 25). Con estas leyes Filón amplía la noción de necesitados usada en su exposición. Así, pues, si el valor humanitario de la ley del año sabático de Ex 23, 10-11 se focaliza en los pobres del pueblo, las leyes de Lv 25 y Dt 24 incorporan otros grupos sociales, como el de los extranjeros, huérfanos y viudas que Filón también señala como los desfavorecidos de la sociedad (108). Estos, al tener acceso a los frutos de la tierra durante el año sabático, reciben una ayuda inesperada y son “enriquecidos de repente por los dones de Dios (ταῖς τοῦ θεοῦ δωρεαῖς)”. Similarmente, en su exégesis de la ley del año sabático de *Virt.* 97-98, Filón alude a la legislación deuteronómica en iguales términos. Atendiendo a la disposición bíblica, Filón dice allí:

97. Y la legislación referida al séptimo año, según la cual se ha de dejar toda la tierra en barbecho y libre, y que los pobres (τοὺς δὲ πένητας) entren impunemente en las tierras de los ricos (τῶν πλουσίων) para recolectar los frutos producidos espontáneamente, regalo de la naturaleza, ¿no es acaso benevolente y humanitaria (χρηστὰ καὶ φιλόανθρωπα)? 98. Que los propietarios (οἱ κτήτορες) disfruten —dice— durante seis años de los terrenos en compensación por poseerlos y haberlos cultivado y que durante un año, el séptimo, lo hagan los que no tienen propiedades ni dinero, dado que no se ha llevado a cabo ninguna labor de agricultura. Pues sería injusto que mientras unos trabajan, otros se lleven el fruto; pero el propósito de la ley es que, al haberse quedado los terrenos de algún modo sin dueño, y sin habérseles añadido ninguna labor del campo, las bendiciones (αἱ χάριτες) que se produzcan sean provenientes solo de Dios y se dirijan, justos y plenos, a los necesitados.

Aquí se plantean tres argumentos que se mantienen en armonía con el enfoque humanitario de *Spec.* 2, 104-108. Primero, ordena que la

tierra quede en barbecho y que los pobres recojan los frutos. La declaración inicial de esta ley se basa en elementos legales de Ex 23, 10-11, aunque al identificar su objeto de preocupación Filón parece estar intentando un compromiso entre este texto y la lista humana de Dt 24, 19-22 (extranjeros, viudas y huérfanos). Así, la dimensión socio-económica se mantiene, pues el principal beneficiario es el necesitado. Cumple, además, con el fin legal mencionado por Filón uno de los objetivos de esta ley es garantizar que estos últimos no se reduzcan a la mendicidad (*Spec.* 2, 106), y es un fenómeno que refleja desigualdades sociales y económicas y mantiene una práctica contraria a la benevolencia que supone la ley judía, como es solicitar alimentos debido a la falta de recursos económicos y necesidades básicas insatisfechas. Segundo, promueve la humanidad de la ley sabática que Filón también incluye en *Spec.* 2, 104. Esto aparece igualmente en *Hypoth.* 7, 19, donde la disposición que exige que los productos del año sabático se dejen a los necesitados se presenta como “una gran prueba” de la humanidad de la ley. Tercero, la suspensión de las actividades relativas al cultivo responde a Lv 25, que permite seis años de labores de siembra, poda y cosecha, pero en el séptimo año todos los campos y viñedos (Ex 23, 11 agrega olivares) deben dejarse sin cultivar (vv. 3-4). Durante ese tiempo, el propietario no es libre de cosechar lo que crece, disponiendo del producto como quiera (v. 5). Más bien, los productos naturales sólo se pueden utilizar para cubrir las necesidades de aquellos vinculados a su propiedad (v. 6).

La interpretación que hace Filón de Ex 23, 10-11 en conexión con Dt 24, 19-22, por lo tanto, modifica e intensifica su dimensión socioeconómica²⁵⁰. Respecto a esto último, en *Virt.* 97-98 incorpora la

²⁵⁰ WILSON (2011, p. 248-249).

particular γυxtαροσίón de οί πλούσιοι con οί πένητες, y de οί κήτορες con οί άκτήμονες. Presumiblemente, los alejandrinos entienden que los individuos enumerados en Dt 24, 19-22 son representativos de las últimas clases. Las propiedades quedan en cierto sentido sin dueños. La ley sabática crea así (la apariencia de) un contra-mundo social²⁵¹, uno en el que los pobres y los sin tierra entran en las propiedades de los ricos a voluntad y toman allí los alimentos que desean, obteniendo cierta independencia social y económica (*Spec.* 2, 107). Esto supone también una dimensión teológica esencial. Filón observa cómo las bendiciones de la tierra surgen suficientes y completas sólo de Dios (Lv 25, 20-21). El año sabático devuelve a la tierra a su estado original, a su condición en el sábado de la creación, a la naturaleza natural de la que surgió. El año sabático constituye entonces un tiempo de bendición especial, durante el cual el pueblo reconoce la soberanía de Dios sobre la tierra y su confianza en la generosidad divina expresada a través de su abundancia. Esto no solo les brinda un sustento adicional y les permite satisfacer sus necesidades básicas de manera más digna y adecuada, sino que establece una justificación ética natural que se basa en principios universales de moralidad y bienestar común, fundamentados en la humanidad y la interdependencia social.

Conclusión

La interpretación del año sabático propuesta por Filón refleja una preocupación comunitaria que se apoya en razones éticas de índole socio-económica. Filón revisa una selección representativa de leyes sabáticas que, según él, Moisés dejó para el pueblo con el fin de fomentar la humanidad en sus relaciones con los demás. Esto tiene un

²⁵¹ WILSON (2011, p. 249).

doble efecto. Primero, acerca el tratamiento de las leyes sabáticas a disposiciones que legislan las provisiones para los pobres y demás necesitados, mostrando cómo las leyes promueven la justicia social. El descanso sabático, que incluye la razón agrícola basada en la tierra sin cultivar cada séptimo año para que el suelo se recupere, evite su continua degradación y mejore su productividad a largo plazo, no solo sirve para la regeneración del suelo, sino también para permitir que los pobres recojan los frutos que crecen espontáneamente, garantizando así su sustento y bienestar. Segundo, junto con la adición de Lv 25, 20-21, la interpretación de Filón se apoya en la observancia religiosa que sirve como una conmemoración de que la tierra y sus frutos son regalos de Dios, y no simplemente el resultado del esfuerzo humano. La providencia divina recuerda a la comunidad su dependencia de Dios para su sustento y la natural humanidad contenida en la legislación mosaica. Esto supone dos mandatos principales: uno, el deber hacia las personas manifestado por la humanidad, y otro, el deber hacia Dios manifestado por la santidad del sábado que redundará en el año sabático. El deber hacia las personas promueve la justicia social para el bienestar común sin restricción de propiedad. El deber hacia Dios evoca esa justicia social como una extensión de la justicia divina. El hecho de que distintos lugares del corpus filónico retomen la ley del año sabático en relación con el uso comunitario de los productos de la tierra sirve, finalmente, como indicación de su importancia en su pensamiento. Filón interpreta esa normativa como una práctica para el beneficio común, pero también como una obligación moral hacia la humanidad.

Referencias Bibliográficas

Fuente

COHN, Leopold, WENDLAND, Paul y REITER, Reiter. *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin: Walter de Gruyter, 1896-1915.

Bibliografía

BERGSMA, John Sietze. *The Jubilee from Leviticus to Qumran: A History of Interpretation*. Supplements to Vetus Testamentum, Volumen 115. Leiden: Brill, 2007.

DRUILLE, Paola. La 'cuestión del método legislativo' en *De decalogo y De specialibus legibus* de Filón de Alejandría. Estructura interna. En: DRUILLE, Paola, PÉREZ, Laura (eds.). *Filón de Alejandría en clave contemporánea*. Colección Estudios del Mediterráneo Antiguo (PEFSCEA N° 26). Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023, p. 141-188.

GERSTENBERGER, Erhard. *Leviticus: A Commentary*. Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.

HOUTMAN, Cornelis. *Exodus*, 3 vols. Historical Commentary on the Old Testament. Kampen: Kok, 2000.

MILGROM, Jacob. *Leviticus*, 3 vols. Anchor Yale Bible Commentary. New York: Doubleday, 2000.

RUNIA, David. *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation, and Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series, volume 1. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.

SÖDING, Thomas. Gott ist Liebe: 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie. En: SÖDING, Thomas (ed.). *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments: Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag*. Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 31. Münster: Aschendorff, 1996, p. 306-357.

WILSON, Walter. *Philo of Alexandria. On Virtues. Introduction, Translation and Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series, volume 3. Leiden, Boston: Brill, 2011.

WINSTON, David. Philo's Ethical Theory. En: HAASE, Wolfgang (ed.). *Hellenistisches Judentum in römischer zeit: Philon und Josephus. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II Principat*, volume 21.1. Berlin, New York: De Gruyter, 1984, p. 372-416.

SIC TRANSIT GLORIA MUNDI: PERVIVENCIA DE UN TÓPICO SOBRE EL PODER Y LA MUERTE SIC TRANSIT GLORIA MUNDI: A SURVIVAL TOPIC ON POWER AND DEATH

Pilar Gómez Cardó²⁵²

Artigo recebido em 30 de junho de 2024
Artigo aceito em 30 de setembro de 2024

Resumo: Este trabajo se centra en el espacio de alteridad, ucrónico y utópico, que representa el más allá creado por Luciano de Samósata en sus *Diálogos de muertos*. Tomando como referencia la presencia de Alejandro Magno en estos diálogos, nuestro objetivo es analizar cómo también el inframundo ha servido a autores tan dispares como Fénelon o Borges para reflexionar sobre la conducta de un personaje histórico o para ofrecer una personal visión de un determinado hecho histórico.

Palavra-chave: *Diálogos de muertos*, Poder, Muerte, Luciano de Samósata, Fénelon, Borges.

Abstract: This paper focuses on the space of alterity, uchronic and utopian, pictured that represents the afterlife created by Lucian of Samosata in his *Dialogues of the Dead*. Taking as reference the presence of Alexander the Great in these dialogues, our aim is to analyze how the underworld has also served authors as diverse as Fénelon or Borges to reflect on the behavior of a character or to offer a personal vision of a certain historical event.

Keyword: *Dialogues of the Dead*, Power, Death, Lucian of Samosata, Fénelon, Borges.

Introducción

No intentes consolarme de la muerte, ilustre Odiseo, preferiría ser labrador y servir a otro, a un hombre indigente que tuviera poco caudal para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos.

HOMERO. *Odisea* 11, 488-491.

²⁵² Universitat de Barcelona (UB). Doctora en Filología griega. ORCID: 0000-0001-6560-2836. Email: pgomez@ub.edu. Trabajo realizado en el contexto del proyecto de investigación «TOPOI: el repertorio de la paideía en la literatura griega de época imperial y tardoantigua» (PID2022-137964NB-I00) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Aquiles, el mejor de los aqueos en campo troyano, pronuncia estas palabras ante Odiseo, cuando el héroe de múltiples ardidés desciende al inframundo, por indicación de la maga Circe, con el fin de conocer cómo será su regreso a Ítaca. Reflejan, sin duda, el carácter efímero de la condición humana, frágil y caduca. Autores de distintas épocas recurren a la creación de un escenario *post mortem* para reflexionar sobre esa condición, como hizo ya el propio Homero en los versos citados. Las almas difuntas que cobran voz en el inframundo literario, de donde son conscientes que no pueden escapar para recuperar su vida tal como la vivieron, o simplemente la vida, muestran una especial aflicción cuanto mayor ha sido la gloria alcanzada, la riqueza obtenida o el poder ejercido durante su existencia sobre la tierra. Por ello, en el *El descenso hacia el Hades o el tirano*, Luciano contrasta la actitud del tirano Megapentes negociando con la parca Cloto su regreso a la tierra, antes de subir a la barca de Caronte («Si me dejas escapar, prometo darte hoy mismo mil talentos de oro acuñado», *Luc. Cat.* 9) con la del humilde zapatero Micilo, cuyos modestos bienes son escasos y, en consecuencia, emprende festivo y alegre su último viaje ante el asombro del dios Hermes, acostumbrado a que todos los hombres crucen la laguna Estigia entre lágrimas (*Luc. Cat.* 20):

MICILO. Bueno, pues me lamentaré, Hermes, ya que te parece lo adecuado. ¡Ay, mis zapatos! ¡Ay, mis viejas botas! ¡Ay, ay, ay, mis sandalias hechas polvo! Ya no, infeliz de mí, de la mañana a la noche, estaré sin comer, ni iré de un lado a otro descalzo en invierno, medio desnudo, dando diente con diente por el frío. ¿Quién tendrá ahora mi tijera y mi punzón?

En este trabajo nos centraremos en figuras históricas, reconocidas por su condición de estadistas, cuya existencia tras la muerte, ya en el

mundo imaginario de ultratumba, ha sido argumento literario, vehiculado en forma dialógica.

Alejandro Mango, el mejor de los macedônios

En el s. II d.C., el escritor griego Luciano de Samósata se autodefine como un innovador en el género del diálogo literario²⁵³. Entre sus obras se encuentra un conjunto de composiciones, relativamente breves, los llamados *dialogi minores*, que incluyen los *Diálogos de dioses*, *Diálogos marinos*, *Diálogos de heteras*, *Diálogos de muertos*. Estos últimos están protagonizados por dos o más personajes que conversan en el Hades, el inframundo en la tradición mítica y literaria de los griegos, donde habitan después de morir tras cruzar la laguna Estigia. En la literatura griega también existen ejemplos de *catábasis*, es decir, del descenso en vida al mundo infernal, motivado casi siempre para adquirir algún tipo de conocimiento, como Odiseo en el poema homérico, o Menipo en *Menipo o la nigromancia* de Luciano, cuando el filósofo decide iniciar ese viaje al ser incapaz de comprender el significado de la vida humana a partir de los preceptos de las distintas escuelas filosóficas y de la conducta incoherente con esos principios de los propios filósofos (GÓMEZ, 2016, pp. 97-128; 2020, pp. 48-50).

Con sus *Diálogos de muertos*, bien conocidos e imitados en la tradición literaria occidental, Luciano fue el iniciador de un género, que BRIAND (2008: 61-72) sitúa entre la dialéctica y la sátira, en el que el Hades se convierte en un espacio de alteridad por donde desfilan héroes del

²⁵³ Él mismo explica en diversos pasajes de su obra cómo logró esa renovación al acercar el diálogo filosófico, antes triste y aburrido por las cuestiones de envidia que trataba, y la comedia; cf. *Luc. Bis Acc.* 31-34, *Prom. Es* 6, 12. Sobre la fusión de géneros en Luciano, véase MESTRE & GÓMEZ, 2001, pp. 111-122.

mito y personajes históricos, cuya actitud ofrece al autor una perspectiva privilegiada para observar con ojos críticos el mundo de los vivos, su sociedad, cultura y costumbres, el ejercicio del poder²⁵⁴, la práctica de la religión, o el comportamiento humano más universal y arraigado en todas y cada una de las actividades de la vida humana. De ahí también el valor utópico que adquiere el más allá por su distanciamiento tanto espacial como temporal, «una vera e propria *ucronia*, che funziona secondo paradigmi diversi rispetto al nostro tempo sulla terra. È altro perfino rispetto alla nostra conoscenza e alle nostre convenzioni» (CAMEROTTO, 2017, p. 9).

Alejandro Magno, el macedonio que reinó, efímeramente por su temprana muerte, sobre un vasto imperio y extendió el helenismo hasta confines jamás antes alcanzados por los griegos, es el personaje histórico más presente en los luciánicos *Diálogos de muertos* al ser protagonista en tres de ellos: *Filipo y Alejandro* (DMort. 12), *Diógenes y Alejandro* (DMort. 13), y *Alejandro, Aníbal, Minos y Escipión* (DMort. 25). Esta última pieza articula dos discursos de defensa pronunciados respectivamente por Alejandro y por el cartaginés Aníbal ante Minos, el juez infernal, quien debe dirimir la disputa, suscitada entre ambos, acerca de quien de ellos

²⁵⁴ Además de los *Diálogos de muertos*, muchos otros pasajes de la vasta obra de Luciano también cuestionan y problematizan distintas formas de ejercer el poder en situaciones y contextos diversos, sean imaginarios, como el escenario infernal, o bien estén situados en la vida cotidiana y coetánea del Imperio romano—, que no son una mera exhibición retórica del autor, sino un indicio de las inquietudes filosóficas, religiosas y políticas del samosatense (MESTRE, 2023, pp. 87-97). Sobre la sátira específica de Luciano hacia el poder imperial, véase TOMASS, 2017, pp. 317-350, quien habla de «una sátira difficile, ma possibile» (p. 346), en la medida en que Luciano no duda en lanzar algunas críticas hacia los Antoninos, atacando aspectos de su personalidad que los unen con los poderosos de cualquier lugar y de cualquier época.

merece ocupar el primer puesto en los asuntos de la guerra²⁵⁵. Los otros dos diálogos, en cambio, aun con distintos interlocutores frente a

Alejandro, tratan temas en común como la ascendencia, el carácter y la conducta del macedonio que, sin duda, incidieron en el ejercicio de su poder y modelaron su imagen y personalidad.

En cuanto a la estirpe de Alejandro, tanto las palabras del rey Filipo, en el diálogo *Filipo y Alejandro*, como las del filósofo Diógenes²⁵⁶, en *Diógenes y Alejandro*, ponen de manifiesto que la presencia de Alejandro en el Hades invalida la tradición sobre su estirpe divina, de la que el macedonio hacía gala en vida, también sobre su extraordinario nacimiento²⁵⁷ y sobre su concepción como fruto de la unión de la reina Olímpíade con el dios Amón metamorfoseado en serpiente²⁵⁸.

²⁵⁵ Luc. *DMort.* 25.1: «ALEJANDRO. Yo debo quedar en este juicio por delante de ti, libio, pues soy superior a ti. ANÍBAL. De eso nada, el primero debo quedar yo». Mino sentenciará en favor de Alejandro, y Aníbal queda en último lugar, incluso por detrás del romano Escipión.

²⁵⁶ Diógenes de Sínope, figura señera del movimiento cínico, deviene un eficaz portavoz de Luciano cuando se trata de ridiculizar en el Hades la vanidad de los hombres, en general, y de los poderosos, en particular, a tenor, por ejemplo, de las palabras dirigidas a Mausolo, el rey de Halicarnaso, cuya fastuosa tumba constituía una de las maravillas del mundo antiguo: «DIÓGENES. [...] Pero tú, buen hombre, no veo yo qué ventajas sacas de tu mausoleo como no sea el afirmar que oprimido por unas losas de semejantes proporciones soportas un peso mayor que nosotros» (Luc. *DMort.* 29.2). Ante tal evidencia el monarca solo puede preguntarse: «Así pues, todo eso no va a servirme para nada, ¿y Mausolo y Diógenes recibirán los mismos honores?» (*ibidem* 3).

²⁵⁷ La madre de Alejandro soñó antes de su matrimonio que sobre su vientre caía un rayo que provocaba un gran incendio, y también su padre Filipo soñó que él mismo colocaba sobre el vientre de su esposa un sello con la efigie de un león, presagios del valor y de las gestas de Alejandro; cf. Plu. *Alex.* 2.3-4.

²⁵⁸ Plutarco en la *Vida de Alejandro* 3.2-3 se hace eco del testimonio de Eratóstenes, según el cual Olímpíade, al despedir a Alejandro que marchaba a su expedición militar, le comunicó solo a él el secreto de su nacimiento, exhortándolo a estar a la altura de su alcurnia. Sobre el nacimiento e infancia de Alejandro, véase OGDEN, 2024a, pp. 29-41.

Luciano presenta a Alejandro, una vez muerto, confesando a Filipo que él creyó los oráculos sobre su genealogía inmortal solo como una estrategia útil para sus proyectos de expansión y conquista, para afianzar su poder, ya que, si los bárbaros creían enfrentarse a un dios, por temor eran enemigos más débiles y vulnerables. Por ello, cuando Diógenes lo recrimina por esta táctica engañosa, Alejandro admite su verdadero linaje (Luc. *DMort.* 13.1):

DIÓGENES. ¿Qué es esto, Alejandro? ¿Tú también estás muerto, como todos nosotros?

ALEJANDRO. Ya lo ves, Diógenes. Pero no es extraño que, si soy un hombre, haya muerto.

Con esta respuesta Alejandro renuncia ahora –las circunstancias le obligan– al parentesco con el dios egipcio: él no es nada más que un hombre, hijo de mortales, pues, de lo contrario, no estaría en el Hades, tal como su padre Filipo subraya, no sin sarcasmo, al inicio de la conversación infernal con su hijo: «Ahora, Alejandro, no negarás que eres mi hijo, porque no estarías muerto si fueras hijo de Amón» (Luc. *DMort.* 12.1).

Sin embargo, el desarrollo de ambos diálogos revela que las palabras de Alejandro no son sinceras ni siquiera en el Hades, donde aún sigue preocupado únicamente por las hazañas militares, por el ingente número de enemigos abatidos, por las gloriosas heridas recibidas, por los bienes materiales dejados atrás, por la pérdida de honores, halagos y alabanzas²⁵⁹; incluso tiene la esperanza de recibir todavía la apoteosis de un entierro que lo convierta en un dios, como explica a Diógenes cuando

²⁵⁹ Como le recuerda Diógenes, al tiempo que lo provoca preguntándole por qué su maestro Aristóteles no lo preparó para hacer frente a la inconsistencia y volatilidad de la fortuna; cf. Luc. *DMort.* 13.4.

este le pregunta dónde lo han enterrado los macedonios (Luc. *DMort.* 13.3):

ALEJANDRO. Hace ya treinta días que yazco en Babilonia, pero Ptolomeo, mi escudero, me ha prometido que, si en algún momento tiene tiempo tras el caos actual²⁶⁰, me llevará a Egipto para enterrarme allí, de modo que pueda convertirme en uno de los dioses egipcios.

Alejandro fue un hombre de carácter violento y colérico, sensible a la adulación. Luciano también refleja ese modo de ser en ambos diálogos, cuando tanto Filipo como Diógenes, en sus respectivas conversaciones con él, memoran un oscuro episodio en la vida del joven rey: la muerte de Clito, uno de los generales macedonios que constituían el selecto grupo de los ἑταῖροι («compañeros») del monarca²⁶¹. Clito había servido siempre con fidelidad absoluta primero a Filipo y más tarde a Alejandro, a quien incluso había salvado la vida en la batalla del Gránico²⁶². A pesar de ello, Alejandro lo asesinó durante un banquete celebrado en Maracanda cuando Clito le reprobó su excesiva inclinación hacia los usos extranjeros –indicio de la progresiva barbarización de Alejandro, e inicio de su decadencia al pasar de la austeridad griega al lujo oriental (WHITMARSH, 2002, p. 182)–; pero sobre todo Clito censura al rey que permitiera entonar cantos de burla contra los generales macedonios derrotados en el asedio de la ciudad²⁶³. Con

²⁶⁰ Este caos es una referencia a la inestabilidad que supuso la prematura muerte y sucesión de Alejandro con la repartición de su imperio entre los diádocos, dando lugar a las monarquías y dinastías helenísticas, como explica OGDEN, 2024b, pp. 425-437.

²⁶¹ ANSON, 2022, pp. 17-32, analiza el papel desempeñado por los *Hetairoi* en la consolidación del poder macedonio, cuando estos jóvenes aristócratas que, inicialmente, integraban el cuerpo de élite del ejército macedonio, la caballería, también se convirtieron en asesores del monarca.

²⁶² Plutarco, en un intento de excusar a Alejandro, define a Clito como a un hombre de talante violento, que, además, estaba ebrio (Plu. *Alex.* 50.9).

²⁶³ Cf. Arr. *An.* IV 3.7).

este desdichado episodio Plutarco contrapone la libertad de palabra (*parrhesía*), propia del simposio griego, a la violencia derivada de la falta de autocontrol y serenidad, tanto por parte de Clito como de Alejandro²⁶⁴.

Asimismo, en *Filipo y Alejandro*, este quiere que su padre le reconozca la grandeza de sus hazañas, algunas de las cuales él mismo enumera: «sometí a los griegos sin derramar una sola gota de sangre, y los tebanos ya habrás oído cómo los traté» (Luc. *DMort.* 12.3). Sin embargo, la respuesta de Filipo no puede satisfacer a Alejandro, quien solo desea y espera escuchar de su progenitor muestras de gratitud y admiración por sus heroicas empresas (Luc. *DMort.* 12.3):

FILIPO. Todo esto lo sé. Me lo explicó Clito, a quien tú mataste en el transcurso de un banquete, traspasándolo con la lanza, porque se atrevió a alabarme a mí antes que a tus gestas.

Por su parte, Diógenes, al comprobar la añoranza y la tristeza de Alejandro por la vida perdida, le aconseja que beba agua de Lete²⁶⁵, para dejar de sufrir por la nostalgia que le provoca el recuerdo de la vida terrenal, pero, sobre todo, porque –como le advierte el filósofo– «veo que

²⁶⁴ Cabe notar que el contexto del banquete, entendido como espacio de conversación libre entre iguales, parece ser reclamado por Clito como un lugar propio de su modelo de helenidad, a la que, aparentemente él no quiere renunciar, por seguir a su rey (GÓMEZ & MESTRE, 2009, pp. 215-217).

²⁶⁵ El sustantivo griego *léthe* («olvido») es personificado en la geografía imaginaria del Hades como una fuente o un río, el Leteo, cuyas aguas borran en las almas de los muertos el recuerdo de cuanto han vivido en la tierra; cf. Pl. *R.* 621a, Plu. *Ser. num. vind.* 566a. A diferencia del consejo de Diógenes a Alejandro, en *El descenso hacia el Hades o el tirano*, Radamantis sentencia que el tirano Megapentes, reacio, como el macedonio, a despojarse de su poder terrenal, no beba agua del Olvido y, por el contrario, permanezca eternamente atado junto a Tántalo memorando cómo fue su vida anterior; cf. Luc. *Cat.* 29. Sobre la identificación del personaje Megapentes con Herodes Ático, véase MESTRE & GÓMEZ, 2009, pp. 93-107.

se acercan hacia ti Clito, Calístenes y otros muchos para hacerte pedazos y vengarse así de todo lo que les hiciste» (Luc. *DMort* 13.6). Cáustica afirmación que refleja el desempeño de un poder absoluto por parte del monarca macedonio.

El Hades, un lugar para educar

Un salto en el tiempo nos lleva hasta el s. XVII. Ya antes, la *editio princeps* de las obras de Luciano en 1496, en Florencia, marcó el inicio de una significativa presencia de la obra del samosatense en las letras europeas desde principios del Renacimiento, en especial, a partir de las traducciones que de sus diálogos hicieron Erasmo de Rotterdam y Tomas Moro (ROBINSON, 1979; ZAPPALA, 1984, pp. 452-465; MARSH, 1988). Los *dialogi minores* merecieron también entonces una especial atención, como revela, por ejemplo, una estrecha relación entre la representación plástica, pictórica y escultórica, de determinados mitos griegos y las versiones que de ellos también ofrece Luciano en los *Diálogos de dioses* o en los *Diálogos marinos*²⁶⁶. Los *Diálogos de muertos* no fueron una excepción en la difusión de las obras de Luciano²⁶⁷, especialmente por la vertiente crítica y satírica –de cariz más filosófico– de estas breves piezas, en las que, desde la distancia y alteridad que representa el reino de

²⁶⁶ Sirvan de ejemplo las numerosas versiones que Pedro Pablo Rubens realizó sobre el Juicio de París, o la reiterada presencia del rapto de Europa en artistas de los s. XVI y XVII: Tiziano (1562), Erasmus Quellinus (ca. 1636), Simon Vouet (ca. 1640); mitos cuyo conocimiento había llegado también a través de Ovidio. Cf. FAEDO, 1994, pp. 129-142.

²⁶⁷ ZAPPALA, 1982, p. 26, cifra la popularidad de Luciano en los s. XVI y XVII en las letras hispanas por ser uno de los autores más traducidos. La primera traducción castellana de uno de los *Diálogos de muertos* data del s. XV (DARNET, 1925, pp. 139-159). Por su parte, GRIGORIADOU, 2003, pp. 239-272, cuando describe los manuscritos, incunables e impresos, elaborados a lo largo de los siglos XIII-XVII, de la obra de Luciano en las bibliotecas españolas, señala que algunos de ellos contienen traducciones hechas por los humanistas peninsulares.

Plutón, se hace patente la verdad escondida que toda sátira pretende siempre sacar a la luz, sea sobre individuos concretos, usos sociales, costumbres, prácticas religiosas, o sobre determinadas formas de proceder.

En efecto, el más allá es un espacio utópico y ucrónico que hace posible desvelar esa verdad, examinando el auténtico carácter y el verdadero propósito de los hombres, desprovistos entonces ya de toda envoltura mundana; ello permite despreciar la vanagloria superflua, o cuestionar el afán que en vida mueve a los hombres por los bienes materiales y por ostentar las máximas dignidades. De ahí el lamento de Alejandro, de modo que el *memento mori* («recuerda que morirás») formulado en los diálogos de Luciano « par les personnages qui portent la satire (Ménippe, Philippe, Diogène) s'adresse en effet moins aux interlocuteurs morts des dialogues qu'aux vivants » (FAVREAU-LINDER, 2017, pp. 47-64).

El valor crítico, pero a la vez instructivo y moralizante²⁶⁸, que encierra la sátira subyacente en los *Diálogos de muertos*²⁶⁹, ha favorecido, en épocas distintas, su imitación tanto en forma como en objetivo, y les da vigencia de clásico y su valor fundacional como género (BRIAND, 2008, 60-72), porque en cada nueva imitación directa, adaptación, o incluso velada alusión, cada autor puede crear también

²⁶⁸ Tal como proclama Horacio: *omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci / lectorem delectando pariterque monendo* («obtiene gran consenso, quien combina lo grato con lo útil, deleitando al lector al tiempo que lo instruye», Hor. Ars, 343-344).

²⁶⁹ En la línea de los versos citados en la nota anterior, estas piezas son un buen ejemplo de *spoudaiogeloïon* –un recurso compositivo de hibridación, caro a Luciano (CAMEROTTO, 1998, pp. 120-129; 2014, pp. 64-65, pp. 189-190, pp. 288-289), en tanto que combinación de lo serio y útil (*spoudaïon*) con lo risible (*geloïon*), una mezcla que, también como recurso retórico, escenifica intensamente la palabra franca y abierta (*parrhesía*) necesaria en toda sátira (BRIAND, 2016, pp. 185-198).

nuevas conversaciones de inframundo, acomodándolas a la particular intención y finalidad de su obra, a la realidad de su época²⁷⁰. Así, François de Salignac de la Mothe, más conocido como François Fénelon, entre 1692 y 1696 publicó unos *Dialogues des morts*, compuestos para la educación del arrogante e indisciplinado duque de Borgoña, futuro rey Luis de Francia (1682-1712), nieto de Luis XIV e hijo del Gran Delfín (1661-1711)²⁷¹.

Quizás por esta circunstancia y por el perfil de su destinatario inmediato, también en estos *Dialogues des morts*, protagonizados por figuras insignes de la tradición griega y latina, héroes ficticios y personajes históricos, Alejandro Magno revive como interlocutor principal en cuatro ocasiones, conversando, respectivamente, con su maestro Aristóteles, con Diógenes, con Julio César, y también con Clito. En todos estos diálogos Fénelon, por el propósito didáctico y pedagógico de su obra, advierte de los peligros que en el ejercicio del poder acarrearán siempre la adulación, el orgullo y la incontinencia de las pasiones, tal como refleja la enseñanza moral que encabeza cada una de las piezas protagonizadas por Alejandro en la edición Didot de 1787: « Quelque

²⁷⁰ CARVAJAL, 2017, pp. 131-142, indaga la reactualización del «diálogo de los muertos», en la novela *Cosas de los vivos contadas por los muertos* (1896) de Juan Rafael Allende, como una alegoría del lugar de enunciación del autor, puesto que la gran libertad de los muertos y su tono provocador facilita una crítica lúcida y profunda de la sociedad chilena del siglo XIX, de modo que Allende construye sus diálogos en una dimensión contestataria y en una permanente confrontación con los grupos sociales emergentes y con la iglesia católica en el contexto de la lucha por secularizar el Estado.

²⁷¹ Ya antes, en el mismo ámbito de las letras francesas, Fontenelle había publicado, en dos entregas (1683 y 1684), unos *Nouveaux dialogues des morts*, «établissant un modèle canonique, le dialogue par paire, en général bref, de figures de personnages historiques mis en parallèle pour discuter d'un thème traité de manière souvent agonistique, piquante et paradoxale» (CORREARD, 2019, p. 1). Véase también HENRICHOT, 2002, pp. 127-141; CARRUESCO & REIG, 2010, pp. 49-61; CORREARD, 2011, pp. 51-70.

grandes que soient les qualités naturelles d'un jeune prince, il y a tout à craindre s'il n'éloigne les flatteurs, s'il ne s'accoutume de bonne heure à combattre ses passions et à aimer ceux qui auront le courage de lui dire la vérité », indica el diálogo con Aristóteles (DM XXV); « Combien la flatterie est pernicieuse aux princes », se observa en el encuentro con Diógenes (DM XXVII); « Funeste délicatesse des grands, qui ne peuvent souffrir d'être avertis des leurs défauts, même par leurs plus fidèles serviteurs », reza el lema de la conversación entre Alejandro y Clito (DM XXVI); « Comparaison d'un tyran avec un prince qui, étant doué des qualités propres à faire un grand roi, s'abandonne à son orgueil et à ses passions », avisa la pieza cuyos interlocutores son Alejandro y Julio César (DM XLIV).

A través del diálogo *Alexandre et Clitus* (DM XXVI) Fénelon revela a las claras que la verdad siempre emerge en el Hades, sobre todo porque Alejandro no acepta su condición de muerto y muestra, en realidad, cuál es su verdadera naturaleza. Así, al reclamar el perdón de Clito («Si tu m'aimes, épargne-moi!»), hace aún más evidente su mísero carácter y cuán indigno fue su despreciable comportamiento hacia un leal servidor. En efecto, en el texto de Fénelon como en el de Luciano, Alejandro en el inframundo sigue todavía obcecado en su deseo de fama y deslumbrado por sus aduladores, como Clito manifiesta:

Je te reconnais pour un grand conquérant, d'un naturel sublime, mais gâté par de trop grands succès. Te dire la vérité avec affection, est-ce t'offenser. Si la vérité t'offense, retourne sur la terre chercher les flatteurs.

La muerte «hiere con el mismo pie»²⁷² a todos y, en consecuencia, en el inframundo no cabe adular ni ser adulado. Al mismo tiempo, las palabras de Clito y la imagen de Alejandro, una vez muertos, realzan la caducidad de la existencia humana, más dolorosa precisamente para quienes han gozado de mayores privilegios y han detentado máximas cotas de poder: « sur la terre j'étais un dieu ! ici je ne suis plus qu'une ombre, et on m'y reproche sans pitié mës fautes», clama Alejandro.

La pieza escrita por el preceptor francés entre Alejandro y Clito desarrolla una escena anunciada por Diógenes al final del diálogo de Luciano que sostienen el filósofo y el rey, ya que Fénelon encara al asesino con su víctima. Sin embargo, el recelo de Diógenes, cuando en el diálogo luciánico auguraba una posible acción violenta por parte de Clito²⁷³, no se cumple, siendo el propio Clito quien lo justifica con estas palabras : « les ombres ne meurent point ». En efecto, Alejandro ya está muerto y un muerto no puede volver a morir. Por ello, en el diálogo de Fénelon, Clito circunscribe su violencia al ámbito verbal y atormenta a Alejandro, recordándole que será inmortal, pero no como había imaginado y que allí, junto a la Estigia, debe acatar que es igual al más humilde de los hombres. De este modo, la eterna visión del general resulta embarazosa para Alejandro porque le recuerda para siempre el crimen ignominioso que ha cometido:

ALEJANDRO. Ah ! Clitus, retire-toi ; je ne puis supporter ta vue ; elle me reproche ma faute. [...] O la cruelle compagnie ! Voir toujours un homme qui rappelle le souvenir de ce qu'on a eu tant de honte d'avoir fait !

²⁷² Hor. *Carm.* 1.4.13-14; *Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas / regumque turres* («La pálida muerte hiere con el mismo pie las tabernas de los pobres y las torres de los reyes»).

²⁷³ Luc. *DMort.* 13.6.

De nada le sirve a Alejandro arrepentirse de los actos cometidos. Por el contrario, contemplar para siempre el espectro del amigo asesinado constituye la mayor condena y el inexorable castigo que, sin violencia, puede sufrir el rey macedonio, como precisa un sereno –e irónico– Clito en respuesta a la inquietud que en este momento, muertos ambos, su presencia genera en el otrora poderoso Alejandro:

CLITUS. Pluton veut que je demeure devant tes yeux, pour te punir de m'avoir tué injustement. J'en suis fâché ; car je t'aime encore, malgré le mal que tu m'as fait ; mais, je ne puis plus te quitter.

Para Clito, en cambio, el encuentro con el rey tras la muerte le faculta para poder hablar abiertamente, con la libertad y franqueza que caracteriza también a los personajes infernales de Luciano que asumen el papel de héroe satírico (CAMEROTTO, 2014, pp. 63-83), como suelen hacer en otras obras del samosatense Menipo o Diógenes²⁷⁴:

CLITUS. [...] il n'est plus temps d'être délicat sur les bords du Styx. Il fallait quitter cette délicatesse en quittant la grandeur royale. Tu n'as plus rien à donner ici, et tu ne trouveras plus de flatteurs.

Las palabras del general provocan a Alejandro, que ve cómo ahora es, incluso, objeto de reproches, pero al mismo tiempo ilustran, a lo largo del diálogo, la incapacidad absoluta del monarca para entender y aceptar cuál es la situación presente, dónde ha ido a parar su poder, y que para los hombres existe solo una eternidad, la de la muerte:

CLITUS. [...] les ombres ne meurent point : te voilà immortel, mais autrement que tu l'avais prétendu. Il faut te résoudre à n'être qu'une ombre comme moi, et comme le dernier des hommes. Tu ne trouveras plus ici de provinces à ravager, ni de rois à fouler

²⁷⁴ DERIU, 2017, pp. 32-72, revisa cómo determinados héroes de la comedia se convierten, en la obra de Luciano, en portadores de la voz satírica del autor.

aux pieds, ni de palais à brûler dans ton ivresse, ni de fables ridicules à conter, pour te vanter d'être le fils de Jupiter.

De modo semejante, al terminar la conversación con su hijo y sucesor, Filipo ya presagiaba en el texto de Luciano esta inadaptación de Alejandro, recriminándolo en estos términos (Luc. *DMort.* 12.5):

FILIPO. ¿Ves que dices esto como si fueras hijo de Amón, y te comparas con Heracles y Dioniso? ¿Y no te avergüenzas, Alejandro? ¿No dejarás a un lado esos humos, te conocerás a ti mismo²⁷⁵ y comprenderás que ya eres solo un muerto?

También Clito destaca, en el texto de Fénelon, el excesivo aprecio de sí mismo que muestra Alejandro: « Te voilà aussi colère et aussi fougueux que tu étais parmi les vivants. Mais personne ne te craint ici ; pour moi, tu me fais pitié ». Pero sobre todo el general denuncia cómo la soberbia, el orgullo y el indigno comportamiento de Alejandro fueron, en definitiva, la causa de su propia desdicha:

ALEXANDRE. Tu me traites comme un misérable. [...] A quoi donc me servira toute ma gloire, si Clitus même ne m'épargne pas ?

CLITUS. C'est ton emportement qui a terni ta gloire parmi les vivants. Veux-tu la conserver pure dans les Enfers, il faut être modeste avec des ombres qui n'ont rien à perdre ni rien à gagner avec toi.

Rivales en vida, espectros opuestos tras la muerte

–A mí me basta ser el que soy –dijo Rosas–, y no quiero ser otro.

Jorge Luís Borges, *Diálogo de muertos*.

²⁷⁵ El aforismo γνῶθι σεαυτόν («Conócete a ti mismo»), inscrito, según Pausanias (10.24.1), en el templo de Apolo en el santuario de Delfos, se atribuía tradicionalmente a los Siete Sabios de Grecia, pero también a otros sabios griegos, entre ellos Sócrates.

En esta rotunda afirmación es posible reconocer de nuevo ecos del empeño de Alejandro Magno en mantener su fama y gloria, incluso después de muerto. En este diálogo, que forma parte de *El hacedor* (1960), Borges hace conversar, también una vez muertos, a dos protagonistas destacados de la historia argentina del s. XIX, un periodo convulso marcado por las guerras intestinas posteriores a la independencia del país, conseguida en 1816. Se trata de Juan Manuel de Rosas y Juan Facundo Quiroga, cuyas acciones y conducta generaron notable controversia y disparidad de opiniones. Borges –como Luciano suele hacer en sus diálogos– no menciona, al inicio del texto, el nombre de los interlocutores; solo describe algunos rasgos físicos característicos, o bien esboza breves pinceladas biográficas, a través de las cuales los lectores pueden identificar de quién se trata:

El hombre llegó del sur de Inglaterra en un amanecer del invierno de 1877. Rojizo, atlético y obeso, resultó inevitable que casi todos lo creyeran inglés y lo cierto es que se parecía notablemente al arquetípico John Bull.

El borgiano *Diálogo de muertos* comienza así, con la presentación de Rosas, fallecido en el exilio el 14 de marzo de 1877 en Southampton. El lugar al que llega el político y militar es el más allá, donde es recibido por quienes han sufrido una muerte violenta –«a muchos les rayaba la garganta una línea roja, otros no tenían cabeza»–, provocada por la actuación del recién llegado. Por lo tanto, ahora, en la escena literaria del diálogo infernal, son meros espectros: «andaban con recelo y vacilación, como quien camina en la sombra». Pero, como Clito frente a Alejandro, las víctimas podrán ver, al fin, a su verdugo en igualdad de condiciones:

Un grupo de hombres, de mujeres y de criaturas le esperaba con ansiedad; (...) Fueron buscando al forastero y, desde el fondo, alguno vociferó una mala palabra, pero un terror antiguo los detenía y no se atrevieron a más.

A continuación, Borges introduce al segundo interlocutor, Quiroga:

A todos se adelantó un militar de piel cetrina y ojos como tizones; la melena revuelta y la barba lóbrega parecían comerle la cara. Diez o doce heridas mortales le surcaban el cuerpo como las rayas en la piel de los tigres²⁷⁶.

De este modo, el autor argentino recupera la forma dialógica como vehículo óptimo para que dos políticos de la Confederación Argentina, en la ultratumba, frente a frente y con palabras, evalúen el papel que cada uno de ellos desempeñó en los acontecimientos históricos. Sin embargo, no se trata solo de hacer perdurable *post mortem* la rivalidad por el poder, de mantener viva la heroicidad de sus embravecidas hazañas –«Mi imperio fue de lanzas y de gritos y de arenas y de victorias casi secretas en lugares perdidos», recuerda Quiroga–, ni de reflexionar sobre el sentido de la fama póstuma: «El halago de la posteridad no vale mucho más que el contemporáneo, que no vale nada y que se logra con unas cuantas divisas», afirma Rosas. Por el contrario, la fuerza del diálogo radica, por encima de todo, en que esta conversación hace posible que víctima y asesino puedan enfrentarse, definitivamente, con total franqueza. Rosas, presunto artífice de la emboscada donde murió el caudillo de la provincia de La Rioja y que a él mismo le resultó tan favorable para afianzar su hegemonía, habla solo de traición: «–¡Qué aflicción ver a un guerrero tan expectable derribado por las armas de la perfidia!». Pero, al mismo tiempo, se jacta de haber vengado, en ejercicio de su poder, la muerte de quien ahora

²⁷⁶ Juan Facundo Quiroga, que hacia 1935 llegó a consolidar una fuerte influencia y liderazgo en las provincias de La Rioja, San Juan, Catamarca, Tucumán, San Luis, Mendoza, Salta y Jujuy, era apodado el Tigre de los llanos.

es su infernal interlocutor: «¡Pero también qué íntima satisfacción haber ordenado que los victimarios purgaran sus fechorías en el patíbulo, en la plaza de la Victoria!»).

Quiroga, sin embargo, no duda de que el responsable directo de su muerte fue el gobernador de la provincia de Buenos Aires, a quien espectral tiene delante. No obstante, también admite que, en realidad, incluso ha obtenido beneficios con su propia muerte, pues esta le ha servido para consolidarse él mismo como una leyenda, perenne, que lo inmortaliza ante la caducidad de la vida:

A usted le debo este regalo de una muerte bizarra, que no supe apreciar en aquella hora, pero que las siguientes generaciones no han querido olvidar. No le serán desconocidas a usted unas litografías muy primorosas²⁷⁷ y la obra interesante que ha redactado un sanjuanino de valía²⁷⁸.

Como en el texto de Luciano y en el de Fénelon, también en el de Borges el enfrentamiento dialéctico entre ambos caudillos descubre, en la otra vida, la voz crítica, especialmente provocadora, de uno de los interlocutores. Quiroga, hombre de acción militar, consciente de haber logrado su liderazgo –y condición heroica– lidiando sin miedo («a mí [me

²⁷⁷ La muerte de Quiroga, el 16 de febrero de 1835 en Barranca Yaco, así como la ejecución de sus asesinos, Santos Pérez y los hermanos Vicente y Guillermo Reynafé, fueron litografiadas y reproducidas por millares como un poderoso instrumento de reafirmación, por parte del gobernador Rosas, para expresar su poder ante los rivales y demostrar que el orden de la república era factible (GLUZMAN, 2016, pp. 307-308).

²⁷⁸ Borges alude así a *Facundo o Civilización y Barbarie*, una obra escrita en 1845 por el estadista argentino Domingo Faustino Sarmiento, nacido en San Juan, sobre el caudillo riojano Facundo Quiroga y las diferencias entre los federales y unitarios, para explicar la vida social y política de su país a partir del conflicto entre el entorno urbano, identificado como civilización, y el entorno rural, identificado como barbarie. Sobre el valor antagónico de ambas figuras en el pensamiento Borgiano, véase CENTENO DE HOYOS, 1999, pp. 115-124; URRUTIA.

tocó], guerrear por las soledades de América, en una tierra pobre, de gauchos pobres»)), puede ahora, sin cortapisas, denunciar la cobardía, el engaño, las conspiraciones que han dirigido la acción de gobierno de Rosas, quien también ahora, una vez muerto, se muestra ya plenamente consciente de ello, a juzgar por su réplica:

Yo no necesito ser valiente. Una lindeza mía, como usted dice, fue lograr que hombres más valientes que yo pelearan y murieran por mí. Santos Pérez, pongo por caso, que acabó con usted. El valor, es cuestión de aguante; unos aguantan más y otros menos, pero tarde o temprano todos aflojan.

Por otra parte, el diálogo de Borges formula claramente –y de nuevo en boca de Quiroga– el sentido auténtico y, por lo tanto, el verdadero efecto de una conversación en el inframundo. Si Filipo reprendía a su hijo por su empecinamiento en seguir siendo el mejor y más poderoso, recordándole la máxima délfica²⁷⁹, también Rosas escucha sin inmutarse las palabras acusadoras de su adversario, dándose por satisfecho con su forma de ejercer el gobierno: «Rosas no le hizo caso». Quiroga invoca entonces de forma decisiva algo inherente a las diálogos en el inframundo: el aprendizaje que vehicula el espejismo literario de la otra vida. Así debe ser entendida su resignada afirmación cuando Rosas se afana por mantenerse fiel a su manera de actuar, pensando que su conversación no es más que un sueño:

–También las piedras quieren ser piedras para siempre –dijo Quiroga– y durante siglos lo son, hasta que se deshacen en polvo. Yo pensaba como usted cuando entré en la muerte, pero aquí aprendí muchas cosas.

²⁷⁹ *Supra* n. 24.

En efecto, Quiroga ha aprendido la necesaria mutación que implica el más allá, donde reconoce –a diferencia de Alejandro en los textos de Luciano y de Fénelon– haber renunciado a mantener actitudes que ya no pueden tener consecuencia alguna:

–Así era –dijo Quiroga–, pero yo he vivido y he muerto y hasta el día de hoy no sé lo que es miedo. Y ahora voy a que me borren, a que me den otra cara y otro destino, porque la historia se harta de los violentos. No sé quién será el otro, qué harán conmigo, pero sé que no tendrá miedo.

A modo de epílogo

El hecho de haber tomado como casos de análisis textos dialogados que remiten al ejercicio del poder y a la conciencia que de él tienen sus protagonistas, a partir del testimonio de tres autores de épocas cronológicamente dispares y procedencia geográfica bien distinta, sirve para poner en valor, a modo de ejemplo, la versátil riqueza de una dilatada tradición de conversaciones espectrales. Nacido con vocación satírica, este género del «diálogo de muertos» ha fructificado en innumerables versiones, que adoptan también otras formas discursivas, como puede ser su adaptación teatral (FERNÁNDEZ ROBBIO, 2012, pp. 203-209; UNCETA GÓMEZ, 2014, pp. 27-39), su transformación en novela²⁸⁰, o el hecho mismo de que el propio Luciano se convierta en un personaje de conversaciones infernales²⁸¹. Todas estas variaciones revelan también la capacidad del género para adaptarse a otras

²⁸⁰ *Supra* n. 19.

²⁸¹ Al hilo de tales ficciones literarias, partiendo del diálogo de Fénelon *Hérodote et Lucien* (DM XV), EISSEN (2014) analiza el diálogo entre Luciano y Rabelais, de George Lyttelton (*Dialogues of the Dead*, XXII) (1760), la *Conversation de Lucien, Erasme et Rabelais dans les Champs-Élysées*, de Voltaire (1765), y el diálogo entre Luciano y Boileau en la obra del poeta, y también traductor de Luciano, de Charles-Hubert Millevoye (1782-1816).

finalidades: ser un mero entretenimiento, educar y ofrecer instrucción, mostrarse un instrumento óptimo para la reflexión social y política, denunciar siempre la vanidad humana, especialmente alimentada en el ejercicio del poder. Todo ello es posible porque las palabras de sus protagonistas –precisamente por su condición de muertos– esconden siempre un significado profundo. Tal vez sea cierto miedo a averiguar cuál es ese significado lo que explica la actitud de Alejandro Magno en los infiernos, o bien justifica las palabras que Rosas dirige no ya a su interlocutor, sino a sí mismo:

–Será que no estoy hecho a estar muerto...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSON, Edward M. (2022). Philip and Alexander and the Nature of Their Personal Kingship. In: POWNALL, Francis, ASIRVATHAM, Sulochana R. & MÜLLER, Sabine (eds.). *The Courts of Philip II and Alexander the Great: Monarchy and Power in Ancient Macedonia*. Berlin – Boston: De Gruyter. 2022, 17-32. <https://doi.org/10.1515/9783110622942-003>.

BRIAND, Michael. Rhetoric, Liberties, and Classical Culture from Free Speech («Parrhesia») to Serio-comic («Spoudogeloion») in Lucian of Samosata. *Darbai ir Dienos* 66, 2016, 185-198.

BRIAND, Michel. Les *Dialogues des morts* de Lucien, entre dialectique et satire : une hybridité générique fondatrice. *Otrante : art et littérature fantastiques* 22, 2008, 61-72.

CAMEROTTO, Alberto. *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*. Pisa – Roma: Istituto Editoriali e Poligrafici 1998.

CAMEROTTO, Alberto. *Gli occhi e la lingua de la satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*. Milano – Udine: Mimesis Edizione [Classici Contro, n. 2], 2014.

CAMEROTTO, Alberto. L'utopia dell'aldilà in Luciano de samosata. *Annali Online dell'università di Ferrara. Sezione Lettere (AOFL)* 11(1), 9-26, 2016.

CARRUESCO, Jesús & REIG, Montserrat. Fontenelle i els *Nous Diàlegs dels Morts*: unes *Vides Paral·leles* a la manera de Llucià. In: MESTRE, Francesca

& GÓMEZ, Pilar (eds.). *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona. 2010, 49-61

CENTENO DE HOYOS, Rosalía. Sarmiento versus Borges. «Diálogo de muertos». *Revista de Literaturas Modernas* 29, 1999, 115-124. <https://bdigital.uncu.edu.ar/2403>. [consulta 2 de marzo de 2024].

CORREARD, Nicolas. Les dialogues des morts : forme, genre ou module générique ? *Société Française de Littérature Générale et Comparatiste* (SFLGC, bibliothèque comparatiste), publicación online. 2019. <https://sflgc.org/acte/correard-nicolas-les-dialogues-des-morts-forme-genre-ou-module-generique/>. [consulta: 1 de marzo de 2024].

CORREARD, Nicolas. Les Nouveaux dialogues des morts de Fontenelle (1683) et l'invention d'un modèle classique du dialogue lucianesque. *Littératures classiques* 75, 2011, 51-70.

DERIU, Morena. *Mixis e poikilia nei protagonisti della satira*. Trento: Università degli Studi di Trento [Collana Labirinti, n. 169], 2017.

EISSEN, Ariane. Lucien, personnage de fictions lucianesques. *Cahiers FoReLLIS - Formes et Représentations en Linguistique, Littérature et dans les arts de l'Image et de la Scène* [En ligne], Revue électronique, Dialogue et Théâtralité / Lucien (de Samosate) et nous, mis à jour le : 27/03/2014. <https://cahiersforell.edel.univ-poitiers.fr:443/cahiersforell/index.php?> [consulta: 3 de marzo de 2024].

FAEDO, Lucia. «Le immagini dal testo. In: MAFFEI, Sonia. (ed.). *Luciano di Samosata. Descrizioni di opere d'arte*. Torino: Einaudi [Nuova Universale Einaudi, n. 217], 1994, 129-142.

FAVREAU-LINDER, Anne-Marie. « Ici tu pourras rire sans fin... » : Lucien et le rire des morts (*Dialogues des morts*). In: BRIAND, Michael, DUBEL, Sandrine & EISSEN, Ariane (éds.). *Rire et dialogue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2017, 47-64. <https://doi.org/10.4000/books.pur.178759>.

FERNÁNDEZ ROBBIO, Matías Sebastián. Del diálogo al texto dramático: una adaptación brasileña de los *Diálogos de los muertos* de Luciano de Samosata. In: LÓPEZ, Aurora, POCIÑA, Andrés & SILVA, Maria de Fátima (coords.). *De ayer a hoy. Influencias clásicas en la literatura*. Coimbra: Coimbra University Press, 2012, 203-209. http://dx.doi.org/10.14195/978-989-721-038-9_22.

GLUZMAN, Georgina Gabriela. Andrienne Pauline Macaire (1796-1855): una artista en los márgenes. *Arte, Individuo y Sociedad* 28(3), 2016, 495-514.

GÓMEZ, Pilar. Voces del Hades, decretos del más allá: la consulta a los muertos en Luciano. *Revista de Estudios Clásicos* 43, 97-128, 2016.

GÓMEZ, Pilar. Menippus, a truly live ghost in Lucian's *Necromancy*. In: ROMERO, Dámaris, MUÑOZ, Israel & LAGUNA, Gabriel (eds.). *Visitors from beyond the Grave: Ghosts in World Literature*. Coimbra: Coimbra University Press, 2020, 47-64.

GÓMEZ, Pilar & MESTRE, Francesca. The Banquets of Alexandre. In: RIBEIRO FERREIRA, José, LEÃO, Delfim, TROSTER, Mamuel & BARATA DIAS, Paula (eds.). *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra: Coimbra University Press, 2009, 211-222.

GRIGORIADOU, Theodora. Situación actual de Luciano de Samósata en las Bibliotecas españolas (manuscritos, incunables e impresos de los siglos XIII-XVII). *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 13, 2003, 239-272.

HENRICHOT, Michel, Réflexions sur le dialogue des morts à l'âge classique. In: GARREAU, Bernard-Marie (éd.). *Les Représentations de la mort*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2002, 127-141.

MARSH, David. *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988.

MESTRE, Francesca. Visions du pouvoir chez Lucien de Samosate. De la royauté dans un monde imaginaire à la vie quotidienne d'un citoyen de l'Empire. In: Molinier-Arbo, Agnès, Vix, Jean-Luc. & Notter, Catherine (éds.). *Figures exemplaires de pouvoir sous l'Empire dans la littérature gréco-latine*. Turnhout: Brepols, 2023, 87-97.

MESTRE, Francesca & GÓMEZ, Pilar. Retórica, comedia, diálogo. La fusión de géneros en la literatura griega del s. II d.C. *Myrtia* 16, 111-122, 2001. <https://doi.org/10.6018/myrtia>.

MESTRE, Francesca & GÓMEZ, Pilar. Power and the abuse of Power in the Works of Lucian. In: BARTLEY, Adam (ed.). *A Lucian for our Times*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009, 93-107.

OGDEN, Daniel. Alexander's Birth and Childhood. In: OGDEN Daniel (ed.). *The Cambridge Companion to Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024a, 29-41.

OGDEN, Daniel. The Successors and the Image of Alexander. In: OGDEN, Daniel (ed.). *The Cambridge Companion to Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024b, 425-437.

ROBINSON, Christopher. *Lucian and his Influence in Europe*. London: Duckworth, 1979.

TOMASSI, Gianluigi. La sátira del potere: Luciano e gli Antonini. In: A. CAMEROTTO, Alberto & MASO, Stefano (eds.). *La sátira del successo. La spettacolarizzazione della cultura nel mondo antico (tra retorica, filosofia, religione e potere)*. Milano – Udine: Mimesis Edizioni, 2017, 317-350.

UNCETA GÓMEZ, Luis. Diálogos de las muertas. *Los bosques de Nyx* de Javier Tomeo. *Aletria* 24(1), 27-39, 2014.

URRUTIA, Mailén Cielo. La ideología sarmentina en *Diálogo de muertos* y los movimientos de la tradición literaria.

http://www.secundariafavaloro.com.ar/pdf/lengua/2do_Dialogo_muertos_Borges.pdf. [consulta Academia.edu, 2 de marzo de 2024].

ZAPPALA, Michael. Luciano español. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 31(1), 1982, 25-43.

ZAPPALA, Michael. Una edición desconocida del Luciano de Erasmo en Valencia: Juan Francisco Mas y los *Dialogi Luciani* de 1551. *Bulletin Hispanique* 86(3-4), 1984, 452-465.

<https://doi.org/10.3406/hispa.1984.4542>.



M1 REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL
mythos