

Pontificia Universidad Católica Argentina

Facultad de Ciencias Sociales

Departamento de Historia

DE • REBUS • ANTIQVIS

ISSN 2250-4923

Nº 9 - 2019/2020



PEHG

Programa de Estudios
Históricos Grecorromanos

AUTORIDADES

Pontificia Universidad Católica Argentina

Rector

Dr. Miguel Ángel Schiavone

Vicerrectora de Investigación e Innovación Académica

Dra. María Clara Zamora

Vicerrector de Integración

Pbro. Gustavo Boquin

Facultad de Ciencias Sociales

Dra. Liliana Pantano

Secretario Académico

Dr. Roberto Aras

Director del Departamento de Historia

Dr. Horacio García Bossio

Programa de Estudios Grecorromanos (PEHG)

Directora

Dra. Graciela Gómez Aso

Secretaria

Lic. Lorena Esteller

Imagen de cubierta: Sarcófago Ludovisi (s. III). Palacio Altemps (Roma).

LINEAMIENTOS GENERALES

DE REBUS ANTIQUIS es la publicación electrónica del Programa de Estudios Históricos Grecorromanos (PEHG) del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina.

Esta revista ha nacido con el objeto de dar marco institucional para la publicación de todas aquellas investigaciones de especialistas en esta área del conocimiento y gestar así un ámbito de debate en las temáticas y líneas de investigación más novedosas del tema que nos convoca.

Hemos elegido el formato electrónico para garantizar el ágil acceso a sus contenidos a cualquier especialista interesado como un rápido alcance nacional e internacional a sus articulistas. Asimismo, desde la perspectiva histórica, convocamos el aporte de otras áreas del conocimiento como la Ciencia Política, la Antropología, la Sociología, la Economía, las Letras, la Filosofía, etc., que son bienvenidos a participar y nos ayudarán a satisfacer las exigencias que implica el conocimiento interdisciplinario.

STAFF

Directora

Dra. Graciela Gómez Aso

Editor

Lic. Juan Pablo Alfaro

Secretaria de redacción

Lic. Lorena Esteller

Colaboradora de edición

Prof. Sibila Botti

CONSEJO EDITOR

Florencio Hubeñak: Pontificia Universidad Católica Argentina

Giuseppe Zecchini: Università Cattolica del Sacro Cuore (Milán, Italia)

Hugo Bauzá: Universidad de Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias

Pablo C. Díaz: Universidad de Salamanca (España)

Renán Frighetto: Universidade Federal do Paraná (Brasil)

Raúl Buono-Cuore: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)

Margarida María de Carvalho: Universidade Estadual Paulista / Franca (Brasil)

Viviana Boch: Universidad Nacional de Cuyo

Ana Teresa Marques Gonçalves: Universidade Federal de Goiás (Brasil)

INDEXACIONES

- LATINDEX (Folio 23850):

<http://www.latindex.unam.mx/buscador/ficRev.html?opcion=2&folio=23850>

- INTERCLASSICA:

http://interclassica.um.es/investigacion/hemeroteca/d/de_rebus_antiquis

- MIAR:

<http://miar.ub.edu/issn/2250-4923>

- Latinrev

<https://www.flacso.org.ar/latinrev/>

- AWOL

<http://ancientworldonline.blogspot.com/2011/12/new-open-access-journal-de-rebus.html>

FRECUENCIA DE PUBLICACIÓN:

ANUAL

CONVOCATORIA PARA PUBLICAR:

ANUAL

La recepción de artículos/reseñas/discusiones se encuentra abierta durante todo el año. Los artículos recibidos hasta el 31 de julio de cada año formarán parte del número del año en curso.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Aspectos Generales:

1. Los artículos, discusiones o reseñas enviados a la revista han de ser inéditos.
2. Podrán ser redactados en cualquier lengua moderna de difusión científica.
3. Se presentarán en soporte informático, archivo de formato Word. En caso de haber un código de formato de texto diferente para letras en griego, deberá ser explícitamente mencionado el tipo utilizado en el original.
4. Todo artículo, discusión o reseña que no cumpla con los requisitos de formato y presentación o contenido, será devuelto al autor.
5. Los envíos deben realizarse por correo electrónico a: derebusantiquis.uca@gmail.com

Sobre los artículos, discusiones y otros:

1. Los **artículos** se acompañarán de: a) dos resúmenes, uno en inglés y otro en la lengua original del texto del artículo, que no excederán las 10 líneas; b) palabras clave o “descriptores” en los dos idiomas.
2. Las **discusiones** a artículos previamente publicados, **obituarios**, **semblanzas** y **conferencias** no llevarán resumen y su carácter como tal deberá estar explícitamente mencionado en el título o en el primer párrafo del texto. La publicación dispondrá de una sección especial para cada caso.
3. El **nombre de la Universidad o Institución**, del Departamento y el correo electrónico aparecerán bajo el nombre del autor, en la cabecera del artículo o discusión. La mención a la vigencia de su pertenencia institucional queda bajo la absoluta responsabilidad del autor.
4. Las **referencias bibliográficas** aparecerán bien en nota o bien al final del mismo, según el formato APA y con el apellido del autor en versalitas:
 - a. Para los artículos: Millar, Fergus. (1967). Emperors at work. *The Journal of Roman Studies*, 57, 9-19.
 - b. Para libros: Bauza, Hugo. (2008). *Virgilio y su tiempo*. Madrid: Akal, 98.
 - c. Para capítulos de libro: Byrne, L. (1997). Fear in the Seven against Thebes. En: Deacy, S. - Pierce, K.S. (Eds.). *Rape in Antiquity*. London, Duckworth: 143-162.
 - d. Las reiteraciones de citas deberán indicarse según la forma abreviada: Millar (1967), 12.

5. Cuando un artículo o discusión contenga **ilustraciones**, éstas deberán tener la calidad suficiente para ser reproducidas y ser enviadas en los formatos más usuales (BMP, TIFF, JPG). Los autores indicarán en qué lugar del texto desean que se inserten.

Sobre el arbitraje:

1. El Editor de la revista acusará recibo de los trabajos. Los artículos y discusiones enviados serán **examinados para su aprobación**. Primer paso: el Comité Editor evaluará si el artículo se ajusta al área de incumbencia de la revista, tiene objetivos precisos, su aporte es novedoso, cumple con las normas editoriales, incluye información errónea y su lenguaje es académica y éticamente adecuado. Segundo paso: el artículo será evaluado por un *evaluador externo* al equipo editorial y especialista en el periodo histórico o ámbito epistemológico al que se refiere el artículo. La evaluación se llevará a cabo según el sistema “doble ciego” (*double-blind peer review*) en orden a garantizar la transparencia y objetividad debidas. En caso de rechazo o sugerencia de modificaciones, se notificará debidamente a los autores.
2. El autor deberá ajustarse a los plazos de devolución de las pruebas corregidas y, asimismo, evitar la introducción de modificaciones importantes al texto original.
3. Los autores son los únicos responsables del contenido de los artículos. Asimismo, la revista mantendrá los derechos que la ley ampara sobre sus trabajos.

Sobre las Reseñas:

1. Las reseñas tendrán una extensión no superior a 3 páginas.
2. Las reseñas analizarán libros de no más de 3 años de antigüedad en relación al número de la revista en que serán publicados.
3. Las reseñas analizarán libros sobre temas relacionados al área de incumbencia de la revista.
4. Deberán ajustarse al siguiente encabezamiento: Bauza, Hugo. (2008). *Virgilio y su tiempo*. Madrid: Akal, 237 pp. I.S.B.N.: 978-84-460-2401-9

Las opiniones vertidas por los autores reflejan sus criterios personales y la revista no se hace responsable por las mismas. Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ÍNDICE:

1. Autoridades	i
2. Lineamientos generales	ii
3. Normas de publicación	iv
4. Índice	vii
5. Artículos:	
- ARMANDO CRISTILLI (Università degli Studi di Roma 'Tor Vergata') <i>El retrato de Sabina de la villa de la gens Volusia entre auto celebración y auto reconocimiento familiar</i>	1-18
- MIRIAM VALDÉS GUÍA (Universidad Complutense de Madrid) <i>Los excluidos de la ciudadanía con la ley de Pericles (Plut. Per. 37.3-4): algunas reflexiones sobre ciudadanos, extranjeros y esclavos en la Atenas del s.V a.C.</i>	19-41
- NATÁLIA FRAZÃO JOSÉ (UNESP-Franca) <i>Augusto: Representações, Representatividade e Alteridade na Legitimação do Poder do Princeps</i>	42-63
- JANIRA FELICIANO POHLMANN (UNESP-Franca) <i>O imperador Graciano nos campos de batalha (367-383 d.C.)</i>	64-77
- GILVAN VENTURA DA SILVA (Universidade Federal do Espírito Santo) <i>A intervenção dos monges no levante das estátuas, em Antioquia (387): um exemplo de mobilidade monástica</i>	78-110
6. Reseñas Bibliográficas:	
- Moreno Leoni, Álvaro M. (2017). <i>Entre Roma y el Mundo Griego. Memoria, autorrepresentación y didáctica del poder en las Historias de Polibio</i> . Córdoba: Brujas. GRACIELA GÓMEZ ASO (UCA-PEHG).....	111-113
- Toner, Jerry. (2017). <i>Mundo Antiguo</i> . Madrid: Turner. AGUSTÍN MORENO (UNC).....	114-119
- García Gual, Carlos. (2016). <i>La muerte de los héroes</i> . Madrid: Turner. SIBILA BOTTI (ISP "DR. J.V.G.").....	120-121
- Marinatos, Nanno (2019). <i>La Diosa del Sol y la realeza en la Antigua Creta</i> . Madrid: Machado. JUAN PABLO ALFARO (UCA-PEHG).....	122-125

ARTÍCULOS

**EL RETRATO DE SABINA DE LA VILLA DE LA *GENS VOLUSIA*
ENTRE AUTO CELEBRACIÓN Y AUTO RECONOCIMIENTO
FAMILIAR****The portrait of Sabina in the *gens Volusia* villa between self-celebration and family self-
recognition**

(Artículo recepcionado el 3/4/2019, aceptado el 6/6/2019)

ARMANDO CRISTILLI**Università degli Studi di Roma 'Tor Vergata'*
armando.cristilli@uniroma2.it

Abstract: This paper focuses on the Vibia Sabina's marble portrait, among the others one founded in the *gens Volusia* villa at *Lucus Feroniae*. This portrait has been placed to celebrate the important local event in 106 AD, confirming the ideological role that the suburban mansion played in the history of *Volusii Saturnini* with an explicit message of self-congratulation and self-knowledge.

Keywords: Vibia Sabina; *Lucus Feroniae*; *Volusii Saturnini*; Roman portrait; Roman history; Trajan.

Resumen: El presente trabajo analiza el retrato de mármol de Vibia Sabina, hallado entre otros en la Villa de la *gens Volusia* en *Lucus Feroniae*. Este retrato ha sido emplazado para celebrar un importante evento local en el año 106, confirmando el rol ideológico que la mansion suburbana jugaba en la historia de los *Volusii Saturnini* con un mensaje explícito de auto congratulación y reconocimiento.

Palabras Clave: Vibia Sabina; *Lucus Feroniae*; *Volusii Saturnini*; retrato romano; historia romana; Trajano.

* Profesor adjunto en Universidad de Roma "Tor Vergata". Doctor en Antigüedad Clásica por dicha Universidad (2019) y Doctor en Arqueología por la Universidad Federico II (2006).

En el grupo de las preciosas esculturas de mármol que decoraban la magnífica villa de los *Volusii Saturnini* en el norte de *Lucus Feroniae*, verdadero monumento al poder político de sus propietarios, hay un retrato de Vibia Sabina de buena calidad técnico-estética y de alto valor documental (Figg. 1-4). No es superfluo recordar que esta familia no es un exponente sobresaliente del *ordo senatorius* que hace ostentación de sus riquezas en una residencia en el territorio septentrional de Roma, sino de una *gens* vinculada a la corte imperial que tuvo un papel activo en la administración política imperial por al menos más de un siglo. Y es por este papel político que su villa ubicada precisamente en la *colonia* que patrocinaban se convierte en la base de su *visual propaganda*. En realidad, las muestras de autocelebración en propiedades rústicas en época romana se documentan con asiduidad, incluso en los niveles sociales más bajos e incluso en el mundo provincial, como por ejemplo en *Hispania* (PÉREZ RUIZ, 2015), pero en nuestro caso el discurso es más complejo y se articula claramente en torno al nombre de los propietarios de la villa de *Lucus Feroniae*. Además, ya se ha destacado en otras ocasiones de forma certera, a través del análisis de la decoración de mármol y las inscripciones del conocido *sacrarium* interno, el papel que la residencia cumplió en la historia personal de los *Volusii Saturnini*¹. Al igual ha hecho Jane Fejfer (2008: 100-101) que ha postulado la posibilidad de que también sus retratos fueran funcionales para en este sentido, si bien la autora basa su interpretación en fechas e identificaciones lamentablemente incorrectas, por lo que los resultados de su hipótesis generan datos inverosímiles. Sin embargo, solo desde esta perspectiva es posible comprender el significado del conjunto, es decir, que las esculturas del *suburbanum* de esta *gens* parecen ser portadoras (y no solo a nivel iconográfico) de un preciso mensaje de celebración con objetivos de tipo didáctico, enfatizando una dinámica común que incluiría a los propietarios, su familia y otros

¹ Por última, BOATWRIGHT (2011).

personajes de alto rango que podría haber llegado a alojarse en la propiedad en algunas ocasiones², casi para convertirse en un momento de autoreconocimiento.

Además, el retrato romano es siempre un medio de comunicación visual muy fuerte, incluyendo los retratos imperiales que se veían enriquecidos con la carga de propaganda que, en la esfera privada, se leía como adhesión total y obediencia a los dictámenes políticos del poder central. Pero, en la villa de la *gens Volusia* estas evocaciones, como he señalado en otras partes (CRISTILLI, 2020a; 2020b), también transmiten un mensaje consciente que interactúa con el espectador a través de una serie continua de referencias históricas, ideológicas y políticas alusivas a los propietarios de la casa.

Los retratos en cuestión son genéricamente documentados como provenientes del peristilo norte de la villa, si bien solo para el retrato de Vibia Sabina estamos realmente seguros de esta procedencia, en tanto que el retrato de Calígula proviene del *sacrarium* (CRISTILLI, 2018) (Fig. 5); sin embargo, su análisis histórico-artístico evidencia que no parece haber otro destino alternativo que pueda proponerse para todos ellos. Estos hallazgos nos permiten reconstruir un contexto que se caracterizó por la acumulación durante un período de tiempo comprendido al menos entre el año 38 d.C. y la primera década del siglo II d.C., siempre persiguiendo un único objetivo compositivo y conceptual a lo largo de los años, incluso si no constituyen un ciclo imperial *tout court*.

1. El retrato de Vibia Sabina (Figg. 1-4)

La cabeza de tamaño natural evoca a una mujer joven, pero no es posible determinar a partir de la porción que resta del cuello si formó parte de una estatua³.

² La villa incluía una parte destinada al uso de hotel para personalidades de alto rango que vinieron aquí por razones económicas, considerando la importancia comercial del valle medio del Tíber. MARZANO (2007: 139-144 y 179-182).

³ Capena, *Antiquarium* de *Lucus Feroniae*; inv. 848; inv. fot. MiBACT-MN-ETRU 12415-12418 y 12708-12709; mármol blanco macrocristalino con vetas grisáceas (¿dolomítico de Capo Vathy de Thasos?); altura 29,5 cm. Estado de conservación: faltan parte de la superficie frontal del cuello, las hebras superiores del lado izquierdo y las que están debajo de la trenza desde la mitad de la frente hasta casi la oreja izquierda, parte del ojo izquierdo con la ceja, el lóbulo de la oreja izquierda. Gran parte superficial en la mejilla izquierda. La parte superior trasera también está dañada. El área labio-

Las superficies de la cara, con el óvalo facial bastante amplio, se tratan de forma suavemente sombreada. La frente es triangular y tersa. Debajo de los anchos arcos superciliares se encuentran los ojos alargados, con los conductos lagrimales bien marcados y los párpados definidos como cordones, de los cuales los inferiores son más prominentes: de esta manera, la mirada expresa un sentimiento de reflexión, quizás incluso casi nostálgica. La nariz es robusta y pende regularmente. Desde las fosas nasales arrancan dos pliegues cortos y suaves que se extienden entre las mejillas y la región orbital. Los pómulos altos no son muy prominentes, a fin de aumentar la tesura de las mejillas. La boca está apretada, con labios carnosos y delicados. La barbilla es redondeada, aunque a la par parece compacta. De las orejas, escondidas debajo de los cabellos, solo se labra el lóbulo derecho hinchado. El cuello es liso y pulido.

El peinado es particularmente elaborado, aunque respetando el volumen del cráneo, y recupera las modas de las primeras décadas del siglo II d.C., a su vez derivado de una racionalización de los peinados de tradición anterior (BUCCINO, 2011: 372). Los cabellos son muy largos y están peinados de forma compleja, aunque coherente, como puede observarse en la rigurosa partición doble. En la frente hay una secuencia de mechones ondulados, organizados en dos filas paralelas y divididos entre ellos por un pequeño círculo decorado con una doble cuerda. La fila inferior termina con un rizo delante de cada oreja, mientras que desde el centro de la superior, dos grupos de mechones más amplios (del que el izquierdo está perdido) se alzan rígidos y se separan unos de otros con el extremo dispuesto bajo el mechón adyacente. El resto del peinado está conformado por una corona de grandes trenzas torcidas en la parte superior de la cabeza y, posiblemente, en su parte posterior, para constituir una suerte de “turbante” de cabellos, que a veces

nasal, la superficie de la mejilla derecha y algunas fracturas dispersas se han restablecido. Procedencia: *Lucus Feroniae* - Villa de los *Volusii Saturnini*, peristilo norte (1962). Bibliografía: MORETTI (1962: 4 y 6); MORETTI - SGUBINI MORETTI (1979: 39-40); NEUDECKER (1988: 157, Kat. 15,9); RENDINA en MORETTI (1997: 105); SGUBINI MORETTI (1998: 51, fig. 64) (M. R. Sanzi di Mino); ADEMBRI - NICOLAI (2007: 162-163); D’ALESSIO *ET ALII* (2010: 79) (C. Carlucci); P. QUARANTA en PARISI PRESICCE - MILELLA - PASTOR - UNGARO (2017: 48-49).

también podría ser un postizo (BUCCINO, 2011: 375). Sobre la cabeza lleva un velo, definido por pliegues suaves y realistas, que cubre completamente la parte occipital del cráneo: probablemente su presencia podría ser una alusión al estado conyugal de la mujer.

Respecto al dorso, el trabajo escultórico tiene los mismos caracteres que en el frontal⁴; en consecuencia, es posible que la cabeza estuviera destinada a una visión integral y circular.

El análisis tipológico de este retrato, que tiene en cuenta principalmente la estructura y la disposición del peinado, ha dado lugar en las últimas décadas a diferentes interpretaciones sobre el personaje evocado. En su primera publicación, Mario Moretti lo interpretó como el retrato de una dama de mediados del siglo I d.C., aunque más tarde propuso la identificación con Vibia Sabina (MORETTI, 1962), también aceptada por Carlo Rendina⁵. En cambio, Maria Rosaria Sanzi Di Mino ha asumido la hipótesis inicial, reconociendo en la hermosa cabeza la efigie de un miembro no identificado de la *gens Volusia*, reproducido en la iconografía de la oferente⁶, si bien la hipótesis no ha calado. De hecho, con posterioridad, Benedetta Adembri volvió a proponer la identificación con Vibia Sabina (ADEMBRI – NICOLAI: 2007) y también, aunque con cierta perplejidad, Paola Quaranta⁷, mientras que un poco antes Claudia Carlucci ni siquiera llegó a tomar partido al respecto⁸.

La escultura es, efectivamente, la imagen de la emperatriz⁹ aquí retratada unos años después de su matrimonio con Adriano, celebrado en el 100 d.C., y con uno de los característicos peinados complejos por los que, además, sigue siendo famosa (BURNS, 2007: 125): los rasgos faciales muestran a una joven de unos veinte años y el peinado revela una dependencia todavía fuerte (incluido el rizo frente de

⁴ De diferente opinión son ADEMBRI - NICOLAI (2007: 162).

⁵ MORETTI (1979: 105, C. Rendina).

⁶ SGUBINI MORETTI (1998: 51, M. R. Sanzi Di Mino).

⁷ PARISI PRESICCE - MILELLA - PASTOR - UNGARO (2017: 48-49, P. Quaranta).

⁸ D'ALESSIO *et alii* (2010: 79, C. Carlucci).

⁹ Sobre la iconografía de Vibia Sabina, por últimos: FITTSCHEN (1996: 42); D'AMBRA (2015).

las orejas) de los peinados de su madre Matidia y su abuela Marciana¹⁰, sin duda para destacar su pertenencia a la *domus Augusta* (NICOLAI, 2009: 1085). Pero, al mismo tiempo, también surgen ciertos rasgos propios que deben considerarse como resultado de un proceso de autonomía y una mayor identificación entre los esquemas iconográficos familiares. Aunque con alguna diferencia, además de la imagen de Sabina de Vaison-la-Romain¹¹, sería mejor compararla con el retrato conservado en la Ny Carlsberg Glyptotek¹², aunque el peinado del ejemplar de *Lucus Feroniae* parece mucho más elaborado e imaginativo: en realidad, se colocaría entre los peinados de la princesa anteriores del ascenso al trono, teniendo en cuenta la proximidad iconográfica a las características estilísticas de los peinados de la familia. Los rasgos fisonómicos también avalan la identificación propuesta, habiendo elementos comunes, por ejemplo, en el espléndido retrato en Tivoli¹³ o en el del Museo Nacional Romano¹⁴. Por lo tanto, la identificación de la cabeza en cuestión con un retrato de Sabina, en lugar de con un caso de *Bildnisangleichung*, parece ser mucho más creíble¹⁵.

¹⁰ Sobre los retratos de Marciana, BONANNO ARAVANTINOS (1988-1989).

¹¹ Vaison-la-Romain, Musée Municipal; inv. s.n.; h 206 cm; mármol blanco; 130 d.C. aproximadamente; del teatro romano en Vaison-la-Romain (1913). Por últimas: BOATWRIGHT (2000: 66-67, con bibliografía); ALEXANDRIDIS (2004: 185-186).

¹² Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek, inv. 774; mármol blanco; h 36 cm; comprado en Roma en 1888 (Helbig). Por último, ADEMBRI - NICOLAI (2007: 158-159, J. Stubbe Østergaard).

¹³ Tivoli, Villa Adriana - *Antiquarium* del Canopo; inv. 139938; h 204 cm; mármol pario; 137-138 d.C.; del *ager Tiburtinus*; por última BERNARDINI - LOLLI GHETTI (2015: 351-353, B. Adembri, con bibliografía completa).

¹⁴ Roma, Museo Nacional Romano; inv. 629; h 36 cm; mármol blanco; 137-138 d.C.; una vez en el Palazzo Venezia en Roma. ADEMBRI - NICOLAI (2007: 160).

¹⁵ Comentarios interesantes en D'AMBRA (2015: 49).



Fig. 1. Capena, Antiquarium de Lucus Feroniae, inv. 848. Vista en frente (foto Fabio Donato).

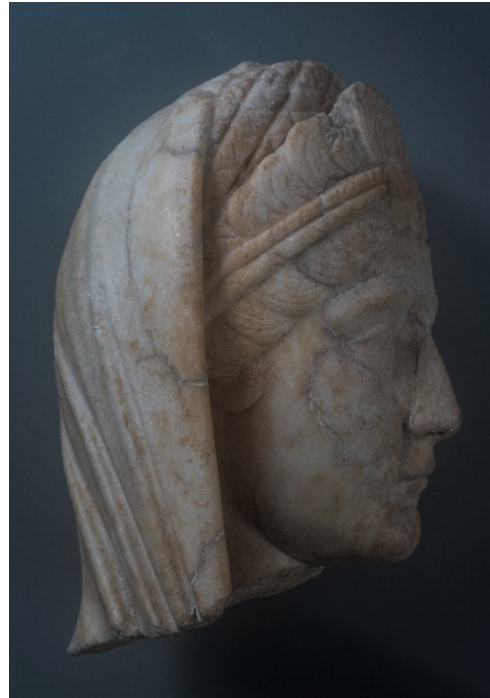


Fig. 2. Capena, Antiquarium de Lucus Feroniae, inv. 848. Vista lateral (foto Fabio Donato).



Fig. 3. Capena, Antiquarium de Lucus Feroniae, inv. 848. Vista lateral (foto Fabio Donato).



Fig. 4. Capena, Antiquarium de Lucus Feroniae, inv. 848. Vista atrás (foto Fabio Donato).

Se trata de un buen trabajo artesanal, como es natural esperar de un alto comisionado de la familia de los *Volusii Saturnini*, lo cual indica una procedencia de un taller de escultores que comparten un gusto estético contemporáneo y que crean productos absolutamente en línea con su tiempo. Pero también son artistas con excelentes habilidades técnicas, como lo demuestran el tratamiento de las superficies, el diseño del peinado (tan minuciosamente descrito) y la evocación de los rasgos faciales que a la par son capaces de infundir calor y *pathos* en la serena mirada de la joven. La cronología más probable podría ser el inicio del siglo II d.C., lo cual se compadece sobre todo con el rendimiento escultórico del rostro, la plasticidad general de la composición y el tipo de peinado¹⁶; en concreto, la fecha podría circunscribirse con precisión a la primera década de la referida centuria.

2. La configuración de los retratos en la villa de los *Volusii Saturnini* y el papel del retrato de Vibia Sabina

Sin embargo, debe subrayarse un elemento que no puede dejar de tenerse en cuenta en la reconstrucción de la disposición del retrato en cuestión dentro de la villa de los *Volusii Saturnini*. En el gran peristilo norte, así como en su *viridarium* interno, no se han encontrado basas o rastros de basas estatuarias u otros tipos de soporte para esculturas, lo cual es fácil explicar como resultado de los procesos de expolio sufridos de forma progresiva e inexorable por la villa desde la época postclásica (SGUBINI MORETTI, 1998: 30-31). De hecho, es más probable que los retratos imperiales encontrados, incluido el de Vibia Sabina, se coloquen debajo del *ambulatio*, así como en el jardín, en una disposición casi teatral en torno al verdadero focus del peristilo, es decir, el *sacrarium* central, para no evitar su visión desde los principales ejes de observación del *suburbanum* (Fig. 5). Por otro lado,

¹⁶ Según BUCCINO (2011: 375), los peinados de las damas de la edad trajanea y adrianea ofrecen una cantidad tan grande de composiciones que no permiten la clasificación para una periodización cronológica. *Contra* REGGIANI (2007: 27). En cambio, B. Adembri (en ADEMBRI – NICOLAI, 2007: 78-79) atribuye la secuencia de trenzas superpuestas en el período anterior a la adquisición del título de *Augusta* por parte de Sabina (después del 119 d.C. o en el 128 d.C.).

aunque la ausencia de evidencia adicional ciertamente no nos permite tener certezas totales (lo que constituye una limitación seria para la investigación), el modelo de distribución y exposición propuesto no es del todo extraño y también puede ser respaldado por una reflexión tanto en las iconografías de las estatuas como en el sustrato sociocultural de los propietarios de la villa. De hecho, ya he argumentado que la disposición de todas las esculturas en la villa (que en el mundo romano, en general, no está reservada exclusivamente para la organización de las imágenes de los propietarios) parece corresponder a momentos esenciales en la vida política de los miembros de la *gens Volusia* y no ser una decoración simple, pero un elemento clave para amplificar las dimensiones de la auto celebración y del auto reconocimiento familiar ya mencionados a través del poder visual de las efigies imperiales en la esfera privada (CRISTILLI, 2020a; 2020b).

El descubrimiento del retrato de Vibia Sabina planteó algunas dificultades relacionadas, sobre todo, con su fecha básicamente por tres razones: 1) la historiografía tradicional (incluso la más reciente) consideraba que el brillo de los *Volusii Saturnini* se habría oscurecido en el siglo II d.C. (el último miembro que obtuvo el consulado lo hizo en el año 92 d.C.) (BOATWRIGHT, 2011: 106); en consecuencia, 2) no parece haber hitos oficiales destacados como para sugerir la idea de colocar una imagen imperial en la villa a principios del siglo II d.C.; además, 3) la figura de Sabina no parece haber tenido prominencia, excepto en el año 100 d.C. (con motivo de su matrimonio con Adriano) y luego a partir del 117 d.C. como emperatriz de Roma. Tampoco hay rastros relevantes de sus relaciones con el poder o su participación directa en obras públicas. En tales circunstancias, es difícil justificar su presencia en la villa de la *gens Volusia* cuando aún no era emperatriz (si bien heredera del trono) y además también era muy joven, por mucho que su presencia entre las otras imágenes imperiales señale claramente que aquí continúa la tradicional configuración de la galería de los retratos imperiales. Sin embargo, recientemente, se ha propuesto para la joven Sabina un escenario alternativo, basado en documentos de su época y en algunos datos indirectos, por los que las mujeres de la familia de Trajano parecen haber desempeñado un papel importante

en la corte y, simultáneamente, proponen fuera de ella un modelo social igualmente considerable¹⁷. De este modo, es posible plantear que la princesa haya sido, antes del 117 d.C., menos anónima de lo que realmente se ha supuesto: en este sentido, Sabina, que fue una princesa que gozó de un estatus especial después de su matrimonio, como forma de reforzar la legitimidad del futuro emperador, también debió haber tenido un cierto peso público, al menos en la política de propaganda trajanea¹⁸.

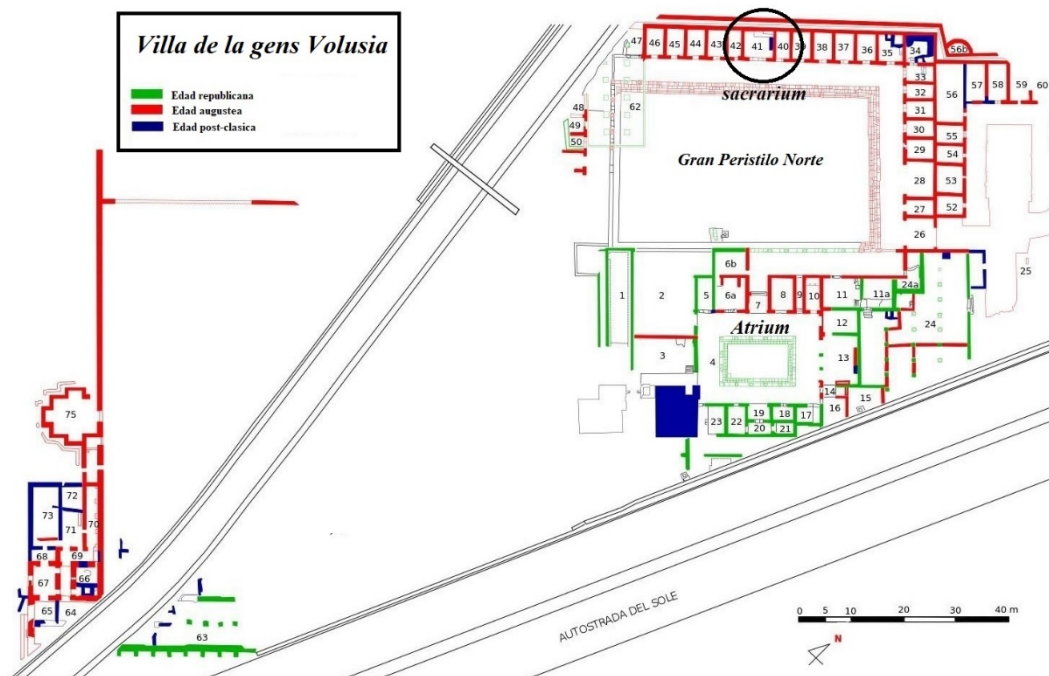


Fig. 5. Fiano Romano, Villa de la gens Volusia.
Plano (en Cristilli 2020b)

¹⁷ GRANINO CECERE (2007); CENERINI (2017: 107); *contra* BOATWRIGHT (1991) y GRIFFIN (2000: 99). También interesante sobre la relación entre las princesas de la *domus Ulpia* y el *mos maiorum* es PAVÓN TORREJÓN (2018).

¹⁸ TEMPORINI-GRÄFIN VIZTHUM (2002: 187-264, 208); NICOLAI (2009: 1082).

Otra cosa a tener en cuenta es que en *Lucus Feroniae* la presencia de los *Ulpii* se atestigua solo por la inscripción del año 106 d.C. del *aedes* forense del *Genius coloniae* (Fig. 6) dedicada a Trajano como *P(atri) P(atriae) restitutori c(oloniae) I(uliae) F(elici) L(ucus) F(eroniae)*¹⁹. La ocasión habría permitido colocar en la ciudad, así como en la villa de los *Volusii Saturnini*, los retratos de la *gens Ulpia* y, por lo tanto, quizás también el retrato de una veinteañera Sabina. Una sugerencia de este tipo se apoya sobre todo en la consideración del peso que esta *restitutio* imperial tuvo en toda la comunidad ciudadana, ya que incluyó varias acciones considerables (se implementó una nueva división agraria, se restauraron edificios públicos e infraestructuras, y se construyó el anfiteatro a lo largo de la *Via Capenate*²⁰), en el que los *Volusii Saturnini* deben haber jugado un papel (seguramente también más barato y menos burocrático), como siempre había sido la práctica en *Lucus Feroniae*.



Fig. 6. Capena, Antiquarium de *Lucus Feroniae*, inv. s.n. (foto Enrico Angelo Stanco)

¹⁹ *AE* 1985, 0377. Por últimos: HØJTE (2005: 378, fig. 5); STANCO (2017, con bibliografía completa).

²⁰ GAZZETTI - GHINI (2016: 117); GAZZETTI (2016: 147).

Con todo, ante la falta de evidencia epigráfica después del año 92 d.C. en el *sacrarium*, se pensó que la *gens* se había extinguido y que, por lo tanto, en el momento de la *restitutio coloniae* del 106 d.C., la villa había pasado a otro propietario o incluso convertida en una propiedad imperial²¹. De hecho, la cabeza-retrato de la princesa en la finca y el epígrafe de Trajano en el foro se colocaron solo catorce años después del consulado y solo cinco años después del cargo de *augur* de Quinto Volusio Saturnino, quien está muerto no antes del 133 d.C., así como su hermano Lucio, como sabemos por las fuentes²². Basándose en estas consideraciones, por lo tanto, el retrato de Sabina confirma la colocación tradicional de los retratos imperiales para celebrar los éxitos públicos de la familia que aún continúa en la edad de Trajano. Además, parecería extraño que esta tradición continuara de formas ajenas a los nuevos propietarios que no podían compartir las mismas implicaciones histórico-culturales de los extintos *Volusii Saturnini*.

De esto también se deriva la necesidad de una solución alternativa a la reconstrucción del árbol genealógico más famoso de los *Volusii Saturnini*. De hecho, habría evidencia de la existencia de al menos otras dos personas en la familia, aunque todavía no hay seguridad precisa a este respecto, que pueden aparecer básicas en esta propuesta. La primera es *Volusia f.Q. Cornelia*, que sabemos que ha restaurado el teatro del santuario de Nemi (y quizás los relativos baños) en la época de Adriano²³ (Fig. 7), cuyo nacimiento debe datarse poco después de 60 d.C. Todavía, de esta manera, Volusia Cornelia aparece conectada a la última generación de los *Volusii Saturnini*, como hermana de los cónsules de 86

²¹ STANCO - GAZZETTI (1997: 33).

²² *PIR*², VIII, 518-519 y 522, nn. 981 y 983.

²³ Tabula ansata: "*Volusia Q. f. Cornelia theatrum/ vetustate corruptum restituit et excoluit*". Por últimos: BLÄNSDORF (2004: 119); SEAR (2006: 18); GULDAGER BILDE (2005: 216); RAEPSAET CHARLIER (2008: 1035 y 1038); BRACONI (2015: 238-240). Según Marzano (MARZANO, 2007: 196-197), el teatro puede haber estado relacionado con una suntuosa villa privada, primero propiedad de Caligula y luego heredada por Volusia Cornelia, hipótesis que también podría ser correcta, teniendo en cuenta el parentesco entre los *Volusii Saturnini* y los *Julio-Claudii*. Sobre este tema CRISTILLI (2018).

y 92 d.C., mientras que, en cambio, la historiografía tradicional la consideraba como la hermana del cónsul de 56 d.C. Quinto (¡prácticamente su padre!)²⁴. El segundo personaje sería *Marcus Valerius Iunianus Volusius Saturninus* (cónsul del año 147 d.C.), no mejor conocido, que habría sido adoptado en el 133 d.C. por uno de los dos hermanos Lucio y Quinto, ambos en sus setenta años en esta fecha, a cuya propiedad del *suburbanum* de *Lucus Feroniae* casi seguramente debe haber ido. De todos modos, la fecha de su adopción señala que al menos uno de los dos hermanos de Volusia Cornelia podría seguir vivo, confirmando así que todavía la *gens Volusia* poseía la villa bajo el emperador Antonino Pío. En consecuencia, la ausencia de otros epígrafes honorarios en el *sacrarium* de la villa después del año 92 d.C. puede justificarse con la falta de hijos herederos por parte de los dos hermanos y no con la disposición de la propiedad. Para esta nueva propuesta, en el año 106 d.C, la fecha de la *restitutio coloniae* de *Lucus Feroniae*, Lucio, Quinto y Volusia Cornelia ciertamente estaban vivos y eran dueños del *suburbanum* familiar. Lo que debe subrayarse es que, en cualquier caso, tenemos una serie de datos que muestran, sin lugar a duda, que la villa de *Lucus Feroniae* perteneció a la *gens Volusia*, al menos hasta la época de Adriano y, posiblemente, hasta la era protoantonina. Además, la presencia de la joven Vibia Sabina constituye una realidad inequívoca en esta finca, porque una vez más tenemos una imagen colocada con motivo de un evento muy importante para los propietarios en su *visual propaganda*. Entonces, fue posible celebrar la *restitutio coloniae* del 106 d.C., no sólo oficialmente en el foro de *Lucus Feroniae* (del cual el epígrafe del *Aedes Genii Coloniae* es un signo indudable), sino también de una manera más privada, como es habitual para los *Volusii Saturnini* por un siglo ahora, colocando las imágenes de la *Domus Augusta Ulpia* como una continuación de la secuencia de los *Julio-Claudii* y de los *Flavii* (seguramente de Domiciano).

²⁴ COARELLI (1982: 40-41); SGUBINI MORETTI (1998, I. Di Stefano Manzella).



Fig. 7. Roma, Museo Nacional Romano, inv. s.n.
(foto autor).

Este nuevo ciclo estatuario debe haber incluido, además de Trajano y sus familiares (si aún no estaban presentes), también a Vibia Sabina, con su hermana Matidia la Menor y su esposo Adriano. Esto se comprende a la luz del papel principal que la princesa podría haber jugado la princesa en la propaganda trajana de *Lucus Feroniae* en comparación con los otros miembros de su familia. Está claro que sólo los *Volusii Saturnini* habrían estado interesados en continuar la “construcción” de la galería de retratos imperiales en el peristilo principal de su villa suburbana, tanto por el prestigio político de su familia, que a principios del siglo II d.C. estaba relativamente vivo, como por su pertenencia oficial al patriciado romano desde el 54 d.C. Además, el último cuarto del siglo I d. C. había sido un período de transición política que fue realmente difícil de manejar, especialmente debido al surco entre el prestigio de la familia mantenido hasta el año 63 d.C. (año en el que Quinto Volusio Saturnino se retira de la escena política romana) y el repentino ascenso al trono de Vespasiano, que encuentra a la predominantemente *gens Volusia* sometida políticamente, con un padre fuera de los juegos (Cristilli, 2018). El advenimiento de los *Flavii*, aunque sin sanciones espectaculares y drásticas, había encontrado a la familia no representada oficialmente en la política. Después de todo, en ese momento Lucio y Quinto eran casi niños, con un *cursus honorum* que se hizo más significativo sólo en la edad de Domiciano.

Pero fue en este momento que un proceso entusiasta de restaurar la imagen familiar de acuerdo con las costumbres tradicionales pudo haber comenzado. Los

datos que han surgido hasta ahora, por otro lado, hacen que los eventos de la familia de los *Volusii Saturnini* sean leídos desde una nueva perspectiva, así como también recuperan información (aunque indirecta) sobre la figura de Volusia Cornelia. En primer lugar, como ya se ha dicho, debe rechazarse absolutamente la idea de una transferencia de propiedad de la villa al emperador o a su familia o a otra persona no mejor identificada a principios del siglo II d.C. Este aspecto se ha vuelto incontrovertible tras la reconstrucción histórica del *suburbanum* y de la familia de los *Volusii Saturnini*. Con respecto a Volusia Cornelia, sin embargo, considerando sobre todo que está presente en el santuario de Nemi, no podemos evitar hipotetizar su presencia también en la corte de Trajano (y, por extensión, su cierta familiaridad con las mujeres de la *Domus Augusta*). Así como también subrayar cuán grande era la riqueza de la *gens Volusia* en las primeras décadas del siglo II d.C. La restauración del prestigio familiar, que se había llevado a cabo a fines del I siglo d.C. por los hermanos Lucio y Quinto, debe haber permitido que su hermana no sea una presencia anónima y se le permitiera publicar su financiación para la restauración del teatro en Nemi.

En resumen, resulta muy posible hallar una continuidad de las tradiciones familiares sin perder nada de su significado original, pero que a partir de este momento estuvieron cargadas de un carácter muy fuerte de auto reconocimiento con la clara voluntad de enfatizar el ilustre nombre de la familia (después de todo, el mismo significado debe haber tenido la inscripción en el teatro de Nemi). Y como en el pasado *siglo de oro* de la familia, la villa de *Lucus Feroniae* volvió ser el *hot spot* privilegiado de la auto celebración de los *Volusii Saturnini*. El retrato de la joven Sabina confirma este renacimiento, constituyendo el “canto del cisne” de una de las *gentes* más importantes de la historia romana.

BIBLIOGRAFÍA:

- ADEMBRI, B. - NICOLAI, R. M. (2007) (eds). *Vibia Sabina. Da Augusta a Diva*. Milano.
- ALEXANDRIDIS, A. (2004). *Die Frauen des römischen Kaiserhauses. Eine Untersuchung ihrer bildlichen Darstellung von Livia bis Iulia Domna*. Mainz am Rhein.
- BERNARDINI, M. G. - LOLLI GHETTI, M. (2015) (eds). *Capolavori dell'archeologia: recuperi, ritrovamenti, confronti*. Roma.
- BLÄNSDORF, J. (2004). Das römische Theaterwesen der Kaiserzeit im Spiegel der Inschriften, en J. FUGMANN - M. JANKA - U. SCHMITZER - H. SENG (eds). *Theater, Theaterpraxis, Theaterkritik im kaiserzeitlichen Rom*. Leipzig, 103-131.
- BOATWRIGHT, M. T. (1991). Imperial Women of the Early Second Century A.C. *AJPh* 112, 513-540.
- BOATWRIGHT, M. T. (2000). Just Window Dressing? Imperial Women as Architectural Sculpture, en S. D. E. E. KLEINER - B. MATHESON (eds). *I Claudia II. Women in Roman Art and Society*. Austin: 61-75.
- BOATWRIGHT, M. T. (2011). The Elogia of the Volusii Saturnini at Lucus Feroniae and the Education of Their Domestic Service, en M. CORBIER - J. B. GUILHEMBET (eds). *L'écriture dans la maison romaine*. Paris: 99-109.
- BONANNO ARAVANTINOS, M. (1988-1989). Un ritratto femminile inedito già nell'Antiquarium di S. Maria Capua Vetere. I ritratti di Marciana: una revisione. *RendPontAc*, 61, 261-308.
- BRACONI, P. (2015). Il teatro e l'acqua di Caligola, en COARELLI 2015: 237-240.
- BUCCINO, L. (2011). 'Morbidi capelli e acconciature sempre diverse'. Linee evolutive delle pettinature femminili nei ritratti scultorei dal secondo triumvirato all'età costantiniana, en E. LA ROCCA - C. PARISI PRESICCE - A. LO MONACO (eds). *Ritratti. Le tante facce del potere*. Roma: 361-383.
- BURNS, J. (2007). *Great Women of Imperial Rome. Mothers and wives of the Caesars*. New York.
- CENERINI, F. (2017). Le donne di Traiano e la politica, en PARISI PRESICCE - MILELLA - PASTOR - UNGARO 2017: 107-112.
- COARELLI, F. et alii (2015) (eds). *Caligola: la trasgressione al potere*. Roma.
- CRISTILLI, A. (2018). Un inedito ritratto di Caligola dalla villa della gens Volusia a Lucus Feroniae, en C. MÁRQUEZ - D. OJEDA (eds). *VIII Reunion de escultura romana en España. Omenaje a Luis Baena de Alcázar*. Córdoba: 23-35.
- CRISTILLI, A. (2020a). In der Villa der Volusii. Neue Überlegungen zum Porträt der Agrippina minor in Lucus Feroniae, *AW*, 1, 68-73.
- CRISTILLI, A. (2020b). Life occasions and sculpture display. The Volusii Saturnini visual patronage at Lucus Feroniae, en A. LANDSKRON - Th. SCHRÖDER (eds), *Hergestellt und aufgestellt. Produktionsdynamiken und Kontexte römischer Skulpturen im antiken Mittelmeerraum Internationale Tagung vom 25.-27. Februar 2019 an der Universität Graz* (pendiente de publicación).
- D'ALESSIO, M. T. et alii (2010) (eds). *Ai confini di Roma. Tesori archeologici dai musei della provincia*. Roma.
- D'AMBRA, E. (2015). Elite and Mass Appeal of Roman Imperial Female Portraiture. The Case of Vibia Sabina, *ActaArtHist*, 28, 47-54.
- DI STEFANO MANZELLA, I. 2010, "I Volusii tra Roma, Ostia, Ferentium, Lucus Feroniae, Oriculum", en P. A. GIANFROTTA - A. M. MORETTI (eds), *Archeologia nella Tuscia. Atti dell'Incontro di studio (Viterbo, 2 marzo 2007)*, Viterbo, 187-210.
- FEJFER, J. (2008). *Roman Portraits in Context*, 2. Berlin.

- FITTSCHEN, K. 1996, Courtly Portraits of Women in the Era of the Adoptive Emperors (98-180) and Their Reception in Roman Society, en D. E. E. KLEINER - S. B. MATHESON (eds). *I Claudia. Women in Ancient Rome*. New Heaven: 42-52.
- GAZZETTI, G. (2016). Centuriazione e organizzazione del territorio. en RUSSO TAGLIENTE 2016, 145-148.
- GAZZETTI, G. - GHINI, G. (2016). L'edilizia residenziale, en RUSSO TAGLIENTE 2016, 115-118.
- GRANINO CECERE M. G. (2007). Legittimazione e partecipazione al potere. Le donne della domus imperiale durante il principato adottivo, en ADEMBRI - NICOLAI 2007, 39-49.
- GRIFFIN, M. T. (2000). Nerva to Hadrian, en A. K. BOWMAN - P. GARNSEY - D. RATHBONE (eds). *The Cambridge Ancient History, Second Edition, 11: The High Empire, AD 70-192*. Cambridge: 84-131.
- GULDAGER BILDE, P. (2005). The Roman villa by Lake Nemi. From nature to culture. Between private and public, en B. S. FRIZELL - A. KLYNNE (eds). *Roman villas around the urbs. Interaction with landscape and environment*. Roma: 211-22.
- HØJTE, J. M. (2005). *Roman Imperial Statue Bases from Augustus to Commodus*. Oxford.
- MARZANO, A. (2007). *Roman Villas in Central Italy. A Social and Economic History*. Leiden - Boston.
- MORETTI, M. (1962). Prezioso monumento venuto alla luce nei pressi di Lucus Feroniae, *Autostrade*, 11, 3-8.
- MORETTI, M. (ed.) (1997). *Lucus Feroniae*. Roma.
- MORETTI, M. - SGUBINI MORETTI A. M. (eds) (1979). *La Villa dei Volusii a Lucus Feroniae*. Roma.
- MORETTI SGUBINI, A. M. (ed.) (1998). *Fastosa rusticatio. La villa dei Volusii a Lucus Feroniae*. Roma.
- NEUDECKER, R. (1988). *Die Skulpturenausstattung römischer Villen in Italien*. Mainz am Rhein.
- NICOLAI, M. R. (2009). L'Augusta Sabina e la propaganda politica adrianea, en C. BRAIDOTTI - E. DETTORI - E. LANZILLOTTA (eds). *Oὐ πᾶν ἐφήμερον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini*. Roma: 1081-1090.
- PARISI PRESICCE, C - MILELLA, M. - PASTOR, S. - UNGARO, L. (eds) (2017). *Traiano. Costruire l'Impero. Creare l'Europa*, Roma.
- PAVÓN TORREJÓN, P. (2018). Mujer et mos maiorum en la época de Trajano y Adriano, en A. F. CABALLOS RUFINO (ed.). *De Trajano a Adriano. Roma matura, Roma mutans*. Sevilla: 175-195.
- PÉREZ RUIZ, M. (2015). Un emperador en el larario. Reformas religiosas en época de Augusto y su repercusión en la ritualidad doméstica, en J. LOPÉZ VILAR (ed.). *Tarraco Bienal. Actes. 2on Congrès Internacional d'Arqueologia i Món Antic. August i les províncies occidentals. 2000 aniversari de la mort d'August. Tarragona, 26-29 de novembre de 2014, I*. Tarragona: 93-98.
- RAEPSAET CHARLIER, M.-T. (2008). L'activité évergétique des femmes clarissimes sous le Haut-Empire. en M. L. CALDELLI - G. L. GREGORI - S. ORLANDI (eds). *Epigrafia 2006. Atti della XIVe Rencontre sur l'Épigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori*. Roma: 1029-1045.
- REGGIANI, A. M. (2007). Donne al potere nella famiglia Ulpia, en ADEMBRI - NICOLAI 2007, 23-29.

- RUSSO TAGLIENTE, A. ET ALII (eds) (2016). *Lucus Feroniae. Il santuario, la città, il territorio*. Roma
- SEAR, F. (2006). *Roman Theatres: An Architectural Study*. Oxford.
- STANCO, E. A. (2017). L'iscrizione di dedica della aedes del Genius coloniae a Lucus Feroniae, *Epigraphica*, 79, 424-430.
- STANCO, E. A. - GAZZETTI, G. (1997). La villa della gens Volusia, en G. BOENZI ET ALII (eds). *Terra di Fiano. Ricerche di storia, arte, archeologia*. Roma: 30-39.
- TEMPORINI-GRÄFIN VIZTHUM, H. (2002). Die Familie der <Adoptivkaiser> von Traian bis Commodus, en H. TEMPORINI-GRÄFIN VIZTHUM (ed.). *Die Kaiserinnen Roms von Livia bis Theodora*. München: 187-264.
- TORELLI, M. (1982). Una "galleria" della villa. Qualche nota sulla decorazione del complesso, en M. T. BOATWRIGHT (ed.). *I Volusii Saturnini. Una famiglia senatoria della prima età imperiale*. Bari: 97-104.

**LOS EXCLUIDOS DE LA CIUDADANÍA CON LA LEY DE PERICLES
(PLUT. PER. 37.3-4): ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE CIUDADANOS,
EXTRANJEROS Y ESCLAVOS EN LA ATENAS DEL S.V A.C.**

**Excluded form citizenship with Pericle's Law (Plut. Per. 37.3-4): Some reflexions about
citizens, foreign people and slaves in Fifht Century BC Athens.**

(Artículo recepcionado el 10/6/2020, aceptado el 16/7/2020)

MIRIAM VALDÉS GUÍA*

Universidad Complutense de Madrid

mavaldes@ghis.ucm.es

Abstract: In the year 445, in the middle of Pentecontaetia, an extensive review of citizens was carried out as a result of a wheat donation by Psammetichus from Egypt and as a consequence of the recent Pericles citizenship law (451). In this citizen review it appears that many *xenoi* fraudulently enrolled in demes and phratries are driven out and sold as slaves. In these pages I explore the possibility, already pointed out by Patterson in 1981, of the fraudulent integration of many lower-class foreigners in the Athenian *demos*, among *thetes*, which contributed to increase exponentially -along with the general economic prosperity and the empire- the Athenian population of those years. This led to enabling forms of citizen control that seem to have fallen into disuse during the Peloponnesian War due to the human losses of those years. This occurs in a generalized environment in which marginal / marginalized sectors of the population such as the allied *xenoi*, metics, *atimoi* and slaves are similarly perceived in the shared imaginary constructs of Athens.

* Profesora titular de la Universidad Complutense de Madrid desde 2009, ha dirigido diversos proyectos de investigación, como, entre otros: “Proceso de formación de la polis de Atenas: identidad cultural y religiosa, territorio y sociedad”, “Santuario urbanos y extraurbanos: religión y configuración territorial y ciudadana de la polis arcaica y clásica” e “Identidad ciudadana en la polis griega arcaica y clásica y su proyección espacial y cultural”. Ha colaborado en el diseño del Máster Interuniversitario en Historia y Ciencias de la Antigüedad que ha coordinado durante cuatro años. Dirige un Grupo de Investigación de Grecia en la UCM desde 2011 (<https://www.ucm.es/eschatia>). Ha sido coordinadora por la UCM del Doctorado “Estudios del Mundo Antiguo” (2015-2017). Entre sus publicaciones destacan: *Política y Religión en Atenas Arcaica*, Oxford, 2002; *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s.VI a.C.*, Madrid, 2008; *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100 - 600 a.C.)*, Zaragoza, 2012 y *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*, Sevilla, 2020.

Keywords: *xenoi*; *diapsephismos*; *graphe xenias*; Pericles law; citizenship; lower classes.

Resumen: En el año 445 en plena Pentecontecia se lleva a cabo una amplia revisión de ciudadanos a raíz de una donación de trigo de Psamético de Egipto y como consecuencia de la recién estrenada ley de Pericles de ciudadanía (451). En esta revisión parece que muchos *xenoi* fraudulentamente inscritos en demos y fraternidades son expulsado y vendidos como esclavos. En estas páginas exploramos la posibilidad, apuntada ya por Patterson en 1981, de la integración fraudulenta de muchos extranjeros de clases bajas en el *demos* de Atenas, entre los *thetes*, lo que contribuyó a aumentar de forma exponencial, junto con la prosperidad económica general y el imperio, la población ateniense de esos años. Esto llevó a un habilitar formas de control de la ciudadanía que parece que cayeron en desuso durante la guerra del Peloponeso debido a las pérdidas humanas de esos años, en un ambiente generalizado en el que se perciben de forma similar, en el imaginario ateniense, sectores de población marginales/marginados como los *xenoi* aliados, metecos, *atimoi* y esclavos.

Palabras Clave: *xenoi*; *diapsephismos*; *graphe xenias*; ley de Pericles; ciudadanía; clases bajas.

En el año 445 a.C., justo poco después de entrar en vigor la ley de ciudadanía de Pericles (451 a.C.)¹, se produjo en Atenas, en un periodo especialmente próspero de la pentecontecia y del apogeo de Pericles, la llegada a Atenas, como regalo de Psamético de Egipto, de 40.000 medimnos de trigo (30.000 en Filócoro) que debía repartirse entre los ciudadanos². Esta ocasión se convirtió en

¹ ARIST. *Ath. Pol.* 26.3; PLUT. *Per.* 37.3.

² PLUT. *Per.* 37.4. Para Filócoro ver nota 4 *infra*. PODDIGHE (2006: 17-18). Varios autores postulan que se realiza a través de una serie de *graphai xenias* (procesos judiciales de extranjería) y que no se trata, por tanto, de una verdadera *diapsephisis*. Ver para este tema: DILLER (1937, 93-94); PATTERSON (1981: 95, 122-123); PATTERSON (2005); FANTASIA (1998: 216-219); FANTASIA-CARUSI (2004: 207-208); PODDIGHE (2006: 17-18); LAPE (2010: 201). La ley de Pericles fue reafirmada en el 403 en la ley de Aristofonte: CARYST. Fr. 11 (*Ath.* 13.577b-c) que no tiene carácter retroactivo gracias a una enmienda de Nicomenes (EUMELOS *FrGrHist* 77 F2 en el sch. AESCHINES 1.39), de modo que aquellos ciudadanos anteriores al arcontado de Euclides (403) no serían examinados. Algunos autores creen que la ley de Pericles fue derogada durante la Guerra del

un pretexto para el escrutinio de muchos ciudadanos y se produjeron numerosas denuncias de extranjería sobre aquellos que “entonces pasaban inadvertidos y no se les prestaba atención” (ἐκείνου τέως διαλανθάνουσι καὶ παρορωμένοις) según Plutarco (*Per.* 37.3-4):

El contenido de la ley eran el siguiente: cuando Pericles estaba fuerte en el gobierno mucho tiempo antes y tenía, como se ha dicho, hijos legítimos, hizo aprobar una ley por la que sólo eran atenienses los hijos de dos atenienses. Dado que, ante el envío al pueblo por el rey de los egipcios de un regalo de cuarenta mil medimnos de trigo, se lo tenían que repartir los ciudadanos, volvieron a abrirse por causa de aquel decreto muchos juicios para los bastardos, que hasta entonces pasaban inadvertidos y no se les prestaba atención, y muchos ciudadanos fueron víctimas de las acusaciones de falsos delatores. Entonces fueron condenados y vendidos poco menos de cinco mil y los declarados atenienses y que conservaron la ciudadanía alcanzaron la cifra de catorce mil cuarenta. (Trad. A. Pérez Jiménez).

El autor señala que casi 5.000 fueron expulsados de la ciudadanía y quedaron 14.040. Plutarco habla de *nothoi* (bastardos), pero en el escolio a las *Avispas* de Aristófanes que menciona a Filócoro, la otra fuente para el episodio se menciona a *xenoi*. Filócoro³ cifra en 4.760 los que quedan fuera de la ciudadanía y 14.240 los que permanecen⁴.

Los expulsados, según Plutarco, fueron vendidos como esclavos. El número -casi 5.000- es elevadísimo. La cifra que dan Plutarco y Filócoro para los ciudadanos que permanecen, catorce mil y pico, resulta extraña, pues no parece que los ciudadanos de Atenas de esos momentos fueran tan pocos y menos en ese periodo. Una solución es pensar que son los que quedaron “de aquellos que habían ido a recibir el grano”. Muchos atenienses, de posición más acomodada, o distantes físicamente de la ciudad, no se acercarían a percibir su porción de grano. Otra opción es pensar que quizás la cifra recoge a quienes alcanzó el reparto hasta que

Peloponeso: STRAUSS (1986: 74); ver, sin embargo, PATTERSON (1981: 145-147). Sobre este tema y la discusión: OGDEN (1996: 73 ss); BLOK (2009: 143-144); KEARS (2013: 158-161).

³ FILÓCORO *FGrHist*, 328 F 119 en sch. AR. *Vesp.* 718. Jacoby (1954: 466 ss). NENCI (1964) sugirió, sin embargo, que el pasaje de Aristófanes (*Vesp.* 715-718) y parte de la explicación del escolio se refieren también a otra distribución de cebada realizada en el 424.

⁴ KEARS (2013: 157-158) cree que las cifras son exageradas y no tienen valor.

el grano se agotó (a razón de 2 medimnos) como postula Hansen⁵. Cabe suponer que una mayoría importante de los que fueron a percibirlo podían ser miembros del *demos* urbano.

Esta situación se produce justo después de la ley de ciudadanía de Pericles que según Aristóteles⁶ se debía a la multitud de ciudadanos. Formar parte de la ciudadanía en ese periodo dorado de la pentecontecia, en el que Atenas dominaba un imperio, se había convertido en un privilegio⁷ y el *demos* en un tirano (KALLET, 2003; SIERRA, 2016). Los que acusan son los sicofantas, que no solo persiguen a ricos⁸ sino, en este caso, probablemente, a pobres que se hacen pasar por ciudadanos. De hecho, la noticia de Filócoro se encuentra en el escolio a un pasaje de las *Avispas* de Aristófanes que señala como reproche de Bdelicleón a los jueces, caracterizados como “pobres” y “remeros” en otros lugares de la obra:

Cuando temen por su vida, dicen que os dan Eubea, y prometen suministraros cincuenta medimnos de trigo; pero jamás te dieron nada, salvo los cinco medimnos de anteayer, e incluso a éstos pudiste echarles mano a duras penas, escapando a una acusación de extranjería: sacaste un quénice ¡y era de cebada!⁹.

Ahora bien, ¿quiénes son esos expulsados de la ciudadanía en el 445? Los autores que han hecho cálculos demográficos de Atenas han señalado que en el periodo de la pentecontecia la población de Atenas posiblemente se duplicó. De entorno a 30.000¹⁰ ciudadanos varones mayores de 18 años durante las guerras

⁵ HANSEN (1985: 46). Ver también reflexiones y bibliografía anterior en FANTASIA (1998: 217) con n. 55 (posiblemente beneficiados los ciudadanos de origen urbano y/o más pobres).

⁶ Ley ciudadanía: ARIST. *Ath.* 26.3: διὰ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν.

⁷ Privilegio: LAPE (2010), 201. Para la relación Imperio-democracia ver: FINLEY (1981: 41-61); FORNARA-SAMONS (1991: 67-74); PLÁCIDO (1997); MORRIS (2005); RHODES (2007); VALDÉS (en prensa a).

⁸ OSBORNE (1990); DOGANIS (2001); BOUFFIER (2012: 15); MAEHLE (2018). Los acusadores (sicofantas) se quedan con un tercio de la propiedad expropiada por el estado a los condenados por *graphe xenias* (para esta ver notas 45, 46, 50): MACDOWELL (1978: 62).

⁹ AR. *Vesp.* 715-718 (Trad. L.M. Macía Aparicio); según NENCI (1964) el pasaje de Aristófanes se refiere a otro reparto de grano en el 424 (y el escolio aludiría a ambos, el de 445 y el de 424); ver nota 4. Pobres: AR. *Vesp.* 302 ss. Remeros: AR. *Vesp.* 1091 ss; AR. *Vesp.* 1102 ss. Ver VALDÉS (2020).

¹⁰ Heródoto habla de 30.000 en las vísperas de las Guerras médicas: HDT. 5. 97. 2; también en HDT. 8. 65. 1; AR. *Eccl.* 1132; PL. *Symp.* 175e. Ver JONES (1957: 8, 161). Para cálculos de la población a

médicas a cerca de 60.000 (para Hansen, incluso, como un mínimo) en la víspera de la guerra del Peloponeso¹¹. Así se entiende la razón dada por Aristóteles de la ley de ciudadanía a causa de la existencia de “una muchedumbre de ciudadanos”¹². En otro lugar hemos señalado que el incremento poblacional que se reflejó en todas las clases censitarias¹³, se notaría especialmente en la de los *thetes*, cuyo crecimiento parece espectacular (VALDÉS, en prensa a). A inicios del s.V y a finales del s.IV los *thetes*, es decir, aquellos por debajo del rango hoplítico (de 3,6 hectáreas)¹⁴ parecen constituir el 70% de la población. Aunque en el periodo de la pentecontecia pudiera disminuir levemente su porcentaje (quizás al 60% pero, en cualquier caso, entre el 60 y el 70%) gracias a tierras en colonias y cleruquías para los atenienses,¹⁵ su número, sin embargo, debía de ser elevadísimo por el crecimiento poblacional de esos años. En un escenario en el que se supone una población de 60.000 ciudadanos en los años anteriores a la Guerra del Peloponeso,

inicios del s.V: GOMME (1933: 25-26); PATTERSON (1981: 48-58); GARNSEY (1988: 89-91); RAAFLAUB (1996: 165, n. 65); OSBORNE (2010: 246). GALLEGO (2016: 64 con n. 82).

¹¹ GOMME (1933: 25-26) calculó un total de 47.000 ciudadanos en 431 (a partir de Thuc. 2. 13 .6-8), pero otros estudios posteriores ampliaron la cifra; JONES (1957: 167-173) supuso unos 60.000 ciudadanos al igual que HANSEN (1985); HANSEN (1988), 14-28. GARNSEY (1988: 89-91) postula 250.000 familias ciudadanas (es decir en torno a 62.500 ciudadanos). Ver, sin embargo, para las deficiencias en los métodos de cálculos demográficos con especial atención a los trabajos de Hansen: AKRIGG (2011).

¹² Ver nota 7. Para la excesivamente populosa Atenas ver: THUC. 8.66.3-4; ISOC. *Antid.* 172. VLASSOPOULOS (2007: 36).

¹³ Para éstas en época clásica, especialmente la de *zeugitai*: VALDÉS-GALLEGO (2010, con bibliografía).

¹⁴ Este patrimonio es equivalente a 2.000 dracmas en el s.IV. Ver BURFORD (1977/78: 168-72); BURFORD (1993: 27-28, 67-72, 113-16); GALLEGO (2005: 98, 107); GALLEGO (2016). Para otra visión en la que los *zeugitai* tienen como mínimo 8,7 hectáreas y probablemente muchas más (en torno a 12-14): VAN WEES (2001); VAN WEES (2013); VAN WEES (2018: 27); PRITCHARD (2019: 39-46). Ver argumentos en contra de esta teoría en VALDÉS-GALLEGO (2010: 265-266); VALDÉS (2019).

¹⁵ Morris cree que al menos 15.000 y probablemente cerca de 20.000 atenienses salen a colonias y cleruquías durante el siglo V hasta el 430 a.C.: MORRIS (2005: 45); MORRIS (2009: 148). Esta salida de población debe distribuirse durante un periodo largo de tiempo y fue, sin duda, una de las causas del aumento poblacional de Atenas y también del incremento del contingente de hoplitas, pues los clerucos seguían siendo atenienses inscritos en las tribus y posiblemente los colonos también conservaban la ciudadanía ateniense y podrían actuar como tropas de reservistas, aunque esto es debatido: FIGUEIRA (2008: 448, 459, con bibliografía adicional).

los *thetes* serían entre 36.000 (el 60%) y 42.000 (el 70%) de un total de *c.* 60.000 ciudadanos¹⁶.

Según un artículo reciente de Julián Gallego parece que hay, al menos en el s.IV y posiblemente desde antes -dada la estabilidad en la propiedad y distribución de la tierra en época clásica en Atenas- un porcentaje relativamente estable de labriegos con propiedades entre 1.000 y 2.000 dracmas (=1,8 a 3,6 hectáreas) (GALLEGO, 2016). Estos serían, por las noticias del censo de Antípatro y de Demeterio a finales del s.IV, en torno a 12.000¹⁷, aunque este número pudo ser mayor en el s.V por por la prosperidad económica y el aumento de la riqueza mueble (también entre estos 12.000 del s.IV habría no propietarios de tierras). De 36.000 *thetes* (como un mínimo) en una población de 60.000, y quitando 12.000¹⁸, entonces el número de los que poseían tierra o patrimonio por debajo de las 1,8 o 1.000 dracmas era enorme (en torno a 24.000) y de ellos, sin duda, muchos serían “sin tierras”. Si de estos 24.000 también hay un número relativamente estable con poca tierra (que tenían que complementar sus ingresos haciendo de asalariados), unos 4.000 en los cálculos de Gallego para el s.IV (GALLEGO, 2016: 56), entonces los completamente “sin tierra” en el periodo dorado de la pentecontecia, con cerca de 60.000 ciudadanos, serían, en un plano muy hipotético, en torno a 20.000. Esta cifra curiosamente se acerca bastante al número de personas que parece que fueron a

¹⁶ VALDÉS (en prensa a). 42.000 es la cifra que da VAN WEES (2001: 53, table 3) de lo que él considera *thetes* sin tierras y subhoplíticos.

¹⁷ En DIODORO SÍCULO (18.18.4-5) con Antípatro, a finales del s.IV, fueron expulsados 22.000 por debajo de un censo de 2.000 dracmas (equivalente *grosso modo* al nivel mínimo para el hoplita: ver nota 17). PLUTARCO (*Phoc.* 28.7) habla de 12.000 excluidos. PODDIGHE (2002: 59 ss) explica las diferentes cifras de Diodoro y de Plutarco haciendo de los 12.000 los que se reintegraron en la *politeia* cuando el censo bajó de 2.000 dracmas a 1.000 con Casandro en el 317. En el censo realizado por Demetrio de Falero entre 317 y 307 (CTESICLES *FGrHist* 245 F 1 = ATH. 6.272b-c) se indica que había en esa fecha 21.000 ciudadanos, lo que hace pensar que, a pesar de la inclusión, habrían quedado todavía fuera de la ciudadanía unos 9/10.000 en una población de varones ciudadanos original en el s.IV de alrededor de 30/31.000: ver nota 12; HANSEN (1991: 92-93). De este modo 22.000 ciudadanos expulsados por debajo de 2.000 dracmas hace un 70% de personas en esta categoría “subhoplítica” a finales del s.IV. Ver también GALLEGO (2016: 47-48). Por su parte JONES (1957: 8 y 161) calculó un 30% de hoplitas en Maratón (ver nota 12), lo que deja un 70% de *thetes*.

¹⁸ Aunque el número de los que se hallaban en esta franja de patrimonio en el siglo V podría ampliarse por la circulación de riqueza mueble: VALDÉS (en prensa a). Para estos 12.000 atenienses (o 9.000 hogares): GALLEGO (2016: 52 ss). Para la importancia de la tierra como base de cálculo de riqueza: GALLEGO (2016: 47-52).

percibir el donativo de grano de Psamético, cerca de 20.000¹⁹, aunque es una coincidencia ficticia pues no puede descartarse, sin duda, que otros *thetes* más acomodados o *zeugitai* en el límite inferior, también fueran a percibirlo. De los que fueron a percibir el grano un 25 por ciento -5.000- fueron expulsados de la ciudadanía según Filócoro y Plutarco. No arriesgamos demasiado si suponemos que la mayoría de ellos serían “sin tierras”, pobres, asalariados, jornaleros.

Algunos podrían ser ciudadanos, hijos de padre ateniense y madre extranjera, *nothoi* en sentido estricto²⁰, aunque el matrimonio con extranjeros entre las clases bajas de Atenas no era lo común. El término *nothos*, bastardo, se acerca, sin embargo, ideológicamente con elementos serviles y con pobres como ha resaltado Ogden²¹. Aludir a los de baja condición social –*thetes*- como “impuros en su linaje” (οἱ τῶ γένει μὴ καθαροὶ) se da en época de los Pisistrátidas (ARIST. *Ath. Pol.* 13.5), frente al término *gnesioi*, legítimos, que se aplica a los de linaje puro y aristocrático como los Eteobútadas²². A la caída de la tiranía hubo un *diapsephismos* en el 510²³ por el que las clases bajas, los *thetes*, y presumiblemente otros naturalizados en Atenas en época de Solón y de los tiranos quedan expulsados y son reintegrados por Clístenes quien introduce a los *xenoi* y metecos-esclavos²⁴. Dentro del grupo de los expulsados en el 445, muchos serían miembros con pocos medios de la clase de los *thetes* que habrían sido fraudulentamente inscritos en los *demos* y/o en las fraternías o se hacían pasar por atenienses aún sin estar inscritos; entre ellos podría haber también hijos de clerucos o colonos unidos a extranjeras

¹⁹ Ver más arriba en texto y notas 2, 3 y 4.

²⁰ Aunque si la ley de ciudadanía no tenía carácter retroactivo como piensan varios autores (ver nota 2) sólo podrían juzgarse a los *nothoi* inscritos fraudulentamente en *demos* y fraternías desde 451. Ver sin embargo JACOBY (1954: 472-473).

²¹ OGDEN (1996: 204 ss) (en la comedia de Menandro por ejemplo). Esta relación es similar a la establecida entre extranjero-esclavo, contrapuesto al ciudadano (MACTOUX: 1980, 61), o a la relación pobre-extranjero.

²² PHOT. s.v. Ἐτεοβουτάδα.

²³ Poddighe (2010); Poddighe (2012: 9 ss); Lape (2010: 199-200, con bibliografía). Esta autora reconoce la integración no sólo de *xenoi* sino de elementos seviles. Ver nota siguiente.

²⁴ ARIST. *Pol.* 1275b32-7; Plácido (1985). *Nothoi y korynephoroí*: Valdés (2004). Para el *demos* en el s.VI: Valdés (2010).

fuera de Atenas que se habrían asentado en Atenas²⁵, y también, quizás, *atimoi*, muchos de ellos deudores, o sus hijos que ilegalmente podrían hacerse pasar por atenienses de pleno derecho²⁶. De este modo, en nuestra opinión, no hay que descartar que hubiera entre los expulsados muchos extranjeros²⁷, posiblemente miembros de las clases bajas de los aliados, que vivían habitualmente en Atenas pues ejercían con frecuencia de remeros, o trabajarían en las edificaciones, en la construcción de los barcos en el Pireo, etc. La mayoría de estos no tendrían demasiado patrimonio ni recursos. Muchos se instalaron permanentemente como metecos²⁸ pero otros pudieron tratar de hacerse pasar por atenienses, lo que sin duda también entrañaba un riesgo grande²⁹, y lleva a pensar que algunos de ellos, al menos, estarían en una posición de bastante pobreza que les llevaría a asumir el riesgo de no pagar el *metoikon*³⁰. Plutarco señala, en su texto, que se purgó a la ciudadanía de muchos que habían escapado o a “los que habían pasado desapercibidos” integrándose o mimetizándose como miembros del *demos*. En algunos casos, metecos con más medios pudieron quizás inscribirse en algún *demos*, sobornando con alguna cantidad de dinero para ello. Así se tiene documentado para

²⁵ CARAWAN (2008: 390-3) relaciona la ley de Pericles de ciudadanía con la situación de colonos y clerucos por las muchas irregularidades que se darían en ese contexto. Es interesante esta posibilidad de que uno de los objetivos de la ley fuese “desembarazarse”, en un momento de crecimiento demográfico importante, de parte de la población, descendientes de colonos y clerucos y de madres extranjeras, tratando de evitar su asentamiento en Atenas.

²⁶ Para *atimoi* (con bibliografía anterior): KAMEN (2013), con referencia a los procesos judiciales contra los *atimoi* que ejercieran derechos cívicos que les estaban vetados (un ejemplo de ello: DEM. 21.182).

²⁷ Para la posible frecuencia de este tipo de situaciones: VLASSOPOPULOS (2007: 46-47).

²⁸ Para metecos: WHITEHEAD (1977); KEARS (2013). Los metecos debían tener un *prostates* y pagar el *metoikon* que es lo que los define en Atenas. Los metecos pueden ser tratados como parte de una categoría más amplia como son los *xenoi*: WHITEHEAD (1977: 10-11); KEARS (2013: 44-45).

²⁹ Para el extranjero asentado en Atenas por más de un mes y que no tuviera un *prostates* existía un proceso judicial llamado *graphe aprostasiou* que se define en el léxico de Harpocración: HARP. s.v. *Aprostasiou*. Se le confiscaría la propiedad que sería vendida por los *poletai* (SUDA, s.v. *poletai*) y conllevaría posiblemente la venta como esclavo que es la pena por no pagar el *metoikon* (DEM. 25.57-8); KAPPARIS (2005: 106-110); LAPE (2010: 189); KEARS (2013: 51). Para procedimientos contra extranjeros ilegalmente integrados en Atenas ver notas 45, 46, 50.

³⁰ De hecho, en *Lexica Segueriana* (132, 23), se dice que alguien era susceptible de *graphe aprostasiou* (ver nota anterior) si no había pagado el *metoikon* y se había presentado ilegalmente como ciudadano (ἀσπὸς εἶναι φάσκη, παρεγγεγραμμένος εἰς τὴν πολιτείαν): cursivas mías. KAPPARIS (2005: 106, 110).

extranjeros, parece, en el s.IV, en el recuento de ciudadanos acaecido un siglo después (346) y que tuvo bastantes víctimas, pues se cita poco después, en la propuesta de Hiperides de integración en la ciudadanía, a los expulsados en ese recuento (ἀποψηφισμένοι), entre otros³¹. De esta revisión de ciudadanos (346) se hace eco especialmente el discurso de Demóstenes del *Contra Eubúlides*. Allí se habla de extranjeros registrados en los demos (DEM. 57.3, 49, 55), de registros supuestamente perdidos (DEM. 57.26, 60), de posibilidades de irregularidades y de soborno (DEM. 57.25, 54, 58-59, 60) para incluir a extranjeros en el demo -que también reconocen Esquines en el *Contra Timarco* e Hiperides-³², de mayor posibilidad de corruptibilidad en los demos pequeños que en los grandes (DEM. 57.57), así como de posibles situaciones en las que se alega por parte de los *xenoi* parentesco ficticio o falso (DEM. 58.51). En la entrada del léxico de Harpocración³³ se indica específicamente que estos recuentos iban dirigidos contra *xenoi* fraudulentamente inscritos:

Se dice particularmente sobre los escrutinios en los demos que se llevan a cabo de cada uno de los hombres que son (o parecen ser) miembros del demo, si uno es realmente ciudadano y miembro del demo o ha sido inscrito ilegalmente, siendo extranjero: Esquines, *Contra Timarco*. Un completo relato del recuento y de cómo ocurrió cuando Arquias era arconte (346/), se encuentra en Androción en su *Atthis* y en Filócoro en el libro 6 de su *Attis*.

³¹ Documentado en el *Contra Timarco* de ESQUINES (77 y 114-115); en FILÓCORO *FGrHist* 328 F 52 y ANDROCIÓN *FGrHist* 324 F 25. FANTASIA-CARUSI (2004) que incluye otras fuentes; KAPPARIS (2005: 93-94); Poddighe (2006: 18); LAPE (2010: 203 ss); KEARS (2013: 186 ss). Las víctimas fueron numerosas: FANTASIA-CARUSI (2004: 191); LAPE (2010: 204). Decreto de Hiperides: HYPERID. Fr. 29 Jensen; cf. Poddighe (2006: esp. 15 ss). Probablemente esta revisión sistemática se debió a que se quería reducir al máximo el número de beneficiarios a expensas del Estado; otra motivación en KAPPARIS (2005: 94-95, mejora económica y deseos de no compartir esos beneficios con los extranjeros) y en LAPE (2010: 213-214, tratar de que no se diluyese la frontera o la distancia entre ciudadanos y no ciudadanos). Sobre este tema, véase el discurso *Contra Eubúlides* de Demóstenes, o el *En defensa de Eufileto* de Iseo. KAPPARIS (2005: 83-86).

³² AESCHIN. *In Tim.* 114-115. Soborno en el caso de Agasicles, un antiguo esclavo que fue acusado por intentar sobornar a los hombres del demo de Halimunte para inscribirlo como ciudadano: HYP. 4.2; HARP. s.v. *Agasicles*, DIND. Fr. 7; LAPE (2010: 189). Para Agasicles ver: DION. HAL. *Dinarco* 10. Para la fraudulenta integración de esclavos que tampoco debía de ser infrecuente: ver nota 44. Ver para *graphe xenias*: notas 45, 46, 50. Inscripción de extranjeros en s.IV: LAPE (2010: 147 y 214-215). Ver AESCHIN. 2.177.

³³ HARP. s.v. διαψηφισις (Trad. propia). Para este procedimiento: Poddighe (2006: 16, con n. 52).

También el escolio a Aristófanes que recoge el texto de Filócoro referido al escrutinio a propósito del reparto de Psamético en el 445 menciona a *xenoi* no a *nothoi*: 4.760 acusados de extranjería³⁴.

Es posible que, además de inscripciones fraudulentas en los demos con anterioridad al episodio de Psamético, también hubiera registros similares en las fratrías, y, en ocasiones, matrimonios con mujeres atenienses (de baja condición social), lo que llevaría a que extranjeros y sus hijos pudieran llegar a hacerse pasar por atenienses.

La posibilidad de la integración de *xenoi* como ciudadanos ya la puso de manifiesto Patterson en su obra de 1981, pero ha sido, en general, desde entonces, poco explorada³⁵. Esta autora señalaba cómo muchos extranjeros se enrolarían como ciudadanos en un contexto de contacto estrecho en distintos ámbitos como, sobre todo, en las campañas militares. De hecho, Patterson sugiere que una parte muy importante del notable crecimiento de la población en esos años fue debido al enrolamiento de extranjeros (*xenoi*, *metroxenoi* o *patroxenoi*) en los demos y en las fratrías en las décadas posteriores a la batalla de Salamina hasta los años 460s y 450s. De hecho, este pudo ser uno de los motivos, por el rápido crecimiento de la población y del *demos* urbano, de la ley de extranjería. Estos *xenoi* se integrarían, sobre todo, supuestamente, en los demos urbanos donde vivirían la mayoría de los extranjeros (PATTERSON, 1981: 104). Bertrand ha puesto de manifiesto cómo en Atenas clásica no sería fácil distinguir correctamente a los extranjeros o incluso a los esclavos de los ciudadanos como defiende también Vlassopoulos³⁶.

Esta inscripción fraudulenta en demos y fratrías de extranjeros³⁷ puede encontrar un eco en una interesante noticia sobre un decreto recogido por Crátero

³⁴ Ver *supra* nota 4. DILLER (1937: 93, n. 41).

³⁵ PATTERSON (1981: 103-104). Idea interesante poco explorada: AKRIGG (2011: 58).

³⁶ BERTRAND (2007); VLASSOPOULOS (2007: 34-35); DEENE (2011: 166-167). El Viejo Oligarca (*Ath. Pol.* 1.10.1 y 2.20.2) se lamenta de no poder distinguir por sus vestidos a los esclavos de los ciudadanos. D. PAIARO y M. REQUENA (2015) identifican esta afirmación como un elemento del discurso oligárquico. Ver en una línea similar al texto del Viejo Oligarca: PL. *Resp.* 558a; 562e, 563b-c. ISOC, *Antid.* 172.

³⁷ Sin descartar esclavos o extranjeros de origen servil de lo que puede hacerse un eco el dicho ateniense “hoy esclavo, mañana un miembro del demo de Sunio” de Anaxándrides en *Anaxises*

en su libro “*Decretos*” que Ogden cree que es anterior a la ley de Pericles, aunque otros autores sostienen que es coetáneo o poco posterior a la ley del 451 y consecuencia de ella³⁸. El decreto se refiere a la inscripción fraudulenta en las fraternías –lo que es significativo del papel que tenían éstas todavía en ese periodo para el reconocimiento de la ciudadanía- y reza así:

Si alguno, habiendo nacido de dos padres extranjeros, es miembro de una fraternía, cualquiera que lo desee (*ho boulomenos*) de los ciudadanos atenienses que tienen el derecho de iniciar un proceso judicial (*dike*) puede iniciar un proceso contra él y recibir una audiencia ante los *nautodikai* el primer mes³⁹.

Sea o no anterior a la ley de Pericles o directamente consecuencia de ella parece indicar que había habido inscripciones en las fraternías⁴⁰ de hijos de dos padres

(segundo cuarto del s.IV): fr. 4 (Ath. 6.263B): “muchos ahora no son libres, mañana son sunienses y pasado mañana los tienes participando en la asamblea del demo” (Trad. J. Sanchís Llopis *et al.*); TAYLOR (2011: 134). Chistes sobre la facilidad con la que se inscriben los extranjeros en el demo de Potamos: HARP. s.v. *Potamos*; TAYLOR (2011: 134); KEARS (2013: 184). También la naturalización de plateos llevaría a intentos de inscripción fraudulentos como se ve en el *Contra Pancleón* de Lisias: LYS. 23.2; KAPPARIS (2005: 101-104); BERTRAND (2007: 202-203); VLASSOPOULOS (2007: 34); KEARS (2013: 168 ss). Para la inscripción, denominación y reconocimiento de ciudadanos ver FARAGUNA (2014).

³⁸ OGDEN (1996: 49 ss). Cree, sin embargo, que es reflejo de ley periclea o consecuencia de esta: PATTERSON (1981: 108-109); FANTASIA-CARUSI (2004: 194, n. 37). Patterson (1981: 110) señala que la mención solo de fraternías podría indicar que ser miembro de una fraternía era en esa época todavía lo más característico y esencial de la ciudadanía. Cree que la alusión a dos padres extranjeros no indica que no tenga relación con la ley de Pericles sino que se trata de un tipo de *graphe xenias*, en la que se acusaba de ser enteramente extranjero; esta autora cree que los casos de los mediohermanos o *nothoi* irían al polemenco o a los tesmómetas no a los *nautodikai* (PATTERSON, 1981: 110-111). KAPPARIS (2005: 79, con bibliografía anterior), sin embargo, cree que la *graphe xenias* no se llevaba en ningún caso delante de los *nautodikai* -que sólo se ocuparían de juicios privados (*dikai*)- y que se llevaban delante de los tesmómetas, como indica Aristóteles (*Ath. Pol.* 59.3). Sin embargo el texto de Crátero (ver nota siguiente) lleva a pensar que ante los *nautodikai* se llevaban *graphai* al mencionar el texto la expresión “*ho boulomenos*”; aunque a continuación se menciona “el que quiera de aquellos ciudadanos que tienen el derecho de iniciar una *dike*”, este término (*dike*) puede entenderse en un sentido genérico (de demanda judicial) y, por tanto, no en este caso, como demanda judicial “privada” como postula, por otra parte, el mismo Kapparis (2005: 107) para las referencias en este sentido a la *graphe apostasiou* (ver nota 34). El problema de ante quién se lleva la *graphe xenias* y si hubo algún cambio del s.V al s.IV permanece abierta.

³⁹ CRÁTERO *FGrHist* 342 F4a = HARP. s.v. *nautodikai* (trad. propia). Para *nautodikai*: HARP. PHOT. SUDA. s.v. *nautodikai*; POLL. 8.126; KAPPARIS (2005: 79, con bibliografía anterior).

⁴⁰ En el conocido decreto de la fraternía de los *Demotionidai* de inicios del s.IV (396/5: *IG* II² 1237) se estipulan provisiones de voto por parte de los frátores para determinar si alguno está siendo fraudulenta y inscrita, lo que indica que podía pasar (quizás después de 403: solo ciudadanos de padre y madre); como se pone de manifiesto en esta inscripción una de las vías de integración pudo ser el insertarse en un *thiasos* integrado en la fraternía pero, en este caso, el decreto estipula que este voto de integración del *thiasos* tenía que ser verificado por los frátores. Parece que el registro

extranjeros (y no sólo de hijos de padre extranjero y madre ateniense y de madre extranjera y padre ateniense). En el caso de ser anterior a la ley de Pericles este decreto podría ser un primer intento de paliar este crecimiento exponencial de la población, debido, en parte, a la inscripción fraudulenta de muchos *xenoi*. En el caso de ser consecuencia de esta ley, regularía el procedimiento para expulsar a los *xenoi* fraudulentamente inscritos con la denuncia ante los *nautodikai*⁴¹. Algunos autores lo han relacionado, incluso, con el momento del reparto de Psamético, ocasión que serviría de estímulo para muchos de estos juicios⁴². El procedimiento habitual para procesar a estos extranjeros fraudulentamente inscritos o que se hacían pasar por atenienses era la *graphe xenias* que no parece infrecuente en el s.IV⁴³ y que también pudo estar muy presente en la centuria anterior como mostrarían la comedia perdida de Aristófanes (*Horai*, las Estaciones) donde se parodia la ley de extranjería utilizándola para procesar a los dioses extranjeros⁴⁴. Existe una tradición de que el mismo Aristófanes fue procesado por extranjería⁴⁵ por Cleón, aunque no parece que tenga mucho fundamento (BUIS, 2019: 86-91). También a otros personajes de la época como Hipérbolo o Cleofón, los demagogos, se les atribuye orígenes serviles o extranjeros⁴⁶. En el s.IV Isócrates en el discurso *Sobre la Paz*,

en un *genos* permitía la admisión inmediata en la fraternidad: en FILÓCORO, *FGrHist* F35a: “los fratores deben aceptar los orgeones y *homogalaktai* que llamamos *gennetai*”. Para el procedimiento de inscripción en los *gene* y en las fraternidad de los recién nacidos: Isae. 7.16

⁴¹ Referencia a la denuncia de extranjeros ante los *nautodikai* al inicio de guerra arquidámica: Cratino, Edmonds, fr. 233 (en sch. AR. *Aves* 766). ARISTÓFANES, *Daitaleis* (427 a.C.), fr. 225: “estoy deseando navegar hacia los *nautodikai* (para probar que eres) un *xenos* en un instante” (en HARP. s.v. *nautodikai*). DILLER (1937: 93); PATTERSON (1981:110). BUIS (2009: 95, con n. 65).

⁴² PATTERSON (1981), 112 que cita E. CAVAINAC, *Études sur l'histoire financière d'Athènes au Ve siècle*. Paris. 1908, p. LXVII (*non vidi*).

⁴³ DEM. 24.131 y escolio; DEM. *Ep.* 3.29; Is. 3.37; HYP. F 20 Jensen (HARP. s.v. *doroxenia*). Para procedimientos judiciales para perseguir a los extranjeros fraudulentamente inscritos o que se hacían pasar por atenienses: TODD (1993: 133-134); KAPPARIS (2005: 75 ss); LAPE (2010: 189-191). Los expulsados quedaban en estatuto de meteco, pero si reclamaban en juicio y lo perdían se convertían en esclavos: TODD (1993: 134). Para naturalización de extranjero y para revocación del decreto de concesión de ciudadanía para los naturalizados atenienses a través de *graphe paranomon*: KAPPARIS (2005: 74); DEENE (2011).

⁴⁴ CICERÓN, *De leg.* 2.37; DILLER (1937: 93-94); LAPE (2010: 190). En la ciudad de las aves (AR. *Av.* 762-763) se integra a los extranjeros. Ver más adelante en el texto.

⁴⁵ SCH. AR. *Ach.* 378. KAPPARIS (2005: 76).

⁴⁶ Para Hipérbolo: AND. F 3.2 Maidment (el padre, esclavo marcado que trabaja en mina pública y él, extranjero y bárbaro, hace lámparas para ganarse la vida). Cleofón: AESCHIN. 2.76 (Cleofón, el

habla de la inscripción de extranjeros en fechas pretéritas refiriéndose al Imperio ateniense y a la Guerra del Peloponeso:

Se olvidaron de que llenaban las sepulturas oficiales con ciudadanos y, en cambio, las fraternías y los registros estatales con gente que en nada convenía a la ciudad. Cualquiera se daría cuenta por esto del enorme número de muertos⁴⁷.

También Esquines puede referirse a la integración de gentes indeseables, “no libres”, en Atenas entre las guerras médicas y la guerra del Peloponeso⁴⁸.

Los *xenoi* integrados fraudulentamente y excluidos en el 445 serían en su mayoría aliados de las clases bajas que trabajarían, como muchos metecos, en las construcciones, en el puerto del Pireo, en el ágora, etc⁴⁹. Sin embargo, quizás el espacio que más se presta a que se mimetizaran con los atenienses de las clases bajas era el servicio en las naves como remeros. Aunque durante la pentecontecia parece que una proporción posiblemente muy elevada de los tripulantes y remeros eran atenienses (VALDÉS, 2020), en las grandes campañas como la de Eurimedonte, en los años 60, en Egipto o en Chipre, en los años 50⁵⁰, una parte no desdeñable de los tripulantes serían sin duda metecos y aliados extranjeros⁵¹, como parece dar a entender Tucídides (1.143.2) para la situación justo anterior a la guerra del Peloponeso. También Isócrates, mucho después, señala, sin concretar un periodo, pero refiriéndose al siglo V: “en aquella época -posiblemente la guerra del

fabricante de liras, a quien muchos recordaban como un esclavo encadenado que se había inscrito deshonorosa y fraudulentamente como ciudadano y había corrompido a la gente mediante la distribución de dinero). También acusado de origen servil Nicómaco, el compilador de leyes, un poco más adelante en 399: LYS. 30.2 y 30.27. Ver VLASSOPOULOS (2007: 35); KAMEN (2009: 47 ss) (como invectiva característica de la comedia y en la retórica de los tribunales).

⁴⁷ ISOC. 8.88 (Trad. J.M. Guzmán Hermida). LAPE (2010: 148).

⁴⁸ AESCHIN. 2.173: Παρεμπεσόντων δ' εἰς τὴν πολιτείαν ἡμῶν οὐκ ἔλευθέρων ἀνθρώπων καὶ τοῖς τρόποις οὐ μετρίων. KAMEN (2009), 55.

⁴⁹ Para las distintas clases de *demos* y este como muy populoso (ARIST. *Pol.* 1291b17-27) con dificultades para distinguir dentro de esta muchedumbre al esclavo y extranjero del ateniense: VLASSOPOULOS (2007: 48-51).

⁵⁰ En estas operaciones, en cualquier caso, parece que no se superaron las 200 naves comandadas por Atenas: MEIGGS (1972: 76-77, 107-108, 124-127).

⁵¹ Para tripulantes metecos en las naves: THUC. 1.143.1; 3.16.1; PS-XEN. *Ath. Pol.* 1.12. Metecos y extranjeros en las naves: GRAHAM (1992: 269); GABRIELSEN (2002: 208 ss, con nn. 28 y 29); PRITCHARD (2019: 84-85, 99-101).

Peloponeso- embarcaban como marineros a los extranjeros y a los esclavos” (ISOC. 8.48). Existen otras noticias sobre esclavos en la flota, aunque en este caso no hay ninguna que se refiera al periodo anterior a la expedición a Sicilia⁵². En los *Acarnienses* Aristófanes presenta la queja de los mejores de los remeros atenienses que harían de *thranitai* en relación con el sueldo que se da a tracios que llegan para combatir en las naves (dos dracmas)⁵³. El “oficio” de remero era muy exigente. Pericles en Tucídides dice que ser remero no deja tiempo para nada más. Según Pritchard muchos serían profesionales que vivirían en el Pireo (THUC. 1.142.9; PRITCHARD, 2019: 45-46). Entre ellos habría extranjeros que quizás con el tiempo se mimetizaron con los atenienses, tal vez tomando esposa o concubina en Atenas, y procurando inscribirse fraudulentamente en demos y/o fratrías. El decreto de Crátero, que puede corresponder a ese periodo, así lo indica (padre extranjero, no solo madre), y la ley de Pericles pudo tener como objetivo desembarazarse de una amplia población de clases bajas, extranjeros (o incluso algún esclavo) que hubiera podido hacerse pasar por ateniense, sin descartar, tampoco, un efecto disuasorio ante el posible asentamiento en Atenas de hijos de clerucos o colonos de madre extranjera⁵⁴. La posibilidad de terminar pasando por ateniense debía de ser relativamente frecuente, como queda patente, para el s.IV, no sólo en el discurso del *Contra Eubúlides*, sino en otros como el *Contra Neera*⁵⁵. En el s.V las

⁵² Esclavos: THUC.7.13.2; PS-XEN, *Ath. Pol.* 1.11.10; IG I³ 1032. Para esclavos en la flota: HUNT (1998: 83-101).

⁵³ AR. *Ach.* 162-163. Los *thranitai* son los que ocupan el banco superior de las tres hileras de remos y manejan el remo más largo haciendo el esfuerzo mayor. Suele haber 62 *thranitai* (en el nivel superior de los remos), 54 *zygioi* (en el nivel medio), y 54 *thalamioi* (en el nivel más bajo): GABRIELSEN (1994: 106); con variaciones en las cifras y postulando dos niveles: JORDAN (2000: 85 ss) (*thranitai* arriba y abajo los *thalamioi*).

⁵⁴ Ver Carawan en nota 31. La unión con mujeres locales parece un hecho al menos para los clerucos de Eubea pues en este lugar se concedió la *epigamia* a los eubeos: LYS. 14.3; LAPE (2010: 201, n.51).

⁵⁵ LAPE (2010: 191, 220 ss). En este caso parece que el procedimiento judicial no sería una *graphe xenias* (ver notas 45, 46, 50) sino la aplicación de una ley que pretendía frenar la integración de inmigración por medio del matrimonio con un ciudadano: FANTASIA-CARUSI (2004: 198-199); KAPPARIS (2005: 78) (ley de 380's). Para la relativa frecuencia con la que los extranjeros se harían pasar por atenienses: BERTRAND (2007). Para un análisis del discurso de Demóstenes *Contra Eubúlides* desde la perspectiva del contraste entre ser ateniense y meteco, ver recientemente KASIMIS (2018: 145 ss).

referencias de Aristófanes pueden hacer pensar que también era corriente en esa época el hacerse pasar por ateniense.

Muchos de estos aliados extranjeros, sobre todo los que hacían de remeros o trabajaban en oficios como asalariados⁵⁶, serían de baja extracción social en sus ciudades de origen, y podían contemplar la integración en la ciudadanía atenienses como un objetivo deseable.

Los aliados de Atenas son tratados durante el Imperio del s.V como subordinados, y en ocasiones, después de una rebelión, resultan esclavizados o sometidos a situaciones de dependencia que se habían cerrado para el *demos* de Atenas teóricamente desde Solón, como la situación de los hectémoros o la *theteia* (ZELNICK-ABRAMOVITZ, 2004). En muchos casos son privados de justicia y tienen que ir a Atenas a ser juzgados. Allí son vistos como inferiores y presentados, en la comedia, como ha destacado E. Buis (2015), como afeminados. El *demos* ejerce como tirano y como *kyrios* de cara a los *xenoi* aliados. Esto no significa que no haya voces disidentes en Atenas, como la que se descubre en *Lisístrata* de Aristófanes, en un discurso puesto, sin embargo, significativamente en boca de mujeres ciudadanas. Este *logos* puede ser, incluso, un reflejo de las aspiraciones de los mismos individuos marginados en la sociedad ateniense del momento: *atimoi*, aliados, metecos, que se acercan, en el imaginario, a lo femenino:

LISÍSTRATA: Igual que el hilo, cuando se nos ha enredado, lo cogemos así (Muestra con gestos lo que está diciendo), y con los husos por un lado y por otro, lo traemos a su sitio, así también desenmarañaremos esta guerra, si es que nos dejan hacer, poniendo las cosas en su sitio por medio de embajadas a un lado y a otro.

COMISARIO. ¿Así que con lanas, hilos y husos, os creéis que vais a poner fin a unos asuntos tan terribles? ¡Qué necias!

LISÍSTRATA. Sí, y también vosotros, si tuvieras una pizca de sentido común, según nuestras lanas gobernaríais todo.

COMISARIO. ¿Cómo? A ver.

LISÍSTRATA. Primero, a la ciudad como al vellón de lana, después de haberle quitado la mugre lavándola en un baño, habría que ponerla sobre un lecho, apalearla para que eche a los sinvergüenzas y sacarle los abrojos; y a esos que se reúnen y se aglomeran junto a los cargos públicos, separarlos con el cardado y arrancarles... las cabezas. Después habría que esponjar la buena voluntad

⁵⁶ Para estos ver la reciente tesis doctoral de FERNÁNDEZ PRIETO (2020).

común y echarla en un cestito, mezclando a todos, a los metecos, a los extranjeros que sean amigos nuestros, y a los que tengan deudas con el Estado: también a esos mezclarlos ahí. ¡Por Zeus!, y las ciudades, todas las que son colonias de esta tierra, habría que tener una idea clara de que para nosotros son como los copos de lana que están cada uno por su lado; luego se cogen estos copos que forman cada una de ellas, se reúnen y se juntan en uno solo, y después se hace una gran bola y, con ella, se teje un vestido para la gente (*demos*)⁵⁷.

En las *Aves* (762-765) de Aristófanes se alude también a la integración en la ciudad de los pájaros de fugitivos, extranjeros, esclavos y *atimoi*.

Parece que existe una corriente que puede aspirar a integrar a aliados, *atimoi*, metecos, e incluso, en determinados momentos y contextos, a esclavos, tema presente y discutido en la ciudad. En momentos de crisis en la guerra, con un declive poblacional importante que comprometía las campañas atenienses, Atenas pudo conceder la ciudadanía (disminuida, como la de los plateos) a los esclavos en las Arginusas, quizás por la necesidad de remeros experimentados y, sobre todo, para evitar las fugas y asegurarse su lealtad⁵⁸. Poco después en el 405, tras Egospótamo, se propone, con el decreto de Patroclides, integrar a los *atimoi* en la ciudadanía⁵⁹; en ese mismo año se concede la ciudadanía a los samios (XEN. *Hell.* 2.2.6; *IG II² 1*) como se había hecho con los plateos en 427⁶⁰. En esas fechas Atenas no contaba con más de 25.000 ciudadanos según los cálculos de Hansen (1988: 22-23, 26, 28), y posiblemente bastantes menos, en una situación muy comprometida

⁵⁷ AR. *Lys.* 567-586 (Trad. L. A. López Férez). Lo que Lisístrata propone es rehabilitar en sus derechos a los deudores *atimoi* y hacer extensiva la ciudadanía a metecos y extranjeros, así como a los aliados de la liga: SOMMERSTEIN (1990: 183-184). KONSTAN (1995: 56-57) lo considera una Utopía, aunque se presenta como defendida por las mujeres. Propuesta panhelénica: VETTER (2005: 63-77). Aristófanes (*Pax* 295-7) menciona también a “labradores, comerciantes, carpinteros, obreros, *metecos, extranjeros e isleños*” (cursivas mías) llamándolos con la expresión que usaba el heraldo de Atenas para convocar la asamblea (Plut. *Thes.* 25.1: ‘δεῦρ’ ἵτε πάντες λεῶ’), con el objeto de “sacar de su encierro a la paz”.

⁵⁸ La situación de excepción se descubre también en el embarco de muchos *hippeis*: XEN. *Hell.* 1.6.24. Ver también: AR. *Ra.* 693-694. Esclavos naturalizados con los mismos derechos que los plateos: HELÁNICO *FGrHist* 4 F 25 = sch. AR. *Ra.* 694; ver HUNT (1998: 87-95); HUNT (2001). También metecos y extranjeros: DIOD. 13.97.1; JUSTIN 5.6.5-6. Ver KEARS (2013: 172 ss).

⁵⁹ AR. *Ra.* 692-694; HANSEN (1976: 55-90); PODDIGHE (2006: 8).

⁶⁰ DEM. 59.104; KEARS (2013: 166 ss). Para concesiones de ciudadanía excepcional a finales del s.V: HUNT (2001: 367). Ver también KAMEN (2009: 53-54), no exento de crítica.

de empobrecimiento y de desgaste por la guerra continuada. Después de la tiranía de los 30, ya finalizada la guerra con Esparta, Trasibulo⁶¹ propone integrar en la ciudadanía, en la recién restaurada democracia, a los esclavos y metecos que habían luchado con ellos contra los tiranos, propuesta que no salió adelante cerrando un proceso que podía haber sido similar al de Clístenes a finales del s.VI cuando incluye en la ciudadanía a *xenoi* y “esclavos-metecos” entre los que se encuentran tanto extranjeros, como, en esos momentos, *thetes* privados de ciudadanía cercanos a los esclavos al no tener la protección ciudadana, ser pobres y de clases bajas⁶². Andócides (1.149) habla en 399 de la naturalización de extranjeros como un medio para compensar la falta de hombres. Sin embargo, no fue esta la vía que se tomó en esos momentos de finales del s.V, sino que se reeditó, con un decreto, la ley de ciudadanía en el 403, posiblemente porque durante la guerra había quedado inoperativa o revocada por la escasez de varones. En el decreto de Nicomenes (enmienda a la ley de Aristofonte del 403) se establece que “nadie, después del arcontado de Eucleides (403), debería tener una participación en la *polis*, a menos que pudiera demostrar que sus dos padres eran *astoi*, pero que *aquellos antes de Eucleides deberían quedar sin examinar (ἀνεξετάστως ἀφεῖσθαι)*”⁶³. Esto parece indicar que *de facto* quedaban integrados en la ciudadanía muchos *nothoi* en un sentido amplio, incluyendo probablemente a muchos hijos de madre ateniense y padre extranjero o meteco, nacidos durante la guerra en condiciones irregulares, en momentos en los que se daba, especialmente después de Sicilia, una importante escasez de ciudadanos varones⁶⁴.

⁶¹ ARIST. *Ath.* 40.1; AESCHIN. 3.195. Rechazado por Arquinos (en *graphe paranomon* porque parece que no había pasado por la *Boule*); PLU. *X. Orat.* 835-836; RHODES (1981: 474-477). PATTERSON (1981: 146). Decreto de integración de metecos que ayudaron en la caída de la Tiranía de los 30, más moderado (solo entre 53 y 100) en el 401: *IG II²* 10; ver KEARS (2013: 163-166, con bibliografía y discusión).

⁶² Ver nota 30. La percepción tanto en Aristófanes, que pudo reflejar la ideología del *demos*, como en el Viejo Oligarca, es que el *demos* de clases bajas cuando no esclaviza es esclavizado. Ver REQUENA (2012).

⁶³ Ver nota 2. Cursivas mías.

⁶⁴ Parece que durante la guerra se permitió estar casado con una mujer y tener hijos con otra: OGDEN (1996: 75-76); KEARS (2013: 159-160).

Sin embargo, a mediados del s.V, en momentos álgidos del imperialismo, la democracia ateniense, extremadamente populosa por la prosperidad y posiblemente por la integración paulatina de muchos fraudulentamente inscritos, cierra la ciudadanía con la ley de Pericles.

Esta hipótesis no es incompatible con otras interpretaciones de la ley de ciudadanía que apuntan al linaje y a la autoctonía como fuentes de ciudadanía en relación con la apertura de los sacerdocios⁶⁵. Precisamente entre los reproches de Esquines a Demóstenes en el s.IV en relación con este tema está el de no ser *epichorios*, nativo o autóctono, acusándolo de ser extranjero y, como consecuencia, (potencialmente) esclavo⁶⁶.

Una de las primeras consecuencias de la ley de Pericles fue la masiva expulsión en el 445 de muchos *xenoi* y/o *nothoi*, en su mayoría, cabe suponer, *thetes* de las clases bajas, sin tierra o con poca tierra (que se habían acercado a percibir el grano), cuyo destino es la esclavitud⁶⁷. En esos años se propicia, como hemos visto, una construcción identitaria similar en el imaginario social ateniense (aunque no fuera real) de los que quedan al margen o en los límites de la ciudadanía: los aliados extranjeros, metecos, *atimoi* y esclavos, subordinados al poder y a la *arche* del ciudadano en Atenas. Sin embargo, en muchos casos, no se puede prescindir de ellos, especialmente en los años de la Guerra del Peloponeso en el servicio naval (VALDÉS, 2020), dado el importante y peligroso descenso poblacional de esos momentos.

⁶⁵ Ampliación de la *eugeneia* a todos desde la ley de Pericles de ciudadanía y apertura por tanto de los sacerdocios por sorteo entre todos: BLOK (2009); LAMBERT (2010, esp. 148).

⁶⁶ AESCHIN. 2. 22 (ἐπιχώριος ἢ ἐγγενής) 78-79, 180, 183. Invectivas también de Demóstenes a Esquines en el discurso *Sobre la embajada fraudulenta*; ver KAMEN (2009: 43-47). BERTRAND (2007: 207).

⁶⁷ No sabemos si directamente fueron condenados a la esclavitud. En el s.IV (346), al ser expulsados quedaban en el estatuto de meteco y sólo si reclamaban y perdían el juicio, se convertían en esclavos: KAPPARIS (2005: 95-96); PÖDDIGHE (2006: 5 ss); LAPE (2010: 186-239). Parece que en el 445 directamente caían en la esclavitud, aunque no puede asegurarse.

BIBLIOGRAFÍA:

- AKRIGG, B. (2011). Demography and classical Athens. En: Holleran, C. - Pudsey, H (Eds.). *Demography and the Graeco-Roman World: New Insights and Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 37-59.
- BERTRAND, J.-M. (2007). À propos de l'identification des personnes dans la cité athénienne classique. En: Couvenhes, J.-C. - Milanezi, S. (Eds.). *Individus, Groupes et Politique à Athènes de Solon à Mithridate*. Tours: Presse universitaires François Rabelais, 201-214.
- BLOK, J. (2009). Pericles' citizenship law: a new perspective. *Historia*, 58, 141-70.
- BOUFFIER, S. (2012). Diodore de Sicile témoin du Ve siècle av.J.-C.: un âge d'or pour la Sicile? *Dialogues d'Histoire Ancienne*. Suppl. 6, 71-112.
- BUIS, E. (2009). Fragmentos de un discurso jurídico: la descontextualización del léxico judicial y su eficacia cómica en Comensales de Aristófanes. *Emerita*, 77(1), 79-108.
- BUIS, E. (2015). The Comic Oars of Athenian Jurisdiction: Autodikia and the Manliness of Maritime Imperialism in Cloudcuckooville. *Historika*, 5, 459-478.
- BUIS, E. (2019). *El juego de la ley. La poética cómica del derecho en las obras tempranas de Aristófanes (427-414 414 a.C.)*. Madrid: Dykinson.
- BURFORD, A. (1977/78). The Family Farm in Ancient Greece. *Classical Journal*, 73, 162-175.
- BURFORD, A. (1993). *Land and Labor in the Greek World*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- CARAWAN, E. (2008). Pericles the Younger and the Citizenship Law. *Classical Journal*, 103(4), 383-406.
- DEENE, M. (2011). Naturalized Citizens and Social Mobility in Classical Athens: The Case of Apollodorus. *Greece and Rome*, 58(2), 159-175.
- DILLER, A. (1937). *Race mixture among the Greeks before Alexander*. Urbana: University of Illinois.
- DOGANIS, C.K. (2001). La sycophantie dans la démocratie athénienne d'après les comédies d'Aristophane. *Journal des savants*, 2, 225-248
- FANTASIA, U. (1998). Distribuzioni di grano e archivi della polis: il caso di Samo. En Moatti, C. (Ed.). *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*. Roma: École Française de Rome, 205-228.
- FANTASIA, U. - CARUSI, C. (2004). Revisioni e controlli delle liste dei cittadini: La diapsephisis ateniese del 346/5 a.C. En: Cataldi, S. (Ed.). *Poleis e politeiai : esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali*. Alexandria: Edizioni dell'Orso, 187-216.
- FERNÁNDEZ PRIETO, A. (2019). *Realidades e imágenes de la pobreza en la Atenas clásica: una visión global del fenómeno en la época de la democracia*. Tesis doctoral: Universidad Complutense de Madrid.
- FARAGUNA, M. (2014). Citizens, Non-Citizens, and Slaves: Identification Methods in Classical Greece. En: Depauw, M. - Coussement, S. (Eds.). *Identifiers and Identification Methods in the Ancient World*. Legal Documents in Ancient Societies III. Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters, 165-183.
- FIGUEIRA, T.J. (2008). Colonisation in the Classical Period. En: Tsetschladze, G.R. (Ed.). *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*. vol. II, *Mnemosyne*, Supplementa 193. Leiden & Boston: Brill, 427-523.
- FINLEY, M. I. (1981). *Economy and Society of Ancient Greece*. London: Chatto & Windus.

- FORNARA, C.W. - SAMONS, L.J. II. (1991). *Athens from Cleisthenes to Pericles*. Berkeley: University of California Press.
- GABRIELSEN, V. (1994). *Financing the Athenian Fleet: Public Taxation and Social Relations*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- GABRIELSEN, V. (2002). Socio-economic Classes and Ancient Greek Warfare. En: Ascani, K. – Gabrielsen, V. et al. (Eds.). *Ancient History Matters. Studies Presented to Jens Erik Skydsgaard on his Seventieth Birthday*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 203-220.
- GALLEGO, J. (2005). *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la polis griega y la infantería hoplita*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- GALLEGO, J. (2016). *El campesinado y la distribución de la tierra en la Atenas del s.IV a.C.* Gerión, 34, 43-75.
- GARNSEY, P. (1988). *Famine and food supply in the Graeco-Roman world. Responses to risk and crisis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOMME, A.W. (1933). *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.* Oxford: Blackwell.
- GRAHAM, A.J. (1992). Thucydides 7.13.2 and the Crews of Athenian Tri-remes. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 122, 257-70.
- HANSEN, M.H. (1976). *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against kakourgoi, Atimoi and Pheugontes. A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century BC*. Odense: Odense University Press.
- HANSEN, M.H. (1985). *Demography and democracy: The number of Athenian citizens in the fourth century B.C.* Systime: Herning.
- HANSEN, M.H. (1988). *Three Studies in Athenian Demography*. Copenhagen: Munksgaard, Copenhagen.
- HANSEN, M.H. (1991). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Oxford: Blackwell.
- HUNT, P. (1998). *Slaves, Warfare, and Ideology in the Greek Historians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUNT, P. (2001). The Slaves and the Generals of Arginusae. *American Journal of Philology*, 122, 359-380.
- JACOBY, F. (1954). *Die Fragmente der Griechischen Historiker (FGrHist)*, b suppl., Nos 323a-334, Leiden: Brill. vol. I.
- JONES, A.H.M. (1957). *Athenian Democracy*. Oxford: Basil Blackwell.
- JORDAN, B. (2000). The Crews of Athenian Triremes. *L'Antiquité Classique*, 69, 81-101.
- KALLET, L. (2003). Demos Tyrannos: Wealth, Power, and Economic Patronage. En: Morgan, K. (Ed.). *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*. Austin, Texas: University of Texas Press, 117-153.
- KAMEN, D. (2009). Servile Invective in Classical Athens. *Scripta classica israelica*, 28, 43-56.
- KAMEN, D. (2013). *Status in Classical Athens*. Oxford: Princeton University Press.
- KAPPARIS, K. (2005). Immigration and citizenship procedures in Athenian law. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* (third series), 42, 71-113.
- KASIMIS, D. (2018). *The Perpetual Immigrant and the Limits of Athenian Democracy. Classics After Antiquity*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- KEARS, M.J. (2013). *Metics and Identity in Democratic Athens*. Ph.D. University of Birmingham.

- KONSTAN, D. (1995). *Greek Comedy and Ideology*. Oxford: Oxford University Press.
- LAMBERT, S.D. (2010). A Polis and its Priests: Athenian Priesthoods before and after Pericles' Citizenship Law, *Historia*, 59, 143-175.
- LAPE, S. (2010). *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACDOWELL, D.M. (1978). *The Law in Classical Athens*. London: Thames and Hudson.
- MACTOUX, M.-M. (1980). *Douleia. Esclavage et pratiques discursives dans l'Athènes classique*. Paris: Les Belles Lettres
- MAEHLE, I.B. (2018). The Economy of Gratitude in Democratic Athens. *Hesperia*, 87(1), 55-90.
- MEIGGS, R. (1972). *The Athenian Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- MORRIS, I. (2005). *The Athenian Empire (478-404)*. Princeton: Stanford Working Papers in Classics. <https://ssrn.com/abstract=1426850>
- MORRIS, I. (2009). The Greater Athenian State. En: Morris, I. – Scheidel, W. (Eds.). *The Dynamics of Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 99-177.
- NENCI, G. (1964). Una ignorata revisione delle liste dei cittadini ateniesi nel 424/3 a.C. *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 92, 173-180.
- OGDEN, D. (1996). *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*. Oxford: Oxford Classical Monographs.
- OSBORNE, R. (1990). Vexatious litigation in classical Athens: Sykophancy and the sykophant. En: Cartledge, P - Millet, P. - Todd, S. (Eds.). *Nomos: Essays in Athenian law, politics, and society*. Cambridge: Cambridge University Press, 83-102.
- OSBORNE, R. (2010). *Athens and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAIARO, D. - REQUENA, M. (2015). «Muchas veces pegarías a un ateniense creyendo que era un esclavo»... -Ps.-X. Ath. 1.10-. Espacios democráticos y relaciones de dependencia en la Atenas Clásica. En: Sastre, I. - Valdés, M. – Beltrán, A. (Eds.). *Los espacios de la esclavitud y la dependencia en la Antigüedad*. Besançon: PUF, 153-170.
- PATTERSON, C. (1981). *Pericles' Citizenship Law of 451-50 B.C.* New York: Arno Press.
- PATTERSON, C. (2005). Athenian citizenship law. En: Gagarin M. – Cohen, D. (Eds.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 267-289.
- PLÁCIDO, D. (1985). Esclavos metecos. En: Marín Díaz, N. (Ed.). *Homenaje in memoriam Agustín Díaz Toledo*. Granada, Almería: Universidad de Granada, 297-303.
- PLÁCIDO, D. (1997). *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica.
- PODDIGHE, E. (2002). *Nel segno di Antipatro. L'eclissi Della democrazia ateniese dal 323/2 al 319/8 a.C.* Roma: Carocci.
- PODDIGHE, E. (2006). Ateniesi infami (atimoi) ed ex Ateniesi senza i requisiti. (apepsephismenoi). Nuove osservazioni in margine al fr. 29 Jensen di Iperide sulle diverse forme di esclusione dal corpo civico di Atene. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, 56, 5-24.
- PODDIGHE, E. (2010). Mescolanza o pureza? Il diapsephismos tra i Pisistratidi e la riforma di Clistene. *Klio*, 91(2), 285-304.

- PODDIGHE, E. (2012). La città dei 'purosangue': Identità e sovranità politica ad Atene tra VI e IV sec. a.C. En: Cannas, A. et alii (Eds.). *Xenoi. Immagine e parola tra razzismi antichi e moderni. Atti del Convegno internazionale di studi Cagliari*, 3-6 febbraio 2010. Napoli: Liguori Editore.
- PRITCHARD, D.M. (2019). *Athenian Democracy at War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAAFLAUB, K. A. (1996). *Equalities and inequalities in Athenian democracy*. En: Ober, J.- Hedrick, C. (Eds.) *Demokratia. A conversation on democracies, ancient and modern Princeton*: Princeton University Press, 139-174.
- REQUENA, M. (2012). La libertad cuestionada: expresiones esclavistas y disputa política en la Atenas clásica. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44, 63-92.
- RHODES, P.J. (1981). *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon Press.
- RHODES, P. J. (2007). Democracy and Empire. En: Samons II, Loren J. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*. New York and Cambridge: Cambridge University Press.
- SIERRA, C. (2016). Pólis Týrannos: el dêmos ateniense como aristócrata indeseado en el pensamiento político del Siglo V a.C. *De Rebus Antiquis*, 6, 29-52.
- SOMMERSTEIN, A.H. (1990). *The Comedies of Aristophanes. vol. 7: Lysistrata*. Warminster: Aris & Phillips.
- STRAUSS, B.S. (1986). *Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy 403-386 BC*. London and Sydney: Croom Helm.
- TAYLOR, C. 2011. Migration and the demes of Attica. En: Holleran, C. - Pudsey, A. (Eds.). *Demography and the Greco-Roman World. New Insights and Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 117-134.
- TODD, S. (1994). Status and contract in fourth-century Athens. En: Thur, G. (Ed.). *Symposion 1993: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Graz, 12.-16. September 1993). Köln, Germany: Böhlau, 125-140.
- VALDÉS, M. (2004). Los Cércices en Atenas arcaica y los Misterios de Agra: korynephoroi de Pisistrato e iniciación eleusina. En: Alvar, J. - Hernández, L. (Eds.). *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 169-184.
- VALDÉS, M. (2010). El demos ático en el s.VI: entre la actuación y la conciencia política y el clientelismo. En: Fornis, C. et alii (Eds.). *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*. Zaragoza: Pórtico, 57-75.
- VALDÉS, M. (en prensa a). Thetes e imperio ateniense. En: *XLI Colóquio Internacional do GIREA: As faces do império: mecanismos de controlo e estratégias de resistência*, Coimbra: Universidade de Coimbra.
- VALDÉS, M. (2019). The social and cultural background of hoplite development in Archaic Athens: peasants, debts, zeugitai and Hoplethes. *Historia*, 68(4), 388-412.
- VALDÉS, M. (2020). Los thetes y la flota ateniense en el s.V: ¿una cuestión retórica? En: Pi Corrales - M. de Pazzis et al., *La Batalla: análisis históricos y militares*. Madrid: Cátedra Extraordinaria Complutense de Historia Militar, 165-211.
- VALDÉS, M. - GALLEGO, J. (2010). Athenian zeugitai and the solonian census classes: new reflections and perspectives. *Historia*, 59(3), 257-281.
- VAN WEES, H. (2001). The Myth of the Middle-Class Army: Military and Social Status in Ancient Athens. En: Bekker-Nielsen, T. -Hannestad, L. (Eds.). *War as a*

Cultural and Social Force: Essays on Warfare in Antiquity. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Reitzels, 45-71.

VAN WEES, H. (2013). Farmers and Hoplites: Models of Historical Development. En: Kagan, D. - Viggiano, G.F. (Eds.). *Men of Bronze. Hoplite Warfare in Ancient Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 122-255.

VAN WEES (2018). Citizens and Soldiers in Archaic Athens. En: Duplouy, A. -Brock, R.W. (Eds.). *Defining Citizenship in Archaic Greece*. Oxford: Oxford Scholarship Oline (April 2018. DOI: 10.1093/oso/9780198817192.001.0001), 1-46.

VLASSOPOULOS, K. (2007). Free Spaces: Identity, Experience and Democracy in Classical Athens. *The Classical Quarterly*, 57(1), 33-52.

VETTER, L.P. (2005). *Women's Work as Political Art: Weaving and Dialectical Politics in Homer, Aristophanes, and Plato*. Lanham, Md: University Press of America.

WHITEHEAD, D. (1977). *The ideology of the Athenian metic*. Cambridge: Cambridge Philological Society.

ZELNICK-ABRAMOVITZ, R. (2004). Settlers and Dispossessed in the Athenian Empire. *Mnemosyne*, 57(3), 325-345.

**AUGUSTO: REPRESENTAÇÕES, REPRESENTATIVIDADE E
ALTERIDADE NA LEGITIMAÇÃO DO PODER DO *PRINCEPS***
**Augustus: Representations, Representativeness and Otherness in the legitimation of
Princeps' power**

(Artículo recepcionado el 3/10/2020, aceptado el 10/12/2020)

NATÁLIA FRAZÃO JOSÉ *

Universidade Estadual Paulista/Franca

Bolsista PNPd - CAPES

ntjhist@gmail.com

Abstract: Augustus, considered by many to be the first Roman Emperor, is the focus of numerous analyzes, which, in turn, exposes numerous facets of this ruler. This article proposes a brief essay about how discursive images and material creations, such as coins, were fundamental to legitimize the power of this *Princeps*, his representations and representativeness.

Keywords: Principate; Augustus; Representations; Representativeness; Coins.

Resumo: Augusto, considerado por muitos o primeiro Imperador romano, apresenta-se como o foco de inúmeras análises, que, por sua vez, expõe diversas facetas deste governante. Este artigo apresenta como proposta um breve ensaio acerca de como as imagens discursivas e as criações materiais, tais como as moedas, foram fundamentais para a legitimação do poder deste *Princeps*, de suas representações e representatividades.

Palavras-Chave: Principado; Augusto; Representações; Representatividade; Moedas.

* Pós-Doutoranda do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus Franca, sob a supervisão da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho e Bolsista PNPd CAPES (Proc. 88882.317801/2019-01). Membro do Grupo do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano.

1. Introdução

Em sociedades antigas, tais como a romana, que não conheceram a mídia impressa e/ou televisiva, os folhetos, os outdoors, ou mesmo, as mídias sociais, como o *Facebook* e o *Instagram*, capazes de circular notícias e, especialmente em nosso momento, *fakenews* a uma velocidade impressionante, as formas de comunicação social em larga escala dependiam de vários graus de circulação, ou seja, da visibilidade de um determinado objeto ou texto. Quanto mais evidente e difundido o texto ou objeto, maior a probabilidade que a mensagem transmitida atingisse os diferentes segmentos da sociedade. Esta denominada circulação, como nos diz João Batista de Toledo Prado (2011: 13-14):

(...) em sociedades como aquelas, dizia-se, as formas de comunicação social em larga escala dependiam de vários graus de circulação, seja a que ocorria quando transeuntes, frequentando ou passando por ruas, prédios, edifícios e espaços públicos, contemplavam pinturas murais e estátuas, seja a que se dava por meio de objetos de natureza vária, projetados para migrar de um proprietário a outro, tais como vasos e moedas, e que, quase invariavelmente, serviam de suporte para representações imagéticas e/ou textuais, cujos múltiplos e vários motivos iam do repertório mitológico à cena política, não raro mesclando as duas esferas.

Em outras palavras, ao tratarmos do período que fora denominado como Antiguidade, sendo ela a Clássica ou a Tardia, devemos levar em consideração que vasos, moedas, paredes e construções arquitetônicas variadas, desempenham funções diversificadas, indo muito além das funcionalidades pragmáticas para as quais foram criadas em primeira instância. Desta maneira, poderiam funcionar como “(...) vetores de amplo espectro e de múltipla e matizada intenção” (PRADO, 2011: 14). Tais características também podem ser percebidas na produção textual deste período. Divulgados, inicialmente de forma oral, o legado literário antigo, repleto de elementos retóricos e da oratória, apresentam a mesma funcionalidade que os artefatos materiais: a produção de um discurso que, ao ser assimilado por aqueles que o escutam/ leem, torna-se capaz de transmitir certas informações em detrimento de outras; elocuições criadas por autores, frutos de suas épocas e subjetividades, que geram e propagam imagens discursivas.

Estas mesmas imagens discursivas carregam em seus cernes distintas formas de representações¹ e representatividades², que são perpassadas entre sociedades diversas, em épocas distintas, através de uma multiplicidade de indivíduos. É em meio a tais percepções, entre os entrelaçamentos de discursos e artefatos materiais, que deparamo-nos com as construções da figura de Augusto, Imperador romano, que apresenta a sua vida entretecida e, em grande parte das vezes, pautada nas inúmeras representações sobre sua persona e sobre o sistema de governo iniciado por ele. Constructos estes elaborados em torno de relações de poder, legitimidade e alteridade³, de memória e esquecimento, do ato de lembra-se e de esquecer-se.

2. A criação do Principado: Augusto e sua Legitimação

As questões pertencentes às relações de poder e alteridade no Principado Romano não possuem suas nascentes apenas no período augustano. Suas ramificações são mais profundas, vetustas, desde o momento em que as expansões das fronteiras romanas passaram a desarticular o sistema republicano vigente, tornando possível as suas adequações, transformações que impeliram líderes

¹ O termo representação encerra em si mesmo uma grande complexidade de significados. Etimologicamente, “representação” oriunda-se da forma latina *repraesentare*, fazer presente ou apresentar de novo. Fazer presente alguém ou alguma coisa, inclusive uma ideia, por intermédio da presença de objetos, artefatos e produções textuais. Para Roger Chartier (1991:16), a representação é o resultado de uma prática, sendo, por exemplo, a literatura uma representação, o resultado de uma prática simbólica, capaz de produzir outras representações, reais ou imaginárias. Logo, a representação em si, é elemento de transformação do real e de atribuição de sentido ao mundo vivenciado por aquele que a cria ou que a assimila, visão está que está em concordância com a acepção apresentada por este artigo.

² Norberto Bobbio define representatividade como a expressão do interesse de um grupo (social, político, cultural) na figura de um ou mais representantes. A representatividade possui como um dos fatores essenciais a construção de subjetividades e identidades dos indivíduos que integram tais grupos construtores de representatividades. Em suma, significa dizer que este conceito não é apenas a organização de grupos buscando que seus interesses sejam representados e garantidos, mas é, sobretudo, parte da formação do que é o indivíduo que compõe esse grupo.

³ O conceito de alteridade, aqui utilizado, traduz a visão de si perante o outro. Em outras palavras, expressa e determina a qualidade, estado ou características do outro perante a si mesmo. Por isso, o processo de diferenciação estabelecido entre o eu e o outro é importante para a definição do entendimento do que eu sou, do que o outro é e, portanto, do que não sou. Com isso, a partir do entendimento dessas noções é que se firmam as diferenças entre o eu e o outro.

autocráticos a tentarem estabelecer seus próprios governos, suas lideranças pessoais e, por muitas vezes, independentes do corpo político senatorial.

Concomitante a todo este processo, como bem destaca Barbara Levick (2010: 35), Augusto evidencia-se em meio a conturbada cena política que passa a ser intrínseca ao seu apogeu como governante. Destaca-se, pois, simultaneamente, ao seguir os passos de seu ancestral, Júlio César, afastando-se das características que levaram a sua morte: a aproximação com os modelos monárquicos de governante. Logo, o herdeiro de César consegue manejar sua posição política de modo a dotar a sociedade de uma nova estrutura de governo, o Principado, mas sem apresentá-la como algo novo, como algo que seria rechaçado pelos romanos do período. Veste-a com uma roupagem diferente: Tratar-se-ia de um projeto de reestruturação da *Res Publica*. Com isto, atribuí a si mesmo o papel de salvador da *Res Publica*, de Roma, do *Mos Maiorum*. Papel que lhe será, por conseguinte, outorgado pelos anos que lhe sucederão, chegando, inclusive, aos nossos dias atuais.

Nascido Otávio⁴ em 63 a.C⁵., o filho de Áttia e Caio Otávio vivenciou, desde o princípio, uma sociedade romana que enfrentava profundas transformações políticas, sociais, econômicas e culturais. Como já destacado, a *Res Publica* não era capaz de responder de forma eficiente as necessidades que o momento colocava e, por isso, partia-se com a concentração de pequenos poderes centrados nas mãos de líderes autocráticos. Em meio a estes, estava Caio Júlio César, tio-avô de Otávio e importante personagem do período da República Tardia, que, após ter concentrado imensos poderes em suas mãos, dando as bases para o que viria a ser o Principado, foi assassinado a facadas por aqueles que o chamavam de tirano. Nesta ocasião, em

⁴ O Imperador que receberá o título de Augusto apresenta, no perpassar de sua História, nomes distintos, que modificam-se de acordo com sua posição política. Nasce como Otávio 63 a.C., torna-se Caio Júlio César com a adoção pós-morte de seu tio avô (44 a.C.), recebendo, neste mesmo período a alcunha de Otaviano (nome que nunca aceitou ou propagou). Por fim, em 27 a.C., é aclamado como Augusto pelo Senado, título que o acompanhará eternamente. (GALISNKY, 2011: 16).

⁵ Segundo Veléio Patérculo, autor do século I a.C.: “O nascimento do Divino Augusto, que iria obscurecer a todos os homens de todas as naturalidades com sua grandeza, há noventa e dois anos atrás, acresceu de brilhantismo o consulado de Cícero”. (*História Romana* II, 36).

44 a. C., Otávio contava com 18 anos. Não havia desempenhado cargos de grande relevância em meio à sociedade romana e não se constituía em uma persona de grande fama pública, contudo, recebera de seu tio-avô algo muito peculiar para as tradições romanas: a adoção testamentária. Como podemos entrever no trecho abaixo, de Caio Suetônio Tranquilo (*O Divino Augusto*, 83.3-4)⁶:

“Mas no último testamento, instituiu herdeiros três netos de suas irmãs, Caio Otávio, em três quartos, Lúcio Pinário e Quinto Pédio, na quarta parte restante; na parte final do testamento adotou Caio Otávio e lhe deu seu nome, tendo nomeado tutores dos filhos que lhe viessem a nascer a maior parte dos que o apunhalaram; entre os herdeiros de segundo lugar estava até mesmo Décimo Bruto. Legou ao povo, coletivamente, os jardins do Tibre, e trezentos sestércios por pessoa”.

Assim, ao ser nomeado por César como seu herdeiro, o jovem tem que, basicamente, criar a si mesmo. Faz-se necessário que sua imagem demonstre, de certa forma, a sua capacidade de gerir os assuntos de Roma frente aos problemas daquele período, afastando-se das características que fizeram com que seu antecessor fosse morto e aproximando-o daquelas que lhe possibilitaram sua ascensão. Otávio criou-se e recriou-se inúmeras vezes, transformando-se à medida que o Império Romano era transformado. Apesar de muitos estudiosos defenderem que o poder augustano estava concentrado em seu poder militar, é em suas representações artísticas, textuais e materiais, que nos deparamos com as constantes construções de sua imagem, imagem esta que se modifica de acordo com a sua importância política, com o desenvolvimento de seu poder, assim como seu nome.

Todos esses artifícios precisaram ser empregados desde o momento em que Otávio chega a Roma, após o assassinato de seu tio-avô. Nesta ocasião, depara-se

⁶ Veléio Patérculo e Caio Suetônio Tranquilo viveram a sociedade romana de maneiras distintas. Veléio, em meio aos séculos I a.C. e I d.C., fez parte do exército romano, chegando a ocupar cargos iniciais do *Cursus Honorum*. Suetônio, fruto dos séculos I e II d.C., exerceu cargos administrativos dentro do Império, sendo nomeado, inclusive, *ab epistulis*. Ainda, cada um apresenta uma forma peculiar de escrita, tendo o primeiro escrito uma espécie de *Compendium* chamado, posteriormente, de História Romana, e o segundo sendo o autor de doze biografias pertencentes aos doze primeiros Imperadores (Júlio César incluso). Contudo, apesar das diferenças, as narrativas sobre determinados personagens, principalmente Augusto, são extremamente semelhantes, algo que muito nos intriga.

com a oposição de Marco Antônio, braço direito de César e cidadão romano em pleno desempenho de seu *cursus honorum*. Assim, caberá a Otávio construir sua imagem pública e política de uma forma totalmente distinta. Se nada possuía no campo da intervenção na vida pública, do prestígio junto ao povo ou na aristocracia romana, do brilho militar ou nos desempenhos de atividades institucionais, recorrerá a recursos da vida política: utilizará da legitimação, através das heranças hereditárias e tradicionais romanas.

Logo, a visão aqui apresentada corrobora-se com a passada por alguns estudiosos, tais como Rosé Baceló e M. Catania (2003: 22), quando estes ressaltam que o fato de Júlio César tê-lo adotado, foi um dos principais elementos para a ascensão política, social, econômica e militar daquele que agora passará a ser chamado, por muitos, de Caio Júlio César “Otaviano”.

Após a sua instituição testamentária como filho de César, Otávio autodenomina-se Caio Júlio César, ou seja, o nome César que ascendia ao poder. Ao fazer uso de tal nome, dentro desses parâmetros, o herdeiro usufruía ainda mais da herança e da memória política e social que seu tio lhe deixara. Era um nome que transmitia todo seu poder e legitimação. Ainda, após a deificação de César, em 42 a.C., o seu herdeiro passou a intitular-se *Diui Ivlii Filius*, filho do Divino Júlio, atribuindo-se, desta forma, elementos do âmbito mítico e religioso. Destarte, a divinação de César constituiu-se em um dos fatores fundamentais para a ascensão política daquele que clamava ser seu herdeiro. Este elo hereditário nos é passado, inclusive, pela a cunhagem de moedas, como esta aqui exposta:



Imagem: RSC – *Forum Ancient Coins*.

Material: Prata

Tamanho: 18mm

Peso: aprox..3,8 gramas

Anverso: busto barbado do futuro Augusto.

Legenda Anverso: IMP CAESAR DIVI F III VIR ITER R P C

Legenda Reverso: COS ITER ET TER DESIG - DIVO IUL (na fachada do templo)

A imagem acima representa o que acredita-se ser o primeiro denário com a face do jovem César (futuro Augusto). Com datação incerta, aproximando-se dos anos de 38 – 36 a.C., o denário apresenta em seu anverso a imagem do herdeiro de César, com semblante pesaroso e barbado, o que alude ao fato de ainda portar-se em luto pelo falecimento de seu pai adotivo. Na legenda lemos: “Imperador César, Filho do Deificado, Triúnviro para o Estabelecimento do Bem ao Povo pela Segunda Vez.”. No reverso, temos a imagem do Templo do Divino Júlio, ainda inacabado no período da cunhagem. Nesta representação, ainda pode-se notar o escrito “DIVINO JÚLIO”. Esta ênfase mostra o quão ansioso Otávio estava por forjar um elo entre ele e sua herança divina, salientada aqui através da construção de um templo. A figura velada que vemos no reverso da moeda está segurando uma espécie de *augur* ou *lituus* e, provavelmente, deve se tratar de uma estátua de Júlio César. A estrela, no topo do templo, possui um significado específico. É a *Sidus Iulim* e, mais uma vez, trata-se de uma menção a ascendência divina do jovem herdeiro cesariano. Alguns meses após a morte de César, Otávio realizou os *Ludi Victoriae Caesaris*, jogos que duraram de 20 a 28 de julho de 44 a.C, ao mesmo

tempo que ocorria um festival para homenagear *Vênus Genetrix*, considerada a divindade protetora da família Júlia e, especialmente, de Júlio César. Nesta ocasião, supostamente, um cometa riscou o céu de Roma, o qual foi nomeado como a estrela de César. Otávio proclamou que se tratava da ascensão de César aos céus, de César deificado e que provava, desta maneira, sua legitimidade como filho de um deus. (LICHT-RAMSEY, 1997: 02)⁷.

Ainda, na mesma ocasião, o jovem herdeiro cesarino teria distribuído uma espécie de fichas (tokens), fabricadas em vidro e que possuíam sua face. Com uma produção mais em conta que as das cunhagens de moedas, apesar de serem mais perecíveis, essa forma propagandística seria capaz de atingir um número maior de pessoas rapidamente. Eis um dos exemplares remanescentes:



Token de Vidro. Octavian

Fonte: GALINSKY, K. (2012) *Augustus. Introduction to the Life of an Emperor*. New York: Cambridge University Press.

⁷ Após inúmeros estudos, através de ciências distintas, chegou-se a comprovação científica que, neste período, um cometa teria realmente cruzado a órbita da Terra, tendo sido observado e relatado em documentos antigos chineses. (LICHT-RAMSEY, 1997: 97)

Neste artefato, Otaviano concilia três imagens de fácil entendimento para os romanos que vivenciavam o período. Trata-se da sua face com o trono de César logo abaixo⁸ e duas cornucópias em ambos os lados, as quais representariam a abundância e o cumprimento do desejo testamentário de Júlio César para a distribuição de parte de seus legados ao povo romano. Assim, concluí-se que, muito além de jogos em homenagens aos triunfos de seu pai adotivo, Otaviano utiliza-se da ocasião para dar as bases de sua autopromoção, da propaganda augusta que se fará presente no decorrer de toda a sua trajetória política.

Além da cunhagem de moedas, de tokens de vidro e das passagens já citadas de autores como Veléio e Suetônio, é perceptível essa tentativa de legitimação também na *Res Gestae* (1.1-5)⁹:

“Aos dezenove anos, formei um exército por minha iniciativa e às minhas custas. Com ele restituí à liberdade a Res Publica oprimida pelo domínio de uma facção. Por isso, o Senado admitiu-me à sua ordem com decretos honoríficos, ao mesmo tempo cedendo-me, no consulado de C. Pansa e A. Hircio, a prerrogativa de sentenciar, a mesma dos cônsules, e entregou-me o poder. Ordenou ainda que, sendo eu pró-pretor, juntamente com os cônsules providenciasse que a Res Publica não sofresse qualquer desgaste. O povo, no mesmo ano, fez-me cônsul, já que os dois cônsules haviam tombado em uma guerra. Fez-me também triúnviro com a incumbência de que a Res Publica houvesse de se consolidar”.

⁸ De acordo com Plutarco (*Antônio* 15.2), Antônio não permite a exibição do trono de César durante os jogos em sua homenagem, algo que é citado pelo autor beoceno como uma espécie de afronta a seu herdeiro.

⁹ Amplamente discutidos, principalmente sobre sua autoria, os exemplares da *Res Gestae* que possuímos atualmente são somente cópias epigráficas e, a em melhor estado de conservação, é o documento denominado como *monumentum ancyranum*, encontrado na cidade de Ancira (atual Ancara - Turquia). Este, por sua vez, constituía-se em uma inscrição na entrada do templo dedicado a Augusto e a Roma. Inscrição esta que, de acordo com relatos antigos, como os de Suetônio, havia sido copiada da original, da qual não nos resta nenhum vestígio, e que se encontrava depositada diante do mausoléu da família de Augusto, como o próprio título deixa a entrever: “Abaixo uma cópia dos feitos do divino Augusto, pelos quais submeteu o mundo ao poder do povo romano, dos gastos que fez pela *Res Publica* e pelo povo romano, registrados em dois pilares de bronze postos em Roma”. A proliferação da *Res Gestae* pelo Império Romano teria ocorrido durante o governo de Tibério, tendo assim chegado a Apolônia, a Ancira e a Antioquia. Ainda, a compreensão do texto só foi possível após a comparação e a união de trechos das duas versões encontradas em Ancira, uma em grego e outra em latim.

Essa passagem dá início ao documento *Res Gestae Diui Augusti* ou, como popularmente passou a ser conhecida, a *Res Gestae*, o que viria a ser uma espécie de biografia política acerca dos feitos augustanos e uma de suas mais importantes armas propagandísticas.

Apesar dos inúmeros debates e controvérsias que cercam a escrita da *Res Gestae*, assim como acontece com grande parte dos escritos provenientes da Antiguidade, esta obra epigráfica é extremamente emblemática para a compreensão acerca da legitimação do poder augustano e como isto se dá através da alteridade. A princípio, já podemos notar como Augusto, ou o autor responsável pela escrita da *Res Gestae*¹⁰ coloca-se ou é colocado perante a sociedade romana de seu tempo. Desmembrando a passagem citada, podemos perceber determinados aspectos.

Primeiramente, ao referir-se que, aos dezenove anos teria formado seu próprio exército, Otaviano mencionava os espólios que havia recebido de seu tio-avô, Júlio César. Como bem sabemos, é em 8 de maio de 44 a.C., que Otávio aceita formalmente o testamento de César, tornando-se, logo em seguida, Caio Júlio César, ou o Otaviano, como o tratavam popularmente.

A opressão da qual libertara Roma pode ser entendida como a figura de Marco Antônio e seus aliados, personagens de grande importância no cenário político de 44 a.C. Interessante perceber que, no decorrer da *Res Gestae*, o nome de Marco Antônio nunca é explicitamente citado. Isso porque a inscrição foi realizada, supostamente no primeiro século d.C., em um momento onde Antônio já havia sido declarado inimigo de Roma, sofrendo, portanto a *damnatio memoriae*. Contudo, mesmo não havendo a menção de Antônio nesta epigrafia, o mesmo não acontece na obra de alguns autores da Antiguidade, que relatam: “O ódio aumentava entre dois homens de natureza tão distinta e com diferentes interesses, e, por isso, o jovem Caio César sofria com o assédio diário de Antônio”. (VELÉIO PATÉRCULO, *História Romana* 2.60). Ou, ainda:

¹⁰ Visto que há uma ampla discussão acerca de sua autoria.

A cidade estava sufocada pela opressão de Antônio. Todos sentiam dor e indignação, porém, não possuíam força para lhe fazer frente, quando Caio César, que iniciava o décimo nono ano de sua vida, com a coragem para ações admiráveis e para a busca de objetivos importantes por iniciativa própria, mostrou maior providência que o Senado na proteção da República (...). (VELÉIO PATÉRCULO, *História Romana* 2.61)

Apesar de Antônio, por si mesmo, ser ameaça suficiente a paz e a Res Publica romanas, Lépido uniu-se a ele e, por assim dizer, adicionou fogo ao incêndio. O que poderia ser feito contra dois cônsules e dois exércitos? César (futuro Augusto) foi forçado a tornar-se parte deste pacto horrendo. Os três líderes eram distintos tanto em seus objetivos quanto em suas personalidades. Lépido era movido pelo desejo de riqueza, a qual esperava acumular através da perturbação da Res Publica; Antônio desejava vingança contra aqueles que o declararam inimigo; César era estimulado pelo pensamento que a morte de seu pai permanecia impune e que a sobrevivência de Bruto e Cássio era um insulto para o seu espírito. A partir desses objetivos a paz foi estabelecida entre os três homens. (FLORO¹¹, *Epítome de Tito Lívio* 2.14)

Por conseguinte, Augusto¹² afirma inúmeras vezes que tanto o Senado quanto o povo o escolheram para ocupar os cargos que viera a ocupar. Enxerga-se, nesse ponto, a constante tentativa de afirmação de que o novo governante não era um *Rex* ou mesmo um *Dictator*. Augusto, desde o início, tentava demonstrar que a sua *potestas* provinha de sua *auctoritas*. Ou seja, Augusto detinha o seu poder através da sua *auctoritas* bem mais do que através de sua *potestas*¹³. Augusto não teria sido investido oficialmente de sua *auctoritas*, como os diversos documentos nos possibilitam entrever. Entretanto, isso não quer dizer que ele não a deteve e não usufruiu da mesma para legitimar tanto a si mesmo quanto a estrutura política que surgia mais fortemente durante o seu governo. Legitimação esta que se pautava, principalmente nos seus elos hereditários: “Por demandas legais, expulsei para o exílio, tendo punido seu crime, os que haviam matado o meu pai e, em seguida,

¹¹ Lúcio Annaeus Floro, autor da obra que foi nomeada como *Epítome de Tito Lívio*, viveu, provavelmente, em meados do século II d.C.

¹² Utilizamos aqui esta titulação devido a data da criação deste documento epigráfico, a qual era posterior a 27 a.C., momento que Otaviano já fora nomeado como Augusto.

¹³ Apesar de tais poderes deterem uma complexidade de definição, a *auctoritas* aproximar-se-ia do poder obtido através da legitimação pessoal, conotando prestígio e influência e que, constantemente, necessitava de reafirmação. Já a *potestas* alude ao poder formalmente instituído através do desempenho de magistraturas e títulos.

vencio-os duas vezes em combate ao declararem guerra a Res Publica”. (*Res Gestae* 2.1).

Notamos, claramente nesta passagem o uso da genealogia como forma de legitimação, como maneira de fortificação de sua *auctoritas*. Contudo, há a necessidade de olharmos a adoção de Otávio por César com outros olhares. A adoção pós-morte não era prática comum entre os romanos ¹⁴. Por este motivo, apesar de não ser sem precedentes, não encontramos indicações, fora das obras de autores posteriores a Augusto, de que sua adoção tenha sido aceita, logo de início, pelos veteranos de Júlio César e pela população em geral. Há indícios, em atas senatoriais, que esta teria sido, inclusive, considerada inválida. Contudo, Otávio buscou por validação perante a uma das mais antigas instituições romanas: a *Comitia Curiata*. Porém, qual a mensagem que Otávio buscava passar com essa ação?

Antes de mais nada, ele forçava a sua legitimação como herdeiro de César, porém, o fazia de maneira a se afastar dos erros de seu pai adotivo: respeitando as tradições mais antigas da *Res Publica* romana, usando para tanto, as relações de alteridade para com aquele que lhe atribuía o poder. Mais uma vez, destaca-se que Otávio, futuro Augusto, aproxima-se da imagem de Júlio César para legitimar-se, adotando, inclusive o seu nome. Porém, para permanecer no poder, afasta-se das características que levaram seu tio-avô à morte, de qualquer relação com poder autoritário ou monárquico. Surge como aquele que pretende salvaguardar a *Res Publica*: “Exerceu o triunvirato a fim de organizar a Res Publica por dez anos; no exercício dessa função, lutou por algum tempo contra os colegas para que não houvesse proscricção (...)”. (Suet. *Aug.* 27.1).

Ainda, ser legatário de César trazia consigo uma implicação no plano cultural e simbólico. Colocava-o, não só como herdeiro de César, como também

¹⁴ Como já salientado, a adoção em Roma acontecia, mais comumente, quando o adotante ainda estava vivo.

herdeiro dos Júlios, família que atestava possuir ligações ancestrais com Vênus e Anquises, uma deusa e um herói¹⁵.

A cunhagem de moedas, novamente, assume um papel muito especial durante todo o governo augustano, principalmente nos primeiros anos, quando este precisava legitimar seu poder, seja por sua própria persona, seja por sua ancestralidade. Talvez uma das representações mais expressivas dentro destes parâmetros esteja vinculada ao aparecimento de Capricórnio como o símbolo de nascimento do futuro Augusto. De acordo com Suetônio (*Aug.* 94.12) e com algumas inscrições sem autoria, datadas do século I a.C., Otávio teria nascido entre 22 e 23 de setembro, sendo assim um libriano. Ora, qual seria o motivo de suas representações monetárias referirem-se a Capricórnio como sendo seu signo de nascimento, como podemos notar na imagem abaixo?



Fonte: Cortesia da *American Numismatic Society* (<http://numismatics.org/>).
Material: Prata. **Tamanho:** 18mm. **Peso:** aprox..3,23 gramas
Anverso: A Face de Augusto. **Legenda Anverso:** sem legenda. **Legenda Reverso:** *Augustus*
Análise do Reverso: O símbolo de Capricórnio segurando a *orbis* com uma cornucópia em suas costas.

¹⁵ Podemos perceber a importância do culto a Vênus, inclusive, nas construções arquitetônicas do período Júlio-Claudiano. Júlio César, após a vitória contra Pompeu em 48 a.C., inicia a construção do templo de *Vênus Genetrix*, a deusa representada como a mãe, a criadora. Por sua vez, anos mais tarde, após sua morte, seu sobrinho-herdeiro é o responsável por dar continuidade a obra, a qual é completamente finalizada em 113 d.C., por Trajano.

Uma das possíveis explicações para isso, apesar de pouco consistente, estaria no fato que, após as reformas no calendário realizadas por Júlio César, o nascimento de Otávio, retroativamente, teria ocorrido próximo ao solstício de inverno e, portanto, sob o signo de Capricórnio (BARTON, 1995: 36). Outra possibilidade está no período de concepção do futuro Augusto, sendo este exatamente 273 dias antes de seu nascimento, período regido astrologicamente por Capricórnio (SPARAVIGNA, 2019: 02). Apesar de tais explicações, de certa forma, excêntricas, a elucidação mais pertinente, defronte a todas as pesquisas realizadas, interliga-se, mais uma vez, com os aspectos propagandísticos do governo augustano, que procurava relacionar este governante ao primeiro governante de Roma, Rômulo, que possuiu seu nascimento conectado a capricórnio. Como destaca Tamsyn Barton: “Datas precisas de nascimento não eram essenciais para o trabalho do astrólogo. Este estava bem preparado para procurar pelo horóscopo apropriado para as circunstâncias de seu cliente”. (BARTON, 1995: 32).

A questão astrológica pode parecer, por vezes, de pouca importância para o leitor contemporâneo. Contudo, a religião romana interliga-se a todos os aspectos da vida cotidiana, principalmente às questões públicas e relacionadas ao poder. Representatividade é tudo! O capricórnio, além de sua relação com Rômulo, é muito popular devido a sua polivalência, podendo apresentar significados distintos para pessoas diversas. Pode ser relacionado a liberdade política, como aparece na Eneida, de Virgílio ou no Altar da Paz de Augusto, o famoso Ara Pacis. Além disso, Capricórnio também pode significar sorte ou, como os romanos a denominavam, Fortuna.

No final, o capricórnio de Augusto estabelece-se como uma espécie de logo propagandístico, sendo representando, por inúmeras vezes segurando a orbi, que aludia ao mundo conhecido. Na imagem aqui apresentada, Capricórnio segura a orbi e, ainda, possui em suas costas, a cornucópia, aludindo abertamente a fortuna e a prosperidade que o herdeiro seria capaz de proporcionar a Roma. Mais uma vez, o poder e a legitimação deste governante aparecem conectados as questões relacionadas a ancestralidade romana, as suas tradições.

Os mesmos artifícios propagandísticos serão utilizados em um momento peculiar da vida do futuro Augusto, quando a disputa contra Marco Antônio torna-se cada vez mais acirrada, encaminhando-se para uma batalha. As moedas, por terem grande circulação, neste período inicial tiveram grande importância, principalmente nos momentos que antecederam o conflito final contra Antônio, seu inimigo desde sempre, e Cleópatra. Vide as representações abaixo:



Fonte: Bibliothèque Nationale de France (bnf.fr/fr)

Material: Prata

Tamanho: 18mm

Peso: aprox.. 3,1 a 3,24 gramas

Anversos: A Face de Augusto

Legenda Anversos: sem legenda

Legenda Reverso 1: *Caesar*

Legenda Reverso 2: *Caesar Divi F*

Legenda Reverso 3: *Caesar Divi F*

Nestes denários, cunhados antes da batalha de Áccio, vemos Otaviano sendo representado, respectivamente, com as deusas Pax, Vênus e Vitória, como uma forma de demonstrar que este triúnviro estava destinado a vencer. Representações semelhantes aparecem anos depois, nos escritos de autores diversos. Nas palavras de Veléio (*História de Roma* 2.85): “Logo chegou o dia mais decisivo, em que César e Antônio combateram com as esquadras frente a frente, um pela salvação, outro pela destruição da urbe”.

Visão semelhante aparece em Plutarco (*Antônio* 60.1) quando este relata que:

Quando César já contava com preparativos suficientes, votou-se para que se decretasse guerra contra Cleópatra e para que se tirasse de Antônio a autoridade a qual ele tinha rendido a uma mulher. A isto, César adicionou que Antônio tinha sido enfeitiçado e que não era mais senhor de si mesmo, e que os romanos guerreavam contra o eunuco Madião, Potino, Iras, a dama de companhia de Cleópatra e Charmian, justamente os encarregados por gerir os principais assuntos do governo.

O jovem César é descrito como sendo o salvador de Roma, aquele que luta pela *Res Publica*, enquanto Antônio constitui-se em sua antítese. As questões pertinentes a alteridade estão amplamente presentes nestas representações, uma vez que a figura do futuro Augusto possui como sua base criacional, além dos elos hereditários com César, as dessemelhanças com Antônio, a personificação do inimigo romano, do estrangeiro, da ameaça a liberdade.

Após Áccio, em 31 a.C., onde Marco Antônio é derrotado, juntamente com Cleópatra, as representações modificam-se. Dentre os vários exemplos, escolhemos este denário de prata, que em seu anverso consta a imagem de Otaviano com a inscrição Divino Filho de César. Logo abaixo da efigie de Otaviano, vemos a representação de Capricórnio. No reverso, temos a imagem de um crocodilo, que no período representava o Egito, com a boca fechada e com os dizeres Egito Cativo ou Capturado.



Fonte: Bibliothèque Nationale de France (bnf.fr/fr)
Material: Prata
Tamanho: 18mm
Peso: aprox.. 3,22 mg
Anverso: A Face de Otaviano
Legenda Anverso: CAESAR DIVI F COS VI
Legenda Reverso: AEGVPTO CAPTA

É a partir desse momento que podemos notar, com maior amplitude, como Otaviano passa a dedicar-se a construir-se a si mesmo, por assim dizer. Após a batalha de Áccio, há uma massiva reconfiguração de Roma e de suas províncias perpetuada por Augusto. Como podemos notar nos trechos a seguir:

Construí a Cúria (Curiua Iullia) e uma anexo a ela, o Calcídico, o templo de Apolo com seus pórticos no Palatino, o templo do Divino Júlio, o Lupercal (gruta no monte palatino onde se julgava que Lupa tivesse amamentado Rômulo e Remo), o pórtico que leva ao circo Flamínio, ao qual permiti chamar-se de Otávia (...). Os templos de Júpiter Ferétrio e Júpiter Tonante no Capitólio, o Templo de Quirino, os templos de Minerva, da rainha Juno e de Júpiter da Liberdade no Aventino, o templo dos Lares no topo da via sacra, o templo dos deuses Penates em Vélia, o templo da Juventude e o templo da Grande Mãe (Magna Marter – Cibele) no Palatino.

Reformei o Capitólio (templo de Júpiter Ótimo Máximo) e o teatro de Pompeu, ambas as obras a custo vultuoso, sem nenhuma inscrição com meu nome. Reformei em muitos lugares aquedutos a ruir de velhice e dupliquei a capacidade do aqueduto chamado de “Marte” (*Aqua Marcia*, em latim). (...) Concluí o foro Júlio e a basílica que existiu entre o templo de Castor e o templo de Saturno, obra iniciada e adiantada por meu pai; reiniciei essa mesma basílica, consumida em um incêndio (...). Reformei 82 templos dos deuses na cidade (...) Cônsul pela sétima vez, construí a via Flamínia desde a cidade de Arimino e todas as pontes exceto a Múlvia e a Minúcia.

Construí em um terreno particular e com despojos de guerra o templo de Marte Vingador e o foro Augusto. Construí um teatro junto ao templo de Apolo em

um terreno em grande parte comprado de particulares, para que tivesse o nome de meu genro Marcelo. (*Res Gestae* 19-21, grifos nossos).

Através destas proclamações, podemos perceber que Augusto instituiu para seu governo uma política que também se baseava na demonstração de poder através de construções arquitetônicas, do embelezamento da cidade. O número de edifícios, construídos ou restaurados, aparenta-nos uma gritante demonstração de poder, político, militar, social, religioso, cultural. Destaca a paulatina construção de sua *auctoritas*. Construção esta que também é feita através da maneira que Augusto passa a ser representado.

Ao receber os espólios de Júlio César, Otávio contava com seus quase dezenove anos, ainda muito novo perante a sociedade romana para ter qualquer prestígio ou distinção política. Em outras palavras, sua imagem jovial não inspirava a confiança atribuída aos mais velhos, que já estavam cumprindo seus *Cursus Honorum* e detinham as principais características do *Mos Maiorum*. Entretanto, é neste momento que podemos entrever mais uma das manobras propagandísticas do futuro Augusto. Ao invés de deixar sua imaturidade e jovialidade atingir seu ápice ao poder, ele a usou a seu favor.

De acordo com Jay Clark (2003), há três momentos distintos nas representações sobre este Imperador. Seriam estes: de 44 a 27 a.C., de 27 a.C. a 14 d.C. e a partir de 14 d.C. O primeiro, que vai desde a morte de Júlio César até a nomeação como Augusto, e que nos transmite características de pertencimento ao período republicano romano e onde há a menção constante dos laços hereditários entre Otávio e seu tio-avô. O segundo, quando ele se torna Augusto até seu falecimento, já simboliza uma nova fase, onde autores como Paulo Martins (2011: 73), enxergam uma aproximação com os modelos gregos, que tendem a mostrar uma certa “idealização” do personagem. E, por último, o período após a sua morte, quando suas representações assumem um outro tom, expressando sua própria divindade. Como podemos notar neste exemplo:



Na primeira imagem, à esquerda, o jovem César é retratado seguindo os moldes republicanos. Cunhado na República Tardia, logo após a vitória de Áccio, este denário engloba características pertinentes a sua época. Já na segunda imagem, também um denário de prata, notamos um Augusto laureado, com o olhar, de certa forma, apoteótico, remetendo-nos a um viés mais helenístico, muito semelhante ao Alexandre de Lisipo, escultor grego do século IV a.C., cada vez mais distante do retrato modelar do período republicano. Vemos, nesta imagem, uma tentativa de ressaltar uma maior altivez do governante, uma postura que vem com o novo cargo que desempenha, uma vez que já é Augusto. Por sua vez, na terceira representação vemos um busto, datado já do século I d.C., em um período pós-morte de Augusto. Apesar de ter mais de 60 anos, a face do governante continua a mesma, sem sinais de sua idade, de seu envelhecimento. Os detalhes do cabelo, com longas mechas caídas acima das sobrancelhas, tendo uma espécie de franja mais longa a direita, com uma abertura entre a franja e o restante do cabelo à esquerda se transformou no traço distinto para identificar este Imperador. Há uma necessidade constante, desde o princípio de seu governo, da associação de seu poder com a juventude, caráter que o distingue dos magistrados do final republicano. Logo, mais um viés de sua legitimação encontra-se aqui: em sua juventude. O herdeiro de César faz

disso, também, a sua alteridade, transforma em seu poder. É jovem e, por isso, possui a força e a eficiência para salvar Roma daqueles que a destroem, tais como Marco Antônio. Ainda, sua caracterização como alguém sempre jovem desvia a atenção de seus conhecidos problemas de saúde, amplamente citados por autores antigos, tais como Plutarco e Suetônio. Este último, em *Divino Augusto* (80.1), conta-nos que o governante possuía pouca força no lado esquerdo do corpo o que fez com que, durante os meados de sua vida, passasse a mancar e a utilizar-se de certos artifícios que lhe permitissem andar e sustentar tal parte do corpo. Suetônio igualmente aborda algumas das doenças que vitimaram seu biografado ao longo da vida. Segundo o autor, Augusto padecia anualmente, de acordo com as estações, de alguns males, tais como constipações e inflamações intestinais. Tais doenças faziam com que Augusto adotasse, nesses períodos, determinados estilos de vida e cuidados com sua saúde. Apesar de tais aspectos, a obra suetoniana ainda nos diz que:

Desfrutou de rara beleza e foi bastante atraente ao longo de toda sua vida. Contudo, prescindiu de qualquer adorno e a tal ponto era descuidado com os cabelos que se prestava às pressas e ao mesmo tempo aos cuidados de vários barbeiros, e raspava ou aparava a barba enquanto lia ou mesmo escrevia algo. Tinha as feições tão tranquilas e serenas quando falava ou se calava, que um dos nobres gauleses declarou aos companheiros ter sido de tal modo inibido e abalado por sua presença que, ao ter-se aproximado dele a pretexto de conversar, não o lançou de um precipício durante a travessia dos Alpes como determinara a fazer. Tinha os olhos claros e brilhantes: chegava mesmo a desejar que se julgasse haver neles uma espécie de força divina, e alegrava-se caso, a alguém que o olhasse mais fixamente, fizesse baixar o rosto como que diante do brilho do sol. (SUET. *Aug.* 89.1-3).

O autor também ressalva que este era de estatura baixa, a qual era compensada pela proporção de seus membros, de pele que variava entre morena e clara, de cabelos levemente anelados e alourados, dentes pequenos e desiguais, orelhas de tamanho mediano, sobrelhas unidas e nariz sobressalente na parte de cima (*Aug.* 89, 4-5). Fala-nos ainda que: “Diz-se que seu corpo era marcado com sinais de nascença dispersos pelo peito e pelo abdômen, dispostos, quanto à forma, ordem e número, como as estrelas da Ursa Celeste (...).” (*Aug.* 80.1). Assim, até

mesmo no corpo, Augusto possuía marcas que o ligavam a questões divinas e celestes.

3. Considerações Finais

Vemos que Augusto constrói a si mesmo. Cria uma imagem específica, própria a ele, a qual perdura na História. Cria a sua identidade através da alteridade com os homens que lhe antecederam: Júlio César e Marco Antônio. Suas imagens são representadas de diversas formas, em inúmeras documentações, textuais e materiais. Viveu e ainda vive no imaginário de muitos. Para além disso, as imagens de Augusto, assim como a sua profusa modificação arquitetônica em Roma, servem para legitimá-lo, torná-lo legítimo como herdeiro de César, como governante de Roma, como *Princeps* e como *Augustus*. Se tornam símbolos do seu poder. Legitimam um Imperador e um Império. Legitimam uma sociedade e um modelo governamental. Criam um homem, glorificam um deus. São armas políticas e auxiliam a memória contra as forças do esquecimento. Podem não ser tão verossímeis quanto os pesquisadores gostariam, mas ajudaram na criação de algo que ainda hoje permanece nas areias da História: O Principado Romano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AUGUSTUS. (2007). *Res Gestae Divi Augusti*. Trad.: John Scheid. Paris: Belle Lettres.
- DION CASSIUS. (2011) *Histoire Romaine*. Traducción, Introducción et Notes par Guy Lachenaud et Marianne Coudry. Paris: Les Belles Lettres.
- FLORO. (2000) *Epítome de la Historia de Tito Livio*. Introducción, traducción y notas de Gregorio Hinojo Andrés y Isabel Moreno Ferrero. Madrid: Gredos.
- PLUTARCO, SUETÔNIO. (2007). *Vidas de César*. Tradução e notas de Antônio da Silveira Mendonça e Ísis Borges da Fonseca. São Paulo: Estação Liberdade.
- PLUTARQUE. (1995) *Vies Parallèles I*. Traduction: J. Alexis Pierron. Revue et Corrigée par Françoise Frazier. Introduction, notices, notes, bibliographie et chronologie par Jean Sirinelli. Paris: Flammarion.
- SUENTONNIUS. (2009). *The Lives of Caesars*. Oxford: Oxford University Press.

VELÉIO PATÉRCULO. (2001). *História Romana I*. Trad. Maria Assunción Sánchez Manzano. Madrid: Gredos.

_____. (2001). *História Romana II*. Trad. Maria Assunción Sánchez Manzano. Madrid: Gredos.

OBRAS GERAIS:

BACELÓ, J. - CATANIA, M. (2003). Las Bases del Poder de los Líderes Carismáticos durante La Crisis de La República Romana. S.I.A.C. In: ROJO, E. (org). *Representaciones Identitárias de la Roma Antigua*. Tucumán: Instituto Interdisciplinaria de literatura argentina y comparadas, 91-100.

BARTON, T. (1995). Augustus and Capricorn: Astrological Polyvalency and Imperial Rhetoric. *Journaul of Roman Studies*, 85, 33-51.

BOBBIO, N. (1998). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UnB.

CHARTIER, R. (1990). A História Hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), n.13, 108.

_____. (1991). O mundo como representação. *Estudos Avançados* (Rio de Janeiro), n.11, 5.

CLARKE, J. (2003). *Art in the Lives of ordinary Romans*. California: University of California Press.

FALCON, Francisco J.C. (1997). História das ideias. In: CARDOSO, S.F; VAINFAS, R. (org.). *Domínios da história*. Rio de janeiro: Ed. Campus, p.91-94.

GALINSKY, K. (2012). *Augustus. Introduction to the Life of an Emperor*. New York: Cambridge University Press.

LEVICK, B. (2010). *Augustus: Image and Substance*. London: Pearson.

LICHT, L. - RAMSEY, J.T. (1997). *The Comet of 44 B.C. and Caesar's Funeral Games*. Harvard Smithsonian Center for Astrophysics: Atlanta.

MARTINS, P. (2011). *Imagem e Poder. Considerações sobre as Representações de Otávio Augusto*. São Paulo: Edusp.

PRADO, J.B.T. (2011). É Ver para Fazer Crer. In MARTINS, P. (2011). *Imagem e Poder. Considerações sobre as Representações de Otávio Augusto*. São Paulo: Edusp.

SPARAVIGNA, A. (2019). Octavian Augustus at Apollonia and the statement of his astrological sign. *Zenodo*, August 2019, 1-5.

**O IMPERADOR GRACIANO NOS CAMPOS DE BATALHA
(367-383 D.C.)****The Emperor Gratian on the battlefields (A.D. 367-383)**

(Artículo recepcionado el 21/10/2020, aceptado el 16/12/2020)

JANIRA FELICIANO POHLMANN **Universidade Estadual Paulista/Franca**Bolsista FAPESP*

janirapo@yahoo.com.br

Abstract: In this article, I analyze the image of the Western Roman Emperor Gratian as a warrior ruler. I hypothesize that the imperial victories were an element of legitimization of the power of this ruler who followed a long Greco-Roman tradition linked to the war. To confirm this assumption, the speeches made by the rhetorician Decimus Magnus Ausonius, Ambrose, the bishop of Milan, the pagan senator Quintus Aurelius Symmachus and the strategist Amianus Marcellinus, authors who were close to the emperor, were examined. To the analysis of these written documents, I added the examination of images engraved on two coins minted at the time of Gratian and that today are part of the collection of the Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro.

Keywords: Emperor Gratian; War; Legitimation of power; Written documents; Coins.

Resumo: Neste artigo, analiso a imagem do augusto romano ocidental Graciano como um governante guerreiro. Tenho como hipótese que as vitórias imperiais foram um elemento de legitimação do poder deste governante que seguia uma longa tradição greco-romana vinculada à guerra. Para confirmar esta suposição, foram examinados os discursos elaborados pelo retórico Décimo Magno Ausônio, pelo bispo niceno Ambrósio de Milão, pelo senador pagão Quinto Aurélio Símaco e pelo estrategista Amiano Marcelino, autores coetâneos ao governante. À análise destes documentos escritos, agreguei o exame de imagens gravadas em duas moedas cunhadas na época de Graciano e que hoje fazem parte do acervo do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro.

* Pós-doutoranda em História na Universidade Estadual Paulista, *campus* de Franca. Bolsista FAPESP no Brasil (processo 2016/20942-9) e no exterior (BEPE-Espanha processo 2017/26939-2 e BEPE-Itália processo 2018/03187-8).

Palavras-Chave: Imperador Graciano; Guerra; Legitimação de poder; Documentos escritos; Moedas.

1. Introdução

Então, uma vez tudo organizado e preparados os soldados para que aceitassem esta decisão com ânimo favorável, quando Graciano veio, avançou pelo campo e subiu na tribuna onde, rodeado por todas as ornamentações dos altos mandatários, [Valentiniano I] tomou a criança (*puerum*) pela mão, levou-o à vista de todos e o apresentou ao exército como futuro imperador (AMIANO MARCELINO, *Res gestae*, 27.6.5).

Foi desta forma que o antigo estrategista romano Amiano Marcelino registrou a ascensão de Graciano (367-383 d.C.¹) ao título imperial. Graciano, nomeado neste excerto como uma criança, no latim *puer*, estava no campo de batalha, quando foi feito augusto por seu pai, Valentiniano I (364-375), e pelos militares ali presentes. Esta cerimônia ocorreu em 367, quando Graciano tinha sete ou oito anos de idade, era, então, um menino, como apontou o autor. Porém, um menino que acompanhava seu pai em batalhas. Estava ali, no campo, certamente protegido, mas longe dos muros de sua residência, participando, mesmo que fosse como observador, dos assuntos de guerra.

Desde os tempos monárquicos, os romanos mantinham uma estreita ligação com a guerra. A própria lenda da fundação da cidade de Roma estava marcada pela guerra, afinal Rômulo e Remo eram filhos da vestal Reia Silva com Marte, o deus da guerra. Em sua obra *Quomodo historia conscribenda sit*, escrita no século II, Luciano de Samosata afirmou que a guerra era uma temática digna de ser inscrita na história e ofereceu conselhos para a execução desta narrativa. A guerra fazia parte da vida e da literatura dos romanos; era uma prática e, simultaneamente, um

¹ As datas deste texto estão inseridas na Era Comum, salvo exceções que serão apontadas.

tema cotidiano e que merecia a atenção dos governantes, afinal, as vitórias militares eram um significativo componente na legitimação do poder imperial.

Em seu *Breviarium*, ao citar resumidamente as vitórias do imperador Trajano sobre tribos estrangeiras e a ampliação das fronteiras romanas por este augusto, Eutrópio destacou a “glória militar” do governante e ressaltou que ele “mereceu a veneração tanto em vida como depois de morto” (EUTROPIO, *Breviarium*, 8.4). Vitórias, estas, que fizeram Plínio, o jovem, nomear este imperador de *optimus princeps* (PLÍNIO, *Panegyricvs*, 2, 53, 88, 89). A vinculação entre vencer na guerra e deter o poder de império era notória. E tal vinculação foi perpetuada entre os imperadores e aqueles que elaboravam os discursos de legitimação deste governante.

No século IV, tal tradição ainda se mantinha viva entre muitos augustos! Observo, entretanto, que os trabalhos historiográficos que voltam seus olhares para o final desta centúria, têm como foco de investigação as ações do imperador Teodósio e os governantes da dinastia valentiniana são trazidos nestas abordagens como personagens secundários, sempre ligados às questões teodosianas. Em minhas pesquisas atuais, *revisito* esta época tendo como foco o contexto do imperador Graciano. Desta forma, pretendo continuar a contribuir para a multiplicidade da História, para a construção de histórias plurais.

O consulado foi a primeira magistratura desempenhada por Graciano, em 366 d.C. No ano seguinte, ele ascendeu a augusto por escolha de seu pai, Valentiniano I, e por aclamação do exército. Graciano era um menino nesta ocasião. Fato que fez a historiadora Meaghan A. McEvoy incluí-lo no rol dos “imperadores crianças” do mundo romano. De acordo com McEvoy (2013:1), os numerosos “imperadores crianças” da Antiguidade Tardia constituem um fenômeno diferente e inesperado que tem sido negligenciado pelos estudiosos do período.

Graciano é um exemplo deste desprezo por parte dos pesquisadores. Em pesquisa recente a *sites* de estudos acadêmicos como *Library Genesis*, *Durham e-Theses*, *Dialnet*, *Cefael*, *Tables of Contents of Journals of Interest to Classicists*, *Ius Civile*, *Inter Classica* e *Persse*, confirmei a escassez de trabalhos sobre

Graciano. O livro de McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West, AD 367-455*, publicado em 2013, é a única obra atual a dedicar um capítulo a Graciano e Valentiniano II, seu irmão e outro dos “imperadores crianças”. Constatações estas que me foram reforçadas durante meu estágio de pesquisa pós-doutoral na Universidad de Zaragoza pela historiadora María Victoria Escribano Paño.

Portanto, tendo como base de pesquisa uma tradição que buscava a validação do poder através de vitórias de guerra, pergunto-me como o imperador Graciano foi retratado em documentos elaborados durante sua vida e logo após sua morte. Em um momento em que o poder de império estava dividido entre os governantes das terras romanas ocidentais e orientais² e que tribos estrangeiras adentravam nestes territórios, sugiro que muitos discursos fizeram de Graciano um governante apto a angariar vitórias para os romanos e protegê-los de inimigos externos.

Doug Lee alega que a “ideologia da vitória” foi importante durante todo o Principado e mantida ao longo da Antiguidade Tardia (LEE, 2007: 37). Vários fatores se relacionaram para elaborar e propagar esta ideia. Por um lado, o imperador deveria agir, ir para a guerra e vencer. Por outro lado, tais vitórias deveriam ser anunciadas. Nesta circunstância, os autores que tinham interesse em corroborar o poder imperial foram imprescindíveis. Munidos de seus dotes retóricos, através de suas plumas, eles registraram as conquistas dos augustos e difundiram-nas para fora dos campos de batalhas. Havia, portanto, uma intensa ligação entre a prática imperial de guerrear e ser vitorioso e a teoria elaborada por escritores vinculados ao poder do augusto.

Durante a Antiguidade Tardia, os imperadores romanos constantemente lutaram contra tribos vizinhas do leste, do norte e de África, as quais promoviam grandes ondas de migrações para as terras que pertenciam ao Império ou que eram

² À guisa de esclarecimento, informo as épocas de governo dos augustos tratados neste artigo. Imperadores romanos ocidentais: Valentiniano I (364-375); Graciano (367-375); Valentiniano II (375-392); Magno Máximo (383-388). Imperadores romanos orientais: Valente (364-378); Teodósio (379-395).

de seu interesse. Foi neste contexto de enfrentamentos do poder imperial contra grupos estrangeiros que autores como o retórico Décimo Magno Ausônio, o bispo niceno Ambrósio de Milão, o senador pagão Quinto Aurélio Símaco e o estrategista Amiano Marcelino registraram ações de Graciano relacionadas com a guerra. Os três primeiros autores citados, mantiveram fortes vínculos com Graciano e escreveram seus documentos quando o augusto era vivo. Em suas obras, enfatizaram a presença deste imperador nos campos de batalhas e suas vitórias. Já Amiano integrou o exército romano entre 354 e 363(?)³ e compôs sua *Res Gestae* entre 382 e 397⁴. Graciano morreu em 383, em batalha contra o exército de Magno Máximo. É provável que quando Amiano escreveu sobre Graciano, o imperador já estivesse morto, visto que as notícias sobre este governante se iniciaram apenas no livro XXI da *Res Gestae*. Mesmo assim, o estrategista ressaltou a participação deste imperador nos assuntos de guerra. Circunstância que reforça que a tradição do augusto guerreiro também havia sido mantida com Graciano.

Para complementar a legitimação de seu papel como um imperador guerreiro, Graciano mandou cunhar moedas que carregassem sua imagem cercada por símbolos militares. Neste estudo, destaco dois numerários pertencentes ao acervo do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro (MHN-RJ). Para tratar destes documentos, utilizo os números de localizações empregados pelo museu: 163968 e 163991.

2. Graciano: um imperador guerreiro

Assim como Amiano Marcelino propagará a imagem do menino Graciano nos campos de batalhas e aclamado pelos soldados anos após a morte deste augusto, Símaco também o fez dois anos após esta cerimônia, em 369, ao proclamar sua *Laudação ao augusto Graciano (Laudatio in Gratianum Augustum)*:

³ Jones – Martindale – Morris (1971, *Ammianus Marcellinus* 15: p. 547).

⁴ Amiano Marcelino. (2002). *Historia*. Edición de Maria Luisa Harto Trujillo. Madrid: Ediciones Akal, p. 19.

De um lado o augusto, do outro as legiões e, entre estes, o jovem (*inpuberem*) candidato ao reino; a contenda entre uns e outros indecisa por muito tempo e o pai cedendo tardiamente a todos, que aplaudem com fervor (SÍMACO, *Laudatio in Grat. Aug.*, 5).

Neste trecho, Símaco ressaltou a aclamação de Graciano a augusto por parte do exército que era fiel a seu pai, o imperador Valentiniano I. O jovem, como descreveu o autor, estava em um acampamento de guerra, rodeado por soldados. Observo que tanto este autor, como, posteriormente, Amiano Marcelino destacaram esta imagem. Graciano aprendera sobre os assuntos de guerra estando no campo de batalha desde muito cedo.

Embora esta não fosse uma prática comum, não era uma novidade entre os guerreiros. Suetônio afirmou que Calígula, filho do general Germânico e sucessor do imperador Tibério, havia sido educado entre os soldados, situação que fez com que ele fosse estimado pelos militares (SUET. *Cal.* 9). Valentiniano I era filho do general Graciano e membro do exército do imperador Joviano (332-364), seu precedente. Conhecia bem o ambiente para o qual levava o filho. Um ambiente que gerava e reforçava laços de fidelidade entre comandantes e comandados; vínculos, estes, indispensáveis para a conservação do poder de império nas mãos daquele que o usufruía. Tais laços foram reforçados por Amiano na reprodução de um discurso de Valentiniano I no momento da aclamação de Graciano:

Me disponho a aceitar, para que divida comigo a posição de augusto, meu filho Graciano, já adulto, a quem depois de vê-lo tanto tempo entre vossos filhos quereis como se fosse de todos; por causa da tranquilidade pública, se a divindade do céu e vós colaborais com meu amor paternal (AMIANO MARCELINO, *Res gestae*, 27.6.8).

Neste excerto, não importa destacar a veracidade da fala de Valentiniano I, mas sim a necessidade de Amiano Marcelino de enaltecer os laços entre o jovem imperador e as forças militares. O apoio prestado ao augusto por parte de seu exército era um dos elementos basilares para a manutenção do seu poder. Conforme María José Hidalgo de la Vega, o poder imperial era validado de diversas maneiras, sendo que “la más contundente era la del ejército” (HIDALGO DE LA VEGA, 1995:

108). A concessão do poder de império, que durante a República havia sido prerrogativa no senado de Roma, no Império passou a ser um benefício das legiões, exercido por meio do ritual da *aclamatio imperii*.

No caso da aclamação de Graciano, tanto Símaco quanto Amiano usaram suas habilidades retóricas para descrevê-la, apontando a tenra idade do governante e, conseqüentemente, a aliança formada desde muito cedo entre este augusto e seus soldados. Uma aliança que corroborava a liderança deste jovem governante e o destacava dos demais cidadãos do Império. Uma aliança que promoveu muitas vitórias a Graciano em seus embates contra tribos estrangeiras e o ajudou a preservar sua utilidade pública como defensor dos romanos.

Em seu tratado *Sobre a fé (De fide)*, Ambrósio, bispo de Milão, também destacou as ações militares de Graciano: “Me pedes, nobre imperador, um livro sobre a fé, quando estas prestes a sair para o combate” (I.3). O autor iniciou a escrita desta obra entre 378 e 380, época em que Graciano comandava suas tropas contra os godos que tinham entrado nos territórios romanos da Trácia. Além de informar que o próprio augusto lhe havia solicitado a elaboração de um livro, fato que realçava a ligação do autor com o governante, neste trecho o sacerdote ressaltou o cuidado de Graciano com a guerra. E este não era um assunto para ser tratado de dentro do palácio, mas sim no campo de batalha, por isso o augusto partia para o combate. Ainda segundo o autor, Graciano ia para a guerra “protegido abertamente com o escudo da fé e empunhando a espada do espírito” (II.16, 136).

Esta obra ambrosiana era um tratado em defesa da fé cristã baseada nos dogmas da Divina Trindade, conforme estabelecido no Concílio de Niceia de 325. Estava voltada, especialmente contra os cristãos arianos, que, naquele momento formavam um grupo bastante forte no norte da Itália. Observo que, mesmo ao escrever uma obra que propagava sua crença religiosa e protegia seu próprio espaço como líder de uma comunidade, Ambrósio concedeu lugar em seu tratado para registrar o papel de Graciano como líder militar. Sendo este, então, mais um discurso que ajudou a legitimar o poder deste augusto e a propagar sua imagem como um imperador guerreiro. E aqui, mais uma vez, destaco a guerra como parte

inerente da história dos romanos. Ela fazia parte tanto da ação quanto da literatura dos romanos. É certo que o papel de Graciano como defensor do cristianismo niceno foi um ponto de destaque na obra ambrosiana. Entretanto, as práticas militares do augusto não foram esquecidas no registro do sacerdote.

Também o retórico Décimo Magno Ausônio anunciou as ações de guerra de Graciano, em sua *Ação de Graças* (*Gratiarum actio*). Esta obra foi proclamada em 379 em agradecimento a Graciano pela nomeação de Ausônio ao consulado. O autor atestou que eram testemunhas do poder deste augusto “a fronteira do Danúbio e a do Reno, pacificadas em só um ano” (II.7). Aqui, Ausônio cantava as vitórias militares lideradas por Graciano contra as tribos estrangeiras que ameaçavam as terras romanas. Um perigo que, inclusive, ocasionou a morte de seu tio Valente, imperador romano do Oriente. Enquanto Valente batalhava contra os godos na Trácia, Graciano derrotou os alamanos que rondavam as fronteiras romanas delineadas pelos rios Danúbio e Reno. Nestes enfrentamentos, o rei alamano pertencente à tribo dos lentienses morreu e, a partir deste fato, não se tem mais notícias desta gente. Amiano (*Res gestae*, 31.10) registou estes embates e destacou a confiança que tal feito gerou em Graciano.



Observo que logo após esta vitória sobre os alamanos, Ausônio recordou o fato em sua *Ação de Graças* e exaltou que aquelas regiões estavam pacificadas devido à liderança de Graciano. Conforme o autor, aqueles rios eram as testemunhas das ações imperiais, no texto original: “*testis est*” (II.7). De acordo com esta elaboração retórica, portanto, eram testemunhas das práticas militares de Graciano aquelas terras fronteiriças e aquele público para o qual Ausônio rememorava os feitos do augusto. O autor, então, seguia os modelos literários da época ao valorizar as vitórias militares do imperador. Observo, entretanto, que este elemento literário, trabalhado retoricamente para ganhar a memória dos ouvintes, tinha suas bases em ações práticas, em estratégias, enfrentamentos armados e vitórias reais, mesmo que momentâneas. Portanto, guerrear, escrever sobre guerras e falar sobre elas continuava a ser um assunto significativo para os romanos, afinal, esta era uma das formas tradicionais de se manter o poder dos romanos e proteger suas terras e sua

gente. E aqui retomo a importância da “ideologia da vitória”, apontada por Doug Lee e insisto em salientar que ela não era apenas uma ideia retórica, mas sim um elemento literário baseado nas ações imperais.

Estas vitórias de Graciano também foram tema do *Epigrama 26* (*Epigrammata 26*) dedicado ao governante por Ausônio: “[...] Alada Vitória, que do céu cai, vem iluminar a fronte com dupla diadema, cheia de guirlandas! Uma é o presente pela toga; a outra, o prêmio pela batalha” (2-5). A toga era a vestimenta típica dos homens romanos. Segundo Luis Baena del Alcazar, a toga era um símbolo romano, “pues definía el carácter jurídico del ciudadano en oposición a aquellos que no disfrutaban de este privilegio [...]. Con ella se asistía a las asambleas, al foro y al circo” (BAENA DEL ALCAZAR, 1993: 165). Evidentemente, o tecido com o qual era confeccionada, o *design* e os adornos que a toga levava diferenciava aquele que a vestia. A toga cândida, por exemplo, era utilizada pelos candidatos a cargos públicos. A toga branca com as bordas púrpuras era a vestimenta dos magistrados que usufruíam de poderes curiales: ditador, *magister militum*, cônsul, pretor e edil. Esta também era a toga do augusto, representante máximo do poder de império.

No texto de Ausônio, o autor ressaltou a toga (*toga*) e a batalha (*pugna*) de Graciano. Ou seja, tanto a vertente jurídica – e a responsabilidade político-administrativa do cargo desempenhado – quanto a vertente militar exigidas dos augustos foram lembradas pelo retórico e, de acordo com suas palavras, elas estavam presentes em Graciano. Motivo, este, que havia feito a Vitória Alada descer do céu para presentear o governante.

A deusa Vitória, lembrada por seu nome ou por suas imagens visuais, auxiliava na validação das ações militares do imperador. No caso de Graciano, em seu *Epigrama 26*, Ausônio redigiu e anunciou o nome da deusa, vinculando-o ao nome do augusto. Também nas moedas cunhadas sob o governo deste imperador, a deusa Vitória foi uma figura importante.

Identificação da moeda: Número de localização no acervo: 163968 Material e denominação: bronze, AE2 Ano: cunhada entre os anos de 367 e 383 d.C. Observação: Diâmetro: 20mm	
Anverso	Reverso
	
Legendas e descrições: Anverso Legenda: D N GRATIA NVS P F AVG Descrição: Busto com capacete, drapeado e encouraçado de Graciano, à direita. Reverso Legenda: GLORIA RO MANORUM Descrição: Imperador de frente e de pé, cabeça virada para a direita. Está em um navio com a mão direita levantada. A deusa Vitória está sentada no leme.	



O reverso deste numerário apresentava a deusa Vitória conduzindo o navio que carregava Graciano. Ao analisar esta imagem juntamente com a legenda, GLORIA RO MANORUM, observo uma leitura dupla: a glória de Graciano trazia a Vitória para guiá-lo ou a deusa levava o imperador a ser glorioso. Em ambos os casos, noto que a deusa e a virtude da glória foram vinculadas ao augusto. Esta virtude ressaltava o reconhecimento público daquele que a portava (PEREIRA, s/d: 333). Uma vitória em batalhas certamente angariava tal reconhecimento. E, de acordo com a representação da imagem da moeda, a própria deusa Vitória acompanhava Graciano nesta ocasião. A imagem encarnava a ação imperial.

Como observado neste artigo, as obras de Amiano Marcelino, Símaco, Ausônio e de Ambrósio alimentaram os discursos (proclamados e escritos) que legitimavam as ações militares de Graciano. Trato, portanto, de autores que ofereceram suas habilidades retóricas e oratórias para exaltar a utilidade do governante. Quanto ao discurso numismático, sua elaboração era acompanhada de

perto pelo próprio imperador. Desde Augusto, a responsabilidade de cunhar as moedas passou a ser do Senado e do próprio imperador. E partir do final do século III d.C., o aumento dos centros de cunhagem permanentes fez com que muitos funcionários das cortes provinciais também assumissem esta prerrogativa (HEESCH, 1993: 65). Sendo assim, ou o próprio governante ou funcionários muito próximos a ele eram os responsáveis por este processo, por isso noto a intervenção do imperador na cunhagem dos numerários.

No caso da moeda aqui analisada (163968), Graciano escolheu como sua companheira a deusa Vitória. Uma deusa vinculada às conquistas obtidas na guerra. No anverso da moeda, o busto imperial porta o capacete, um aparato típico da guerra.

A deusa Vitória também estava ao lado de Graciano em outra moeda:

Identificação da moeda: Número de localização no acervo: 163991 Material e denominação: bronze, AE3 Ano: cunhada entre os anos de 367 e 383 d.C. Observações: Diâmetro: 17mm	
Anverso	Reverso
	
Legendas e descrições: Anverso Legenda: D N GRATIANVS P F AVG Descrição: Busto com diadema de pérolas, drapeado e encouraçado de Graciano, à direita. Reverso Legenda: SECVRITAS_REIPVBLICAE Descrição: A deusa Vitória avança para a esquerda, com a coroa de louros na mão direita e palmas na mão esquerda.	

Neste caso, a deusa Vitória coroou Graciano com louros. Herança dos gregos, entre os romanos a coroa de louros era o símbolo da tradicional celebração

da vitória. À imagem de Graciano coroado de louros pela deusa Vitória, uniu-se a legenda *SECVRITAS_REIPVBLICAE*. A virtude da *securitas*, ou seja, da segurança, referia-se a uma certa tranquilidade gerada no mundo romano devido às ações imperiais (RODRÍGUEZ GERVÁS, 1991: 84). Neste caso, a elaboração discursiva da moeda vinculava a deusa Vitória, o imperador Graciano e a segurança. Um discurso que propagava a ideia de que Graciano era vitorioso, e, por isso, mantinha a serenidade em suas terras.

Observo a importância oferecida à deusa Vitória nas duas moedas aqui analisadas. Uma deusa que evocava uma ação imperial ligada à guerra e imprescindível para a legitimidade do poder do Augusto.

Ambas as moedas eram *asses*, identificadas na numismática pela sigla AE (informação que consta nas tabelas em que os numerários foram apresentados). Entre as moedas romanas de bronze, estas eram as menores e menos valiosas (MIRONE, 1930: 177). A primeira moeda aqui analisada era um AE2, com 20mm de diâmetro; a segunda, um AE3, com diâmetro de 17mm. Trato, portanto, de moedas de pouco valor monetário, muito pequenas e leves. Um valor que circulava inclusive pelas mãos das pessoas com poucos recursos econômicos. Portanto, a mensagem que ali estava gravada se propagava de mão em mão rapidamente e entre um público diversificado. Pouco a pouco, a imagem de Graciano vitorioso ganhava as terras romanas e se inseria também na memória das pessoas. Logo, este era mais um recurso que resguardava o poder de império daquele governante e garantia sua utilidade pública como defensor dos romanos.

3. Considerações Finais

Percebo, então, que estes discursos, produzidos quando Graciano era vivo e logo após sua morte, como no caso da *Res Gestae* de Amiano, enalteciam as ações militares do imperador. Em um contexto de contestação do poder imperial por aqueles com quem Graciano compartilhava tal poder (Teodósio I e Valentiniano II), por usurpadores e por líderes de tribos estrangeiras, Graciano demonstrou ser um

augusto apto a alcançar vitórias para os romanos, conforme os elogios de Ausônio e os registros de Amiano comprovaram. Coube também ao senador Símaco, ao bispo cristão niceno Ambrósio e a algumas moedas apoiar a propagação da imagem deste imperador guerreiro e, por isso, ideal para a manutenção do Império romano. Por vezes, uma idealização, é fato. Mas não apenas isso, visto que este discurso era baseado nas ações de Graciano. Este imperador acompanhou seu pai desde muito cedo nos campos de batalha, venceu godos, alamanos e outras tribos estrangeiras. Foi mesmo um imperador guerreiro, como tantos outros e como seu contemporâneo Teodósio I. Estas ações inspiraram tais discursos e mantiveram a guerra como uma prática frequente e um tema significativo durante o governo de Graciano.

Agradecimentos:

Este artigo é fruto de uma conferência realizada no *Ciclo de Conferencias 2020 “Nuevas miradas sobre temas del mundo clásico” Un aporte desde la perspectiva de jóvenes investigadores* organizado pela Profa. Dra. Graciela Gómez Aso, pela Profa. Lorena Esteller e pelo Prof. Juan Pablo Alfaro da *Pontificia Universidad Católica Argentina*. Meu agradecimento pelo gentil convite!

Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo por financiar meus estudos de pós-doutorado no Brasil (processo número 2016/20942-9) e no exterior (processo BEPE-Espanha 2017/26939-2, processo BEPE-Itália 2018/03187-8).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DOCUMENTOS:

AMBRÓSIO. (2009). *Sobre la fe*. Introducción, traducción y notas de Secundino García. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.

AMBRÓSIO. *De fide*. Texto latino disponível em:

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_De_Fide_Ad_Gratianum_Augustum_Libri_Quinque,_MLT.pdf> Acesso em: 12/01/2019.

AMIANO MARCELINO. (2002). *Historia*. Edición de Maria Luisa Harto Trujillo. Madrid: Ediciones Akal.

AMIANO MARCELINO. (1935). *Res Gestae*. Edited by T. E. Page. With an English translation by John C. Rolfe. The Loeb Classical Library. London: William Heinemann LTD.; Cambridge, Massachusetts: Harvard university Press.

- AUSÔNIO, DÉCIMO MAGNO. (1990). Acción de Gracias. En: Ausônio, Décimo Magno. *Obras II*. Traducción y notas de Antonio Alvar Ezquerro. Madrid: Editorial Gredos: 162-194.
- AUSÔNIO, DÉCIMO MAGNO. (1919). *Ausonius I* (Book in two volumes). With an English translation by Hugh G. Evelyn White. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. The Loeb Classical Library (Latin and English)
- AUSÔNIO, DÉCIMO MAGNO. (1921). *Ausonius II* (Book in two volumes). With an English translation by Hugh G. Evelyn White. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. The Loeb Classical Library. (Latin and English)
- EUTROPIO. (1865). Breviarium. En: Neilson, R. J (ed). *Eutropius and Aurelio Victor*. Edinburg: Oliver and Boyd; London: Simpkin, Marshall and Co.
- LUCIANO. (1990). Cómo debe escribirse la Historia. En: *Obras III*. Traducción y notas de Juan Zaragoza Botella. Madrid: Editorial Gredos.
- PLÍNIO, O JOVEM. (1969). Panegirico de Trajano. En: Escolar Bareño, Luis; Garcia Felix, Balbino; Herrero Llorente, Victor-Jose; Ibañez de Segovia, Mateo; Samaranch, Francisco de P.; Sol, Candido. *Biografos y panegiristas latinos*. Madrid: Aguilar.
- PLÍNIO, O JOVEM. Panegyricvs. En: Marcus Zuerius (ed.). *C. Plinii Caecilli Secvndi. Epistolae et Panegyricvs*. Amsterdam: Ex Officina Elzeviriana.
- SUETÔNIO. (1992). *Vida de los doce Césares* (vol. II). Traducción y notas de Rosa Maria Agudo Cubas. Madrid: Editorial Gredos.

BIBLIOGRAFÍA:

- BAENA DEL ALCAZAR, Luis. (1993). Togati Hispaniae: Aproximación al estudio de las esculturas de togados en Hispania. *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, 15, 165-174.
- FRIGHETTO, Renan. (2012). *A antiguidade tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II - VIII)*. Curitiba: Juruá.
- HEESCH, Johan Van. (1993). The last civic coinages and the religious policy of Maximinus Daza (AD 312). *Numismatic Chronicle*, n. 153.
- HERRERO ALBIÑANA, Carmen. (1994). *Introducción a la numismática antigua (Grecia e Roma)*. Madrid: Editorial Complutense.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José. (1995). *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- JONES, Arnold Hugh Martin; MARTINDALE, John Robert; MORRIS, John. (1971). *The prosopography of the later Roman Empire, vol I: ad 260-395 (PLRE I)*. Cambridge - Reino Unido: Cambridge University Press.
- LEE, A. Doug. (2007). *War in Late Antiquity: a social History*. Malden, USA; Oxford, UK; Carlton, Victoria, Australia: Blackwell Publishing.
- MCEVOY, Meaghan A. (2013). *Child Emperor Rule in the Late Roman West, AD 367-455*. Oxford: Oxford University Press.
- MIRONE, Salvatore. (1930). *Numismática: nozioni di numismática greca, romana, bizantina, barbárica ed araba, italiana (medioevale e moderna) - medaglie*. Milano: Ulrico Hoepli.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. (s/d). *Estudos de História da cultura clássica. Vol II: Cultura Romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel José. (1991). *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

A INTERVENÇÃO DOS MONGES NO LEVANTE DAS ESTÁTUAS, EM ANTIOQUIA (387): UM EXEMPLO DE MOBILIDADE MONÁSTICA
The intervention of monks in the Riot of Statues, in Antioch (387): An example of monastic mobility

(Artículo recepcionado el 3/11/2020 aceptado el 22/12/2020)

GILVAN VENTURA DA SILVA*
Universidade Federal do Espírito Santo
gil-ventura@uol.com.br

Abstract: In the History of Monasticism, the references to regular visits that village or town people paid to anchorites and coenobites in order to obtain spiritual guidance or even divine aid in the form of miracle are frequent. In contrast with it, the studies devoted to understanding the reasons for the displacement of the monks and its impact on the rural and urban everyday life are fewer, although such issue constitutes a promising approach regarding the social implications of monasticism, a movement that, even in a context of consolidation of coenobitism, that is to say, the sedentary monastic life, never gave up mobility, movement. In this article, we intend to reflect on the role played by the monks of Mt. Silpius in the Riot of Statues, which took place at Antioch, the *metropolis* of Syria-Coele, in February 387. Our main goal is to shed light on the relationship between the monks and the population around them, a peculiar characteristic of monasticism in Northern Syria, based on the homilies about the event delivered by John Chrysostom, then the main preacher of the Antiochene congregation.

Keywords: Late Antiquity; Antioch; Monasticism; Riot of Statues; John Chrysostom.

Resumo: Na História do Monacato, são comuns as referências às visitas regulares que os aldeões e cidadãos faziam aos anacoretas e cenobitas com o propósito de obter aconselhamento espiritual ou mesmo algum favor sob a forma de milagre. Menos frequentes, no entanto, são os estudos dedicados a compreender os motivos do deslocamento dos monges e o impacto disso na vida das populações urbanas e

* Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade 1-C do CNPq e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir). No momento, executa o projeto *Migração, movimento e desordem na cidade pós-clássica: Antioquia e os efeitos da dinâmica populacional (356-397 d.C.)*.

rurais, o que representa uma promissora via de interpretação acerca das implicações sociais do monacato, movimento que, mesmo num contexto de afirmação do cenobitismo, ou seja, da vida monástica sedentária, nunca prescindiu da mobilidade, do movimento. Nesse artigo, temos por intenção refletir sobre o papel desempenhado pelos monges do Monte Sílpios no Levante das Estátuas, que ocorre em Antioquia, a metrópole da província da Síria-Coele, em fevereiro de 387. Nosso principal objetivo é iluminar a relação de solidariedade dos monges com a *pólis* mediante a exploração da série de homilias sobre o episódio pronunciadas por João Crisóstomo, o principal pregador da congregação antioquena à época.

Palavras-Chave: Antiguidade Tardia; Antioquia; Monacato; Levante das Estátuas; João Crisóstomo.

1. Palavras iniciais

Nos últimos dias de fevereiro de 387¹, Antioquia, a *metropolis* da província da Síria-Coele, foi abalada por um acontecimento que provocou súbita comoção entre os habitantes da cidade: o assim denominado Levante das Estátuas, cuja origem teria sido o anúncio, diante dos decuriões e demais notáveis locais reunidos no *dikasterion*, ou seja, no recinto onde se realizavam os julgamentos e que, em algumas circunstâncias, acolhia as sessões do conselho municipal², de um imposto extraordinário cuja natureza, infelizmente, não é possível precisar, mas que, segundo Libânio (*Or.* 22.4), destinava-se a cobrir as despesas com as comemorações das decenárias de Teodósio e das quinquenárias

¹ A data exata do acontecimento permanece uma incógnita. Para Downey (1961: 426), o levante teria ocorrido nos primeiros dias de fevereiro. Mais recentemente, no entanto, Frans Van de Paverd (1991) estabeleceu 25 ou 26 como a data mais provável, hipótese aceita pela maioria dos pesquisadores.

² O vocábulo *dikasterion*, nas fontes gregas, designava ao mesmo tempo a estrutura física do tribunal e a corte de justiça, incluindo os procedimentos jurídicos que aí tinham lugar. Em certas ocasiões, o *dikasterion* poderia ser utilizado também como local de reunião da *boulé*, do conselho municipal, especialmente quando das proclamações oficiais, como vemos em Antioquia, em 387. Nessa segunda hipótese, ele funcionava, tecnicamente, como um *bouleuterion*, ainda que a cidade contasse, desde a época de Antíoco IV (175-165 a.C.), com um edifício próprio para a reunião dos *buleutas*, localizado na ágora de Epifânia, o novo bairro construído pelo soberano selêucida (SILVA, 2015: 131; DOWNEY, 1961: 100).

de Arcádio, quando era costume a concessão de bônus (*donativa*) às tropas. A informação transmitida por Libânio, no entanto, é, ao menos em parte, contestada por Downey (1961: 427), uma vez que o aniversário de ascensão de Arcádio teria ocorrido em 16 ou 17 de janeiro de 387, numa data, portanto, anterior ao anúncio da medida. Já as decenárias de Teodósio seriam comemoradas apenas em janeiro de 388, o que justificaria plenamente a arrecadação. Apesar dos motivos que levaram o governo central a exigir o pagamento do imposto, o importante é registrar que se tratava de certo de uma *superindictio*, ou seja, de uma requisição extraordinária a ser paga pelos proprietários agrícolas de Antioquia, dentre os quais contavam-se decuriões, *honorati*³, advogados e veteranos (LIEBESCHUETZ, 1972: 164). A taxa suplementar foi recebida com desagrado, em virtude das recentes dificuldades de abastecimento da cidade, que teriam provocado escassez de víveres e especulação, isso sem mencionar o fato de que, em 386, a arrecadação do *chrysargyrum*, um imposto recolhido em ouro a cada quatro anos, já havia onerado os artesãos e comerciantes (PETIT, 1955: 230). Desse modo, a conjuntura socioeconômica de Antioquia na década de 380 não era das mais prósperas, o que favoreceu a irrupção da revolta, cujos efeitos revelaram-se desastrosos.

Logo após tomar ciência do imposto, os decuriões e notáveis se dirigem, em comitiva, à residência do *archon*, muito provavelmente o *consularis Syriae* Celso, a fim de reivindicar uma redução no pagamento. Não tendo sido recebidos por ele, decidem apelar para Flaviano, o bispo da cidade, que, no entanto, não se encontrava na sede episcopal (RADKE, 1988: 74). Nesse ínterim, o contingente de revoltosos já havia aumentado bastante devido à adesão da claque do teatro, composta por indivíduos comissionados para aplaudir os atores e dançarinos que desempenhava, em Antioquia, um relevante papel político ao liderar as

³ Em Antioquia, a redução progressiva no número de decuriões, com o conseqüente enfraquecimento do conselho municipal, deu margem à ascensão de uma nova elite cujo prestígio advinha do fato de terem ocupado alguma posição no serviço imperial. Isentos da obrigatoriedade de assumir qualquer encargo em benefício da cidade (*munus*), os *honorati* possuíam privilégios análogos aos dos governadores de província, o que os deixava numa posição bastante confortável (LIEBESCHUETZ, 1972: 186-187).

manifestações contra os governadores de província e demais autoridades (BROWNING, 1952). Exasperada, a multidão tenta, sem sucesso, invadir a residência do *consularis*. Em seguida, ruma para os banhos públicos situados nas imediações do *dikasterion* e rompe as cordas que sustentavam as lamparinas do edifício. O próximo passo é ainda mais grave: a depredação dos painéis de madeira que portavam a efigie da família imperial, o que, segundo a lei romana, configurava crime de *maiestas*, de lesa majestade, pois estes retratos, confeccionados em Constantinopla quando da ascensão de um novo imperador e enviados a todas as cidades do Império, possuíam caráter oficial, de maneira que sua destruição equivalia a um atentado contra a dignidade do próprio soberano (DOWNEY, 1961: 429). Não satisfeita, a multidão se lança sobre as estátuas de bronze de Teodósio, de Arcádio e Honório, seus filhos, e da imperatriz Flacila, já falecida, derrubando-as de seus pedestais e arrastando-as pelas ruas da cidade, o que tornava a situação ainda mais grave (QUIROGA PUERTAS, 2016: 468). Quando a multidão estava a ponto de atear fogo ao palácio imperial, localizado na ilha do Orontes, o *comes Orientis* (o vicário da diocese do Oriente) decide intervir com suas tropas, dispersando os rebeldes e efetuando diversas prisões. Por volta do meio-dia, a ordem já havia sido restabelecida, embora isso não tenha significado, em absoluto, o retorno à normalidade, pois, sufocada a rebelião, inaugurava-se o período de apuração das responsabilidades.

No *dikasterion*, para onde os prisioneiros foram levados, efetuou-se uma triagem preliminar de acordo com o crime cometido. Ao que tudo indica, alguns acusados, inclusive crianças, foram julgados sumariamente e condenados à morte por decapitação, vivicombustão ou exposição às feras. Essa primeira etapa de identificação e punição dos culpados teria sido conduzida por Celso, o governador da Síria, a quem competia, em primeira instância, o exercício da justiça (DOWNEY, 1961: 429). As sentenças foram pronunciadas apenas contra aqueles pertencentes à categoria dos *humiliores*, ou seja, às camadas inferiores da sociedade, os primeiros a serem detidos, pois o aprofundamento das investigações de modo a incluir os *honestiori* ocorreria somente após a chegada do *magister officiorum* Cesário e do

magister utriusque militiae per Orientem Elébico,⁴ emissários enviados por Teodósio com a incumbência de averiguar o acontecido. Nesse meio-tempo, Teodósio já havia decretado uma série de interditos contra Antioquia, determinando o fechamento das termas, dos teatros e do hipódromo. Como se isso não bastasse, a cidade foi privada do seu status de *metropolis* e posta sob a dependência de Laodiceia, sua antiga rival (FRENCH, 1998: 468). Aterrorizada pelos rumores de uma invasão iminente das forças imperiais, a população havia se refugiado nas montanhas ou no deserto, o que acentuava a desolação de Antioquia e tornava ainda mais dramática a atuação de Cesário e Elébico, encarregados de presidir um julgamento em condições aflitivas, uma vez que, conforme nos reportam Libânio e João Crisóstomo, testemunhas oculares do episódio⁵, a corte de justiça havia sido tomada pelos parentes e amigos das vítimas, exasperados com a possibilidade de execução dos réus. A despeito da comoção causada pelo julgamento, ao fim e ao cabo nenhum dos prisioneiros foi condenado à morte, pois os emissários imperiais decidiram recomendar a Teodósio um perdão coletivo, o que foi aceito pelo soberano.

Muito embora o perdão concedido pelo imperador aos envolvidos na sedição tenha sido, ao menos em parte, motivado pelos apelos de Flaviano, que, sem hesitar, seguiu rumo a Constantinopla logo após o ocorrido a fim de implorar clemência para Antioquia e seus habitantes, importa observar que essa não foi a única providência tomada pelos agentes cristãos em benefício dos envolvidos no levante, pois, no decorrer do julgamento, teve lugar um acontecimento protagonizado pelos monges do Monte Sílpios, que, numa insólita ação coletiva, deixam seus afazeres e descem à cidade a fim de interceder em favor dos réus,

⁴ O *magister officiorum* era um dos principais assessores do imperador, comandando as *scholae palatinae* (os destacamentos palacianos), os *agentes in rebus* (emissários e espiões), as oficinas estatais, os arsenais e os escritórios (*scrinia*) da chancelaria. Já o *magister utriusque militiae per Orientem* era o supremo comandante das forças de cavalaria e de infantaria estacionadas no Oriente. Para maiores detalhes sobre as atribuições de ambos os funcionários, consultar Jones (1964: 575 *et seq.*).

⁵ Libânio (*Or.* 22.23), em virtude da sua condição de *praefectus praetorio* honorário, foi autorizado a participar do tribunal lado a lado com os comissários imperiais, ao passo que João Crisóstomo (*Hom. de stat.* 13.2) acompanhou o julgamento como membro da audiência.

interpelando Cesário e Elébico com toda a autoridade que a sua condição de *theioi andrés*, de homens divinos, lhes conferia. O incidente, embora inusitado na história da cidade, uma vez que a presença maciça dos monges na *ásty* não era algo corriqueiro, prevalecendo as visitas individuais ou em pequenos grupos, deve ser, em nossa opinião, interpretado como mais uma evidência da porosidade característica do monacato praticado no norte da Síria, região na qual os ascetas, longe de se encontrarem internados nas montanhas ou nos desertos, mantinham vínculos estreitos com a população ao redor, o que, de certa forma, explica a mobilização dos monges do Monte Sílpios em defesa dos antioquenos diante de um perigo iminente. Ainda que reclusos em suas celas e amparados por uma rede comunitária que lhes fornecia sustento e proteção, os monges não se pautavam, em absoluto, pelo imobilismo. Na História do Monacato, são comuns as referências às visitas regulares que aldeões e cidadãos, incluindo pessoas de condição social superior, a exemplo dos pais de Teodoreto de Ciro⁶, faziam aos anacoretas e cenobitas com vistas a obter aconselhamento espiritual ou mesmo o favor divino sob a forma de milagre. Menos frequentes, no entanto, são os estudos dedicados a compreender os motivos do deslocamento dos monges e o impacto disso na vida das populações urbanas e rurais, o que representa uma promissora via de interpretação acerca das implicações sociais do monacato, movimento que, mesmo num contexto de afirmação do cenobitismo, ou seja, da vida monástica sedentária, nunca prescindiu da mobilidade, do movimento, assunto explorado com competência por Caner (2002), mas que ainda se encontra longe do seu ponto de saturação. Nesse artigo, temos, portanto, a intenção de refletir sobre o papel desempenhado pelos monges do Monte Sílpios no Levante das Estátuas à luz da configuração do monacato no norte da Síria, região na qual o movimento monástico apresentava contornos bastante peculiares em comparação ao Egito e à Palestina.

⁶ Sete anos antes do nascimento de Teodoreto de Ciro, sua mãe recorreu a Pedro, o Gálata, um dos anacoretas que habitavam o Monte Sílpios, na expectativa de obter a cura para uma moléstia ocular. Já seu pai, após 13 anos de casamento, mas sem nenhum filho, apelou para a intercessão de Macedônio, sob a promessa de que, caso a esposa engravidasse, ofertaria a criança ao serviço de Deus, promessa que o monge, na ocasião oportuna, tratou de recordar-lhe (PRICE, 1985: xi).

2. Os monges: anjos, ascetas, homens divinos

O monacato, um dos mais vigorosos movimentos espirituais cristãos, emerge, nos territórios orientais do Império Romano, na segunda metade do século III, consolidando-se no decorrer dos séculos IV e V. O monacato foi, portanto, um processo histórico próprio da Antiguidade Tardia, muito embora suas raízes remontassem ao início da Idade Apostólica, quando o cristianismo começava pouco a pouco a tomar forma, ainda que associado ao judaísmo, do qual somente séculos mais tarde viria a se desvencilhar, mas não por completo, como comprova a pleora de elementos judaicos apropriados e resignificados pelos cristãos ao longo do tempo, dentre os quais as Escrituras constituem apenas um exemplo. De fato, o ministério de Jesus pode ser interpretado, por um lado, como a prefiguração dos mártires, na medida em que o Cordeiro teria, em virtude da sua *passio*, se convertido na primeira e mais importante “testemunha” da nova fé, incentivando uma legião de seguidores que, com o seu suplício, tinha por objetivo atualizar o gesto redentor de Jesus, mantendo assim acesa a chama da nova religião. Por outro lado, Jesus é também considerado a prefiguração dos monges, pois teria não apenas assumido a condição de celibatário, mas também exaltado o valor da pobreza extrema, da oração contínua, das obras de caridade, do jejum e da retirada para lugares ermos, a exemplo do deserto, estratégias de comunicação direta com o divino e de vitória sobre as tentações que os futuros monges converteriam em autênticas regras de vida. Jesus seria, portanto, o precursor tanto dos mártires quanto dos monges, existindo entre eles uma identidade calcada, antes e acima de tudo, na prática do ascetismo, vocábulo derivado do grego *áskesis*, “treinamento”, que consistia na aplicação de um conjunto de técnicas destinadas a favorecer a purificação do corpo e da alma, a iluminação interior e a conexão mística com a divindade. Segundo Krawiec (2008: 769), o ascetismo pode ser definido como uma *performance* fundada na renúncia – ao alimento, às relações sexuais, ao convívio social, à palavra – por meio da qual se inaugurava uma nova subjetividade que, de certo modo,

antecipava, no corpo do asceta, a ordem celeste, não sendo por acaso que os monges foram descritos por muitos autores da Patrística, incluindo João Crisóstomo, como anjos sobre a Terra, o que reforçava todo um discurso de sacralização desses indivíduos, que logo foram alçados à categoria de *theioi andrés*, de homens divinos, figuras bastante populares na Antiguidade Tardia (ASHKENAZI, 2014: 747).

O surgimento do movimento monástico entre a assim denominada Pequena Paz da Igreja (260-303) e sua rápida expansão após o término da Grande Perseguição, em 311, são acontecimentos atrelados a uma situação na qual, devido à solução de compromisso entre as autoridades imperiais e os cristãos, num primeiro momento, precária, mas definitiva após a ascensão de Constantino, o interesse pelo martírio havia diminuído sensivelmente, de maneira que o monacato, ao que tudo leva a crer, constituiu uma alternativa eficaz para aqueles que desejavam experimentar modalidades mais fervorosas de devoção, ou seja, para indivíduos insatisfeitos com os ritos ordinários do cristianismo e/ou motivados por um ardor apocalíptico diante da parúsia iminente. Talvez não fosse de todo incorreto descrever o monacato como um “martírio branco”, ou seja, uma maneira menos sangrenta e certamente mais vagarosa de mortificação, mas nem por isso menos eficiente quando se tratava de imitar a *passio* de Jesus, cujo corpo decaído havia se transmutado, no fim das contas, num corpo glorioso. De acordo com Markus (1997: 169), é possível também que o monacato tenha sido uma resposta à tendência de institucionalização da Igreja que, dessa forma, abandonava as suas ambições milenaristas em prol de um compromisso político com as autoridades seculares. De qualquer modo, o fato é que a partir de Constantino constata-se um notável crescimento do número de ascetas nas cidades e aldeias do Império, os quais são amiúde denominados *apotaktikoi*, ou seja, “renunciantes”, em virtude das privações às quais se submetiam na busca por elevação espiritual (CANER, 2012: 593).

O monacato foi um movimento espiritual que irrompeu, com toda certeza, na segunda metade do século III, nas províncias orientais, difundindo-se, em seguida, pelo Ocidente. O fenômeno encontra-se bem documentado no Egito, onde

podemos acompanhar de perto a trajetória de Antão, filho de um abastado proprietário agrícola da região do Faium que, por volta de 270, decide repartir sua fortuna com os pobres e se estabelecer, sozinho, nas margens da sua aldeia para, quinze anos depois, ocupar uma fortaleza abandonada do outro lado do Nilo, em pleno deserto. Após duas décadas de isolamento, em 305, deixa o local e, acompanhado por uma legião de seguidores, rumo para o Deserto Oriental, instalando-se nas proximidades do Mar Vermelho, onde permanece até sua morte, em 356 (BROWN, 1990: 182-183). Antão, devido não apenas aos seus feitos, mas também à biografia escrita por Atanásio, o célebre bispo de Alexandria e campeão do credo niceno, passou à História como o patriarca dos ascetas que haviam optado pela *anacorese*, ou seja, pela retirada da sua aldeia ou cidade em direção ao deserto, uma prática que, antes de ser motivada por fatores de natureza religiosa, há muito constituía, em terras egípcias, uma das alternativas das quais dispunha um devedor insolvente para escapar das garras do fisco (BERARDINO, 2002: 89). O Egito era também o lar de Pacômio, um asceta da Tebaida tido como o pioneiro de outro ramo basilar do movimento monástico: o cenobitismo⁷, segundo o qual os monges, em lugar de viverem como eremitas ou andarilhos, se reuniam em comunidades solidárias (*coenobia*), não raro unidas por uma regra que fixava de modo estrito os direitos e deveres dos seus membros. Pacômio, entre 330 e 345, foi responsável pela criação de uma ampla confederação de mosteiros – a dita *koinonia* – no sul do Egito, da qual Tabenisi foi a unidade mais importante, tendo igualmente instituído o mais antigo regulamento monástico do qual temos conhecimento, a “Regra de São Pacômio”, destinada a exercer grande influência sobre o Ocidente devido à tradução

⁷ Muito embora o anacoretismo e o cenobitismo sejam considerados os dois principais ramos do monacato, Rubenson (2008: 644-646) nos alerta para a diversidade do movimento desde os seus primórdios. Segundo a tipologia formulada pelo autor, seria possível identificar, na Antiguidade, pelo menos seis categorias de monges: a) monges unidos a uma igreja ou a um santuário urbano; b) monges que integravam famílias de ascetas; c) monges itinerantes, uma modalidade bastante comum na Síria; d) eremitas reclusos em suas celas, no topo das árvores ou sobre colunas; e) anacoretas que supervisionavam um ou dois discípulos e se reuniam em grupos mais extensos; e f) monges vivendo em mosteiros organizados e quase sempre obedientes a um regulamento.

elaborada por Jerônimo (HARMLESS, 2008: 494)⁸. Embora habitando celas individuais, assim como faziam os anacoretas, os monges dos *coenobia* fundados por Pacômio tinham por hábito reunir-se para trabalhar, orar e comer, atividades que decerto lhes conferiam uma identidade muito mais intensa do que aquela experimentada pelos anacoretas, mesmo por aqueles que habitavam os eremitérios coletivos.

A projeção alcançada, na Antiguidade Tardia e além, por Antão e Pacômio, cujos nomes ficaram inextricavelmente associados à origem do anacoretismo e do cenobitismo, tende a criar a ilusão de que o monacato irrompeu primeiramente no Egito para daí ser transplantado a outras regiões do Oriente e do Ocidente. Uma evidência suplementar que, de certa maneira, reforçava o ponto de vista daqueles que defendiam o pioneirismo do monacato egípcio foi a descoberta, na década de 1970, de um papiro datado de junho de 324, no qual certo Aurélio Isidoro declara que, ao retirar uma rês do pasto, teria sido vítima do ataque de um adversário. Por pouco, o camponês não perde a vida, tendo sido salvo pela pronta intervenção do diácono Antonino e do *monachos* Isaque (HARMLESS, 2008: 500-501)⁹. O texto constitui a mais antiga referência ao emprego do vocábulo *monachos* para designar uma figura de autoridade cristã, no caso, Isaque. Do ponto de vista linguístico, *monachos* exprimia, em grego, a condição daquele que era celibatário ou vivia só. Por extensão, no início do século IV, *monachos* já era um termo atribuído ao cristão que, contrariando as convenções sociais, havia rejeitado o matrimônio para viver

⁸ Não obstante a adoção formal, desde pelo menos a primeira metade do século IV, de preceitos e regras com a finalidade de disciplinar o cotidiano das comunidades cenobíticas, importa assinalar que, nos seus primórdios, o monacato foi – e continuou a ser por décadas – um movimento frouxamente institucionalizado e resistente a qualquer controle por parte das lideranças eclesiásticas. Apenas no Concílio de Calcedônia, em 451, observa-se uma preocupação das autoridades episcopais em organizar o movimento de modo mais efetivo, o que, no entanto, não foi uma tarefa cumprida de um momento para o outro, desdobrando-se em diversas etapas (BUGIULESCU, 2018: 527).

⁹ Segundo Rubenson (2008: 638), o vocábulo *monachos* foi empregado, desde a Antiguidade, para designar diversas formas de ascetismo. Sua difusão deveu-se à necessidade de se estabelecer uma clivagem entre os cristãos “ordinários” e aqueles devotados ao serviço de Deus, mas sem, contudo, assumirem cargos na hierarquia eclesiástica, ao menos em tese, pois temos diversos casos de presbíteros e bispos que, antes da sua ordenação, haviam sido monges, a exemplo de João Crisóstomo.

uma vida de *hesychia*, ou seja, de oração e contemplação, mas sem que isso tenha acarretado, de início, o isolamento, pois, conforme se depreende do papiro, Isaque não apenas circulava pelas dependências da aldeia, como o fazia na companhia de outrem (BUGIULESCU, 2018: 527). A bem da verdade, a experiência monástica não era “revolucionária” por produzir uma ruptura absoluta entre seus adeptos e a sociedade em geral, algo que, a bem da verdade, nunca ocorreu, mas por propor uma vida centrada no autoconhecimento, na liberação do *self* e no aperfeiçoamento espiritual do indivíduo, o que deixava em segundo plano as preocupações com a família, a cidade ou mesmo com o Império, motivo pelo qual os monges desde cedo foram equiparados aos filósofos, ou seja, a indivíduos de vida virtuosa (RUBENSON, 2008: 641). Todavia, importa reconhecer que os monges, ainda que aspirassem a uma vida de contemplação e de iluminação interior, nunca foram inteiramente refratários aos assuntos do *saeculum*, demonstrando, em alguns momentos, uma sincera preocupação pelo destino das cidades e aldeias, como veremos mais adiante.

3. O monacato sírio, uma experiência autóctone

Malgrado o fato de o Egito ter sido, sem sombra de dúvida, um local em que o monacato adquiriu relevância e visibilidade, como comprovam a antiguidade e vitalidade das comunidades ascéticas implantadas na Níttria, na Célia, em Scetis e na Tebaida, que, entre os séculos IV e VI, chegaram a receber milhares de monges¹⁰, não é correto considerar o Egito a “pátria” do monacato, na medida em que outras regiões do Oriente Próximo contavam à época com indivíduos que, da mesma maneira que os egípcios, se dedicavam à ascese e à oração, seja em caráter individual ou coletivo. Nesse sentido, merecem destaque a Síria e a Mesopotâmia, territórios nos quais, a despeito do verniz helênico, predominava o siríaco, língua empregada no dia a dia que, no século IV, adquire o estatuto de idioma literário

¹⁰ Quando Rufino de Aquileia visitou a Níttria, em 373, as comunidades monásticas da região congregavam cerca de 3.000 monges. Mais de uma década depois, Jerônimo menciona a existência de 5.000 monges. Na Tebaida, a *koinonia* de Pacômio contava, no início do século V, com 7.000 ascetas, cf. PATRICH, 1995: 13 e 18.

mediante o empenho de Afraate e Éfrem, o Sírio, autores de cartas, homilias e tratados que constituem textos ancestrais da literatura siríaca. Embora, na atualidade, o desenvolvimento endógeno do monacato sírio seja consenso, a tese difusionista segundo a qual o monacato teria se irradiado do Egito para a Síria e Mesopotâmia predominou por longo tempo na historiografia, pois uma tradição inventada na Idade Média confundiu, por muito tempo, os especialistas. De acordo com a narrativa medieval, a implantação do monacato no território sírio-mesopotâmico teria sido obra de certo Marc Awgen, um discípulo de Pacômio. Essa explicação, no entanto, foi confrontada por Hugh Connolly que, no início do século XX, sustentou a tese segundo a qual o surgimento do monacato sírio deveria ser interpretado como um acontecimento eminentemente autóctone, sem conexão direta com o caso egípcio, pois as fontes mais antigas que possuímos para o estudo do assunto, em particular os textos de Afraate, Éfrem e Tedoreto de Ciró, não contêm qualquer menção à personagem (BAKER, 1968: 347).

Na opinião de Vööbus (1958, p. 139), a tradição medieval que fazia de Marc Awgen o precursor do monacato sírio teria por finalidade estabelecer uma filiação entre a Síria e o Egito, já que este último, tanto a Oriente quanto a Ocidente, gozava de maior reputação como berço dos anacoretas e cenobitas, em parte devido ao sucesso da biografia de Antão escrita por Atanásio de Alexandria, obra bastante difundida nos meios cristãos que teria, inclusive, contribuído para a conversão de Agostinho (CANER, 2012: 593). Além disso, ao se derivar o ascetismo sírio do egípcio, pretendia-se também, de certa maneira, apagar um traço um tanto ou quanto incômodo do primeiro: a sua ênfase na mortificação, no rebaixamento do corpo e no repúdio às formas da vida civilizada, comportamentos que Vööbus (1958: 158) atribui à difusão das concepções maniqueístas, uma vez que, para Mani e seus seguidores, o corpo era uma autêntica prisão e a matéria encontrava-se contaminada pelo aguilhão da maldade, o que os levava a investir num rigoroso controle sobre o corpo a fim de reduzir ao máximo seus efeitos deletérios, ao mesmo tempo que valorizavam a oração como o principal meio de acesso ao divino. Nos últimos anos, pesquisadores como Caner (2002: 80) têm posto em dúvida algumas

das conclusões formuladas por Vööbus, pois o ascetismo maniqueu, ao contrário do que pensava o autor, não dependia, em absoluto, das tradições hindus. Mani, embora habitualmente tratado como um não cristão, nasceu e foi criado numa seita batista judaico-cristã do sudeste da Mesopotâmia, razão pela qual se julgava um genuíno sucessor dos apóstolos, alguém investido com a mesma autoridade destes, tendo pregado e realizado diversos milagres não apenas na Pérsia, onde se radicou e veio a ser executado por ordem do soberano persa, mas também na Babilônia (MONTERO, 1997: 192). Apesar desses equívocos, acreditamos que o argumento central de Vööbus – a influência do maniqueísmo nas formas radicais de ascetismo praticadas pelos ascetas sírios – ainda continua válida, uma vez que os anacoretas da Síria e da Mesopotâmia se tornaram célebres por fustigar seus corpos com sofrimentos os mais atrozes e por abrir mão das comodidades que a civilização poderia lhes proporcionar, hábitos correntes entre os maniqueus.

Ao contrário do que se poderia concluir das obras de Afraate e Éfrem, a emergência do monacato sírio não foi um acontecimento próprio do século IV, mas remontava, pelo menos, ao século III, quando já ouvimos falar da existência, na Síria e na Mesopotâmia, de ascetas que faziam voto de pobreza e rejeitavam tanto o matrimônio quanto as relações sexuais, comportamentos que, segundo Caner (2002: 53), constituíam os pilares da vida monástica, não havendo, pois, motivo para negar a esses indivíduos o epíteto de *monachoi*. A principal diferença entre esses primeiros “monges” e aqueles que veremos surgir no século IV residiria no fato de viverem nas cidades e aldeias, ou seja, de praticarem o ascetismo no interior das suas respectivas comunidades, muitas vezes confinados em suas residências, ao passo que os monges posteriores, abrindo mão do convívio social imediato, passaram a ocupar os desertos e as montanhas, num primeiro momento como errantes para, em seguida, se fixarem em determinado território.

Quando reconstituímos a história das tradições ascéticas na Síria, é impossível não fazer referência, além de Mani, a figuras como Marcião e Taciano. Em meados do século II, Marcião, um armador de barcos, rompe com a comunidade cristã de Roma para fundar sua própria igreja, cujas principais características eram

a distinção entre dois deuses, o Deus do Antigo Testamento, o criador do universo, e o do Novo Testamento, progenitor de Cristo, e, o que aqui nos interessa mais de perto, a adoção de uma rigorosa ascese calcada na renúncia voluntária à matéria, ao matrimônio e à procriação. A partir da Península Itálica, as comunidades marcionitas se difundiram rapidamente, alcançando os territórios mais longínquos do Império, onde permaneceram ativas até pelo menos a primeira metade do século V, em que pese toda a perseguição movida contra elas pelo episcopado (O'GRADY, 1994: 72). Na Síria e Mesopotâmia, a pregação dos marcionitas foi particularmente eficaz, alimentando toda uma corrente ascética que se prolongaria pelo século III e além, mais ou menos confundida com outras tendências religiosas próprias da época, dentre as quais uma das mais influentes foi aquela originária dos ensinamentos de Taciano, um autor oriental amiúde associado ao encratismo, ou seja, a um *modus vivendi* pautado na continência, no celibato e na recusa ao consumo de carne e vinho, como recomenda em seu discurso *A perfeição ascética segundo o Salvador*, obra à qual temos acesso somente por meio da refutação elaborada por Clemente de Alexandria. Os seguidores de Taciano foram muito bem-sucedidos nas regiões montanhosas da Síria e da Ásia Menor, onde fundaram diversas comunidades encratistas nas cidades e aldeias (BROWN, 1990: 86 *et seq.*).

Na avaliação de Caner (2002: 55), o que a atuação dos seguidores de Taciano, Marcião e Mani parece revelar é o papel de destaque desempenhado pelo ascetismo na Síria e na Mesopotâmia, regiões nas quais homens e mulheres leigos seguiam as prescrições evangélicas de modo muito mais estrito do que a maioria dos contemporâneos, experimentando diversos níveis de renúncia corporal. Ao lado dos marcionitas, encratistas e maniqueístas – e certamente interagindo com eles – vemos despontar, no decorrer do século III, outro contingente de ascetas bastante atuantes: os *ihidaye*. O vocábulo *ihidaye* designava homens e mulheres virgens ou mesmo aqueles que, tendo sido outrora casados, decidiram consagrar-se inteiramente ao serviço da Igreja, na condição de celibatários. As informações mais antigas sobre eles advêm de autores do século IV, em particular, de Afraate e Éfrem, mas tudo leva a crer que os *ihidaye* já existissem no século III. Embora exercendo

a ascese no interior das congregações cristãs, os *ihidaye* já se viam como membros de um círculo de iniciados denominado *bnay qyama*, os “filhos e filhas do Pacto”, ou seja, aqueles que, ao se batizarem, haviam feito um pacto solene de devoção à Igreja (GRIFFITH, 1998: 223 *et seq.*). É inegável que os filhos e filhas do Pacto, embora continuassem a integrar a sociedade local, já mantinham uma conduta que a justo título poderia ser considerada antecessora do monacato, o que configura um argumento suplementar acerca das origens autóctones do monacato sírio, bem como da sua antiguidade (BAKER, 1968: 347), já que as formas monásticas vigentes no século IV não foram, decerto, uma criação *ex nihilo*, mas se apoiaram em modalidades ascéticas preexistentes.

Em todo caso, é apenas nas décadas iniciais do século IV que começamos a individualizar os primeiros representantes do monacato sírio, a começar por Juliano Sabas, um eremita de origem humilde que, por volta de 317, decide ocupar uma gruta na região da Osroene, próximo à cidade de Edessa, aí permanecendo por cerca de meio século. Tido como o precursor dos anacoretas sírios, Juliano adotava uma dieta absolutamente restritiva, alimentando-se uma vez por semana de pão de cevada e sal e bebendo apenas água (GRIFFITH, 1994: 190). Seu exemplo desperta a curiosidade dos habitantes da região, que passam a frequentar a gruta do monge, na expectativa de imitá-lo. Juliano logo se converte no líder de um grupo de anacoretas, aos quais ensina não apenas as técnicas do jejum, mas também as orações e louvores que os discípulos, repartidos em duplas, dirigem a Deus, do alvorecer ao crepúsculo, na solidão do deserto, conforme reporta Teodoreto de Ciro em sua *História dos monges da Síria* (2, 5), também denominada *História Religiosa*, obra escrita na década de 440. Por intermédio da atuação de Juliano Sabas e seus epígonos, tomamos conhecimento da existência, nos territórios da Síria e da Mesopotâmia, de indivíduos que, apartados de seu local de nascimento ou residência, se estabelecem em lugares inóspitos com a intenção de viver uma vida inteiramente dedicada à oração e à contemplação do divino, mas sem que ouçamos falar de qualquer influxo egípcio, pois nada na história de Juliano Sabas sugere qualquer conexão com o Egito (GRIFFITH, 1994: 186). Na realidade, Juliano e os

anacoretas que o sucedem são responsáveis por inaugurar uma modalidade de ascetismo que não apenas se distancia bastante das práticas rigoristas em vigor, na Síria, desde pelo menos o século III, mas que também exhibe determinadas particularidades em comparação com o monacato egípcio. Segundo Patrích (1995: 22), enquanto, no Egito, os monges eram adeptos de um ascetismo, digamos, moderado, dedicando-se ao jejum, à continência e à vigília dentro de parâmetros razoáveis, os monges sírios investiam naquilo que o autor qualifica como uma autodestruição voluntária do corpo. Além de optarem por jejuns e vigílias mais extensos do que aqueles observados pelos seus colegas egípcios, costumavam adotar uma pletera de mortificações severas, atando correntes de ferro ao redor do corpo, contorcendo-se em recintos estreitos, mantendo-se de pé por dias a fio, expondo-se a feras e serpentes e habitando lugares improváveis, como o topo de uma coluna, a exemplo dos monges ditos “estilitas”¹¹. Como, no século IV, não havia ainda uma instituição eclesiástica forte o suficiente para enquadrar as correntes de piedade popular, os ascetas errantes, cedo convertidos em expoentes da fé cristã, eram inteiramente livres para escolher a forma de ascese que melhor lhes conviesse, mesmo que isso fosse feito a contrapelo das leis da natureza (CANER, 2002: 78).

O monacato sírio, nos primeiros tempos, foi dominado pela figura dos anacoretas que, sozinhos ou reunidos em pequenos grupos, habitavam o deserto ou a montanha, assumindo um comportamento que Caner (2002: 50) qualifica como “contra cultural”, ou seja, um comportamento que buscava se aproximar o máximo possível do estado de natureza, de modo a permitir a conexão dos monges com os tempos primordiais descritos no *Gênesis*, antes da corrupção introduzida no mundo por Adão e Eva. Alguns erravam ao relento, submetendo-se às intempéries,

¹¹ Os estilitas eram aqueles que permaneciam todo o tempo em pé sobre uma coluna, ao ar livre. O mais célebre dentre todos estes monges foi Simeão, o Antigo, um pastor de rebanhos que, após uma convivência de dez anos com os monges de Eusebonas, na Teleda, estabeleceu-se no alto de uma coluna na localidade de Telanissos, a nordeste de Antioquia, onde viveu até sua morte, em 459. Em 541, outro asceta, Simeão, o Jovem, seguiu os passos do Antigo com bastante sucesso, como comprovam os seus ícones, confeccionados em chumbo e madeira, que se difundem por todo o Ocidente (BERARDINO, 2002: 1292).

enquanto outros habitavam cavernas ou mesmo o topo das árvores (os assim denominados monges “dendritas”). Esses anacoretas exibiam uma atitude que poderíamos definir, talvez sem muita precisão, como “primitivista”, posto que rejeitavam tudo aquilo associado à civilização, ou seja, ao trabalho humano, o que os levava a substituir o labor agrícola pelo extrativismo, consumindo frutas, ervas selvagens, raízes e tudo mais que conseguissem recolher, donde resulta um dos epítetos pelos quais eram conhecidos na Antiguidade: *boskoi*. Pelo mesmo motivo, rejeitavam também o uso do fogo e do tecido, preferindo cobrir-se com trajés confeccionados com palha trançada ou pele de animais. Alguns chegavam mesmo a andar nus (PATRICH, 1995: 22). Esses são os protagonistas dos textos de Éfrem, que descreve os anacoretas do deserto ou da montanha como animais selvagens por trazerem os cabelos desgrenhados e as unhas longas, assemelhando-se, de longe, a aves de rapina (BROCK, 1973: 11-12).

Muito embora, na Síria, os anacoretas dominassem a cena, exercendo um verdadeiro fascínio sobre a população devido às inúmeras mortificações às quais se submetiam, o cenobitismo não tardou a se impor nos meios monásticos, o que não significou, em absoluto, o súbito desaparecimento da anacorese, pois, nos séculos seguintes, continuamos a ter notícia de ascetas cujo prestígio derivava das proezas corporais das quais eram capazes, a exemplo de Simeão, o Jovem, que, em meados do século VI, inspirado pelo exemplo de seu antecessor, Simeão, o Estilita, instalou-se no topo de uma coluna, nos arredores de Antioquia. Em que pese a resiliência do anacoretismo, tudo leva a crer que a primeira geração de monges após Juliano Sabas já tendesse a se reunir em comunidades e a habitar em mosteiros, à semelhança do que sucedia no Egito e na Palestina. A transição de uma fase à outra é difícil de ser reconstituída, mas deve ter implicado, no início, a disposição das *hirta* (celas) ao redor da cela do líder. Ao mesmo tempo, estabeleciam-se atividades comuns das quais a principal era a oração cumprida todos os dias, um traço distintivo do monacato sírio quando comparado ao egípcio e ao palestino, uma vez que, nos conventos (*laurae*) do Egito e da Palestina, os monges costumavam orar em conjunto apenas nos finais de semana (PATRICH, 1995: 23-24). À medida que

a tendência associativa se reforça entre os monges da Síria e da Mesopotâmia, a arquitetura monástica vai se tornando também mais complexa, com o surgimento de *coenobia* que são mais do que um mero agrupamento de celas, comportando, em certos casos, um conglomerado de alojamentos, por vezes sob a forma de cabanas e grutas, e recintos para refeição e preces coletivas, além de zonas de cultivo, em se tratando de um mosteiro no qual se praticasse a agricultura. Nem sempre os mosteiros sírios contavam com uma igreja própria, o que obrigava os monges a frequentar a igreja do vilarejo mais próximo, realidade que deve ter favorecido a interação com as comunidades vizinhas (HULL, 2006: 184 *et seq.*).

Na *Antiocheia*, isto é, na zona rural (*khora*) de Antioquia, submetida primeiramente ao bispo da Síria-Coele e mais tarde, em época bizantina, ao da Síria Primeira, região que se estendia por quilômetros além do perímetro urbano, incluindo zonas elevadas, como o Monte Amano, a Oeste, o Maciço do Calcário e o Monte Sílios, a Leste, os mais antigos vestígios arqueológicos associados ao cristianismo começam a emergir apenas no início do século IV, limitando-se a uma *domus ecclesiae* em Jabal al-‘Ala’ e a um punhado de inscrições com alusão à figura de Cristo (HULL, 2006: 161). Por essa época, vestígios de mosteiros propriamente ditos ainda são raros, tornando-se mais evidentes no registro arqueológico a partir do século V, quando vemos então, nas aldeias do Maciço do Calcário, um extenso platô que cobria uma área de 120 km no sentido Norte-Sul e 60 km no sentido Leste-Oeste, a proliferação de assentamentos monásticos em locais visíveis¹². Em algumas circunstâncias, é possível acompanhar a trajetória destes sítios desde um eremitério original até uma organização espacial mais elaborada, de maneira que o assentamento se converte pouco a pouco num mosteiro (HULL, 2016: 106). O incremento arquitetônico e a especialização do ambiente construído encontram-se

¹² Uma dúvida que sempre assalta os arqueólogos diz respeito à identificação de determinado sítio como um mosteiro, o que nem sempre é uma tarefa fácil. Segundo Hull (2016: 93), essa dificuldade pode ser contornada mediante a aplicação de algumas variáveis: oração, contemplação, serviço religioso comunitário: cercamento do espaço; e produção de excedentes agrícolas, atividades que, de alguma forma, se exprimem por meio da arquitetura e da organização espacial. Quando estas variáveis se combinam no sítio, é quase certo que estejamos diante de uma comunidade monástica.

certamente associados a um grau superior de institucionalização, razão pela qual o mosteiro cedo passa a desempenhar outras funções que não apenas a de um ambiente reservado à oração e à meditação, tornando-se também uma escola na qual os noviços – muitos deles iletrados – poderiam ser instruídos nas primeiras letras e uma unidade produtiva, o que garantia não apenas a subsistência de seus membros, mas também algum excedente, negociado com as comunidades ao redor (RUBENSON, 2008: 646). Conforme esclarece Ashkenazi (2014: 750-751), esse último fator, inclusive, é tomado por alguns autores como decisivo para a consolidação do cenobitismo no norte da Síria, uma vez que a multiplicação dos *coenobia* no Maciço do Calcário teria sido estimulada pelo *boom* econômico da região devido ao investimento, a partir do século IV, na produção de vinho e azeite¹³.

A despeito da escassez de dados arqueológicos acerca dos mais antigos mosteiros da *Antiocheia*, temos conhecimento, por meio das fontes literárias, da existência de diversas instituições dessa natureza já na primeira metade do século IV, com destaque para o mosteiro de Gindaro, fundado na década de 330, na planície de Afrin, e o mosteiro de Teleda, situado na planície de Dana, uma experiência tão bem sucedida que ensejou, um pouco depois, a criação de um segundo estabelecimento monástico (GATIER, 2013: 85-86). Uma peculiaridade dos mosteiros do norte da Síria, em contraste com os egípcios e palestinos, é o fato de não contarem, salvo algumas exceções, com muralhas defensivas, o que sugere um intercâmbio regular com as cidades e aldeias vizinhas (PRICE, 1985: xix-xx). De acordo com Hull (2016: 95-96), os *coenobia* da zona setentrional da Síria foram erguidos, em sua maioria, no topo das colinas, mas nas imediações das áreas de povoamento. Cerca de 50% dos mosteiros encontravam-se localizados a cerca de 1km de distância das aldeias, ao passo que 80% situavam-se dentro de um raio de 2km. Essas evidências nos permitem supor que os mosteiros da *Antiocheia* eram

¹³ Para informações suplementares sobre a exploração da cultura da uva e da oliva nos altiplanos do norte da Síria, consultar De Giorgi (2016: 115 *et seq.*).

instituições bastante integradas à sociedade e à economia locais e não fortalezas nas quais os monges se encerrariam à procura de tranquilidade e, naturalmente, de segurança, hipótese reforçada, como vimos, pela ausência, em muitos sítios monásticos, de igrejas próprias, o que levaria os monges a frequentar o serviço religioso na aldeia. Essa porosidade dos mosteiros com o seu entorno certamente deu margem a uma dinâmica bastante peculiar de interação dos monges com a população, criando-se entre eles laços insuspeitos de solidariedade e dependência, como vemos por ocasião do Levante das Estátuas.

4. A investida dos leões da montanha

O Monte Sílpios, acidente geográfico situado a 506 metros acima do nível do mar, foi o local escolhido pelos Selêucida para erguer a acrópole quando da fundação de Antioquia, em 300 a.C.¹⁴, demarcando, assim, o limite ocidental do perímetro urbano, ao passo que o oriental era assinalado pelo Orontes. A vertente da montanha voltada para a cidade, por contar com uma inclinação menos íngreme, favoreceu, na sua faixa inferior, a ocupação regular mediante a construção de residências e termas (DOWNEY, 1961: 17). Já na faixa superior, as grutas e reentrâncias passaram a abrigar, na época tardia, os monges, em busca de um lugar mais propício à meditação, longe do burburinho da *pólis*, a exemplo de Zenão, um funcionário do *cursus publicus* (o correio imperial) que, após a morte de Valente, em 378, se transferiu para uma das cavernas do Monte Sílpios, “onde viveu como eremita para purificar sua alma e conservar constantemente tenso seu olhar e poder representar a visão das coisas divinas”, como registra Teodoreto (*História Religiosa*, 12.2). Outro anacoreta ilustre que habitava a montanha era Macedônio, dito “Crisófago”, ou seja, “comedor de cevada”. Adepto de um estilo de vida itinerante, Macedônio viveu como asceta durante setenta anos, tendo operado

¹⁴ A localização da acrópole de Antioquia sobre o Monte Sílpios foi contestada por Gunnar Brands (2010: 7-8), para quem a existência de um santuário remontando à época helenística no declive sudoeste do Monte Estaurino indicaria ser este o local escolhido pelos Selêucida para fundar sua cidadela. No entanto, devido à ausência de novas escavações, o assunto continua em aberto.

inúmeras curas, exorcismos e profecias que fizeram dele um dos mais ilustres *theioi andrés* do norte da Síria (THEOD., *Hist. Rel.*, 13.1-3). Muito embora Teodoreto priorize, em sua narrativa, os monges que praticavam a ascese de modo individual e solitário, não devemos supor que o Monte Sílprios não contivesse, nas últimas décadas do século IV, comunidades monásticas consolidadas ou em vias de consolidação, conclusão que a própria biografia de João Crisóstomo desautoriza.

Por volta de 371/372, num contexto de recrudescimento da investida de Valente contra os nicenos e de notável aumento do interesse dos habitantes do norte da Síria pelo ascetismo (LEROUX, 1975: 31), João decide abraçar a carreira monástica, dirigindo-se então ao Monte Sílprios, onde passa a conviver com outros monges num mosteiro ou, pelo menos, num eremitério coletivo, ocasião na qual recebe a assistência de um monge dito “o Sírio”, responsável pelo seu treinamento (LIEBESCHUETZ, 2011: 130)¹⁵. O assentamento, ao que parece, era composto por cabanas ou celas adjacentes ocupadas individualmente durante a noite e parte do dia. Embora os monges gozassem de bastante autonomia, de acordo com as tradições do monacato sírio, cujas primeiras regras foram elaboradas apenas no século V, não resta dúvida que os ascetas com os quais João Crisóstomo convivia, ao contrário, por exemplo, de Zenão, não poderiam ser descritos como anacoretas em sentido estrito, pois eram chamados a executar atividades coletivas, como orações e recitações dos salmos, além de reunir-se para tomar a refeição diária, feita no início da noite. Um elemento que reforça o cunho institucional da comunidade era a atenção dedicada às tarefas agrícolas e artesanais, uma vez que os monges não apenas mantinham a si mesmos com o fruto do seu trabalho, como também produziam algum excedente, destinado ao sustento dos pobres (KELLY, 1995: 30-31). Cumpre acrescentar que, em diversas homilias pronunciadas após sua

¹⁵ A permanência de João no Monte Sílprios durou cerca de seis anos, os dois últimos consumidos em total isolamento no interior de uma caverna, onde passava noites sem dormir, devotado ao estudo das Escrituras. Segundo Paládio de Helenópolis (*Dial.*, 5), os rigores aos quais João se submeteu terminaram por arruinar seus rins e sistema gástrico, o que o obrigou a retornar a Antioquia, evento que coincide com o regresso de Melécio, seu mentor espiritual, à cidade após uma temporada passada no exílio por determinação de Valente.

ordenação como presbítero, João menciona a existência de *coenobia* instalados no Monte Sílpios, como demonstra Festugière (1959, p. 329 *et seq.*).

Todos esses indícios assinalam, por um lado, a vitalidade do monacato no norte da Síria nas últimas décadas do século IV e, por outro, uma forte concentração de anacoretas e cenobitas no Monte Sílpios, um elemento da paisagem natural que desde a época de fundação de Antioquia mantinha com a cidade uma relação de estreita dependência, uma vez que a montanha, em seus níveis inferiores, era regularmente ocupada pelos habitantes. Essa conexão entre a *pólis* e o Monte Sílpios não foi, de modo algum, rompida no século IV, ocasião em que os ascetas, seja na condição de anacoretas ou de cenobitas, começaram a habitar o cume da montanha, uma vez que, como vimos, o monacato sírio, mesmo na sua fase de maior institucionalização, quando vemos se multiplicar os mosteiros, nunca deixou de exibir uma vocação eminentemente solidária, de maneira que o intercâmbio e a comunicação entre monges, aldeões e cidadãos eram acontecimentos banais. Nesse sentido, talvez seja possível formular a hipótese segundo a qual os monges do Monte Sílpios, longe de serem *outsiders* pelo fato de viverem fora do perímetro urbano, na zona extra muros, e por adotarem um *modus vivendi* bastante peculiar, eram parte integrante do cotidiano da cidade, como nos permite concluir João Crisóstomo em *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, um tratado escrito logo após seu retorno do Monte Sílpios, no qual o autor toma a defesa dos monges que, tendo por hábito se dirigir a Antioquia com o propósito de recrutar noviços, despertavam com isso a ira dos pais, que não hesitavam em repeli-los com violência. Desse ponto de vista, merece seguramente reparo a afirmação de Liebeschuetz (2011: 106) segundo a qual a presença, na Síria, de monges nos recintos urbanos fosse um acontecimento excepcional. A despeito desse exemplo, que denuncia uma relação conflituosa entre os monges e a população urbana, como bem observa Hunter (1988: 8), nem sempre a visita dos monges à cidade era motivo de irritação ou medo, mas antes de alívio e proteção, como vemos durante o Levante das Estátuas, quando os ascetas do Monte Sílpios se mobilizam em defesa dos acusados.

A intervenção dos monges em Antioquia acontece num momento de extrema aflição para os antioquenos: o da instalação do tribunal presidido por Cesário e Elébico, os dois emissários encarregados da investigação por Teodósio. As audiências, segundo Libânio (*Or.* 21.7), tiveram lugar no quartel-general de Elébico, para onde foram conduzidos os ex-magistrados e os decuriões detidos (*Lib.*, *Or.* 22.20). O julgamento se dividiu em duas partes, a primeira delas dedicada aos interrogatórios e a segunda ao anúncio das sentenças. A prisão dos acusados provocou intenso alvoroço na cidade, atraindo uma multidão que se reuniu diante do edifício (*Lib.*, *Or.* 21.8). Como era habitual no Império Romano, as sessões do tribunal, ao menos nos casos mais rumorosos, costumavam atrair uma pletera de espectadores, incluindo familiares, amigos e vizinhos, que buscavam, por meio de gritos, vaias e aplausos, interferir na decisão dos juízes (BRYEN, 2012: 774), de maneira que a corte de justiça era um ambiente saturado de barulho e de movimento. Com frequência, ouve-se falar, nas fontes, de mulheres que se dirigiam aos tribunais, não apenas com o propósito de tributar apoio aos acusados, mas também de despertar, com suas súplicas, a compaixão dos juízes (BABLITZ, 2007: 123). Em Antioquia, é um cenário como esse que Libânio (*Or.* 22.22) e João Crisóstomo (*Hom. de stat.*, 13.2-3) nos permitem vislumbrar ao descreverem a aglomeração diante das portas do tribunal. Em desespero, mulheres se lançavam ao chão, rolando e gritando enquanto eram escoltadas pelos soldados encarregados de manter a ordem, o que proporcionava um espetáculo, no mínimo, deprimente¹⁶. Enfim, a atmosfera que cercava o julgamento era de profunda comoção, pois os antioquenos se mostravam bastante apreensivos quanto ao destino, não apenas dos acusados, mas da própria cidade. Do lado de fora do tribunal, sem se envolver diretamente com o desespero que tomava de assalto as mães e irmãs dos réus, os espectadores permaneciam calados, clamando em silêncio pela misericórdia divina, como nos informa João Crisóstomo (*Hom. de stat.*, 13.1-2):

¹⁶ Para mais informações sobre o papel das mulheres no Levante das Estátuas, consultar Silva & Silva (2018).

Naquele dia, como era pesada a tristeza! Como é brilhante a calma do presente! Aquele dia foi o dia no qual aquele temível tribunal se instalou na cidade e abalou o coração de todos, e fez o dia não ser melhor do que a noite. Não porque os raios de Sol foram extintos, mas porque o desalento e o medo obscureceram seus olhos [...]. Quando a maioria da cidade fugiu devido ao medo e ao perigo, refugiando-se em lugares secretos, nos desertos e nas grutas, o terror acozando-os por todos os lados, e as casas estavam vazias de mulheres, e o fórum de homens, e uns dois ou três apenas apareciam para andar juntos através do fórum, e mesmos esses circulavam como se fossem autômatos, nesse momento eu me dirigi ao tribunal de justiça a fim de ver o resultado desses acontecimentos. E aí, contemplando os remanescentes da cidade reunidos, eu me maravilhei com o fato de que, embora uma multidão se encontrasse na porta, havia o mais profundo silêncio, como se não houvesse ninguém ali, todos olhando uns para os outros. Ninguém ousando perguntar nada ao seu vizinho ou ouvir nada dele, pois cada um olhava seu vizinho como suspeito, uma vez que muitos, tendo sido arrastados, contra toda expectativa, do meio do fórum, se encontravam agora confinados lá dentro [...]. Assim, todos nós voltávamos os olhos para o céu e estendíamos nossas mãos em silêncio, esperando o auxílio do céu e implorando a Deus que defendesse aqueles que estavam sendo trazidos a julgamento, que amolecasse o coração dos juízes e que tornasse suas sentenças misericordiosas.

João Crisóstomo, nessa passagem, nos revela toda a aflição dos habitantes de Antioquia em virtude da instalação do tribunal, uma vez que qualquer um poderia ser prontamente denunciado e levado a julgamento, o que significava não apenas a morte iminente, já que, segundo o Direito romano, o *crimen maiestatis* dava ensejo a tal penalidade, mas também a possibilidade de o acusado ser submetido a sessões de tortura, não importando sua categoria social (SANTALUCIA, 1988: 288). Em tal contexto, o silêncio descrito por João Crisóstomo seria uma reação mais do que previsível por parte daqueles que optaram por permanecer na cidade, temerosos de se verem de um momento para o outro arrolados no inquérito. Todavia, no relato *a posteriori* feito pelo pregador, o silêncio adquire outra função: a de favorecer a contrição, o recolhimento e a introspecção dos espectadores, que, em face da calamidade, se veem compelidos a clamar pelo auxílio divino. Segundo João Crisóstomo (*Hom. de stat.*, 13.5), nem as orações silentes dos populares nem os lamentos ruidosos das mulheres foram capazes de demover os juízes da sua intenção de julgar os acusados com a máxima severidade. Ao término do julgamento, no aguardo da decisão final de Teodósio, os prisioneiros foram acorrentados e

enviados à prisão, um recinto sem teto contíguo ao *bouleuterion*, no qual foram mantidos por vários dias, amontoados e sem espaço suficiente para dormir ou comer¹⁷. No trajeto até a prisão, tiveram de atravessar o fórum, o epicentro da cidade, expondo-se assim à visão de todos, o que tornava a cena ainda mais dramática e humilhante, pois muitos dos réus eram pessoas respeitáveis, que já haviam ocupado cargos relevantes na administração municipal e patrocinado jogos e festivais (IOH. CHRYS., *Hom. de stat.*, 13.6).

É nesse estado de ansiedade, quando todas as esperanças de clemência já se encontravam praticamente perdidas, que intervêm os ascetas do Monte Sílpios, como narra João Crisóstomo (*Hom. de stat.*, 17.3):

Embora estivessem encerrados muitos anos em suas celas, sem o pedido ou o conselho de ninguém, ao virem uma nuvem pairar sobre a cidade, deixaram suas cavernas e cabanas e se reuniram de todas as direções, como se fossem muitos anjos descendo do céu [...]. Quando se aproximaram dos magistrados [i. é, de Cesário e Elébico], falaram com franqueza em favor dos acusados, e estavam prontos a derramar seu sangue e deitar por terra suas cabeças, de modo que pudessem resgatar os prisioneiros dos terríveis eventos que os aguardavam. Eles também declararam que não iriam partir até que os juízes houvessem poupado os habitantes da cidade.

A intervenção dos monges em favor dos acusados era, na interpretação do pregador, um ato de pura caridade que demonstrava a empatia desses homens para com os habitantes de Antioquia, pois se encontravam dispostos a sacrificar a própria vida a fim de evitar a execução dos réus. Valendo-se do carisma do qual gozavam como *mimesis* dos anjos e fazendo uso da *parrhesia*, da fala franca e direta, um dos principais atributos dos filósofos greco-romanos, dos profetas hebreus e dos apóstolos, vão além da mera *supplicatio*, pois confrontam abertamente Cesário e Elébico, de modo a impedi-los de punir quem quer que fosse. Uma situação

¹⁷ Devido à situação precária na qual se encontravam, os prisioneiros receberam de Elébico permissão para ocupar o recinto do *bouleuterion*, que contava com um teatro coberto e um pátio interno convertido num jardim de inverno, no qual floresciam parreiras, figueiras e outras árvores frutíferas. Segundo Libânio (*Or.* 22.31), a transferência foi decisiva para a mudança no humor dos prisioneiros, que agora já podiam sorrir, erguer um brinde ou entoar canções, estratégias empregadas com o propósito de diminuir a tensão enquanto esperavam a resposta do imperador acerca do pedido de perdão recomendado pelos emissários imperiais.

semelhante nos é reportada por Teodoreto (*Hist. Relig.*, 13.7), que descreve um encontro de Macedônio com os emissários imperiais em plena ágora¹⁸. Na ocasião, o anacoreta os teria exortado a dizer ao imperador que ele era um simples homem, dotado da mesma natureza daqueles que o haviam ofendido, e que era muito fácil refundir estátuas de bronze, mas seria impossível devolver a vida àqueles cujos corpos tivessem sido destruídos. A despeito do teor anedótico do relato, destinado a enaltecer a figura de Macedônio, por quem Teodoreto nutria profunda admiração, não resta dúvida que o monge se encontrava entre os que desceram o Monte Síprios para negociar com Cesário e Elébico, talvez na condição de líder da comitiva. Seja como for, o importante é compreender como a atuação dos monges, segundo o relato tanto de João Crisóstomo quanto de Teodoreto, revela um dos seus principais atributos: a *philanthropia*, ou seja, o cuidado e a atenção para com o gênero humano que, nesse caso, é representado não apenas pelos arrolados no inquérito, mas por toda a cidade, pois os monges são alçados à condição de defensores da *pólis*, uma função que, supunha-se, deveria ser desempenhada pelos filósofos e sofistas pagãos, como declara João (*Hom. de stat.*, 17.5), não sem uma ponta de ironia:

Onde estão agora aqueles vestidos com roupas surradas, exibindo uma longa barba e portando um cajado na mão direita, os filósofos do mundo, que são mais abjetos em disposição que os cães sob a mesa, e que tudo fazem em benefício do seu estômago? Todos esses homens abandonaram a cidade, todos fugiram às pressas, e se esconderam em cavernas. Mas apenas eles [i. é, os monges], que de fato, por obras, manifestam o amor pela sabedoria, apareceram sem medo no fórum, como se nenhum mal houvesse se apoderado da cidade. E os habitantes da cidade fugiram para as montanhas e desertos, mas os cidadãos do deserto correram para a cidade, demonstrando por seus feitos aquilo que, nos dias anteriores, eu não desisti de dizer, que a verdadeira fornalha não será capaz de causar dano ao homem que vive uma vida virtuosa. Isso é a filosofia da alma, superior a todas as coisas e a todos os eventos prósperos ou adversos.

¹⁸ O encontro de Macedônio com Cesário e Elébico é transmitido por Teodoreto em sua *História Eclesiástica* (5.19). Segundo Downey (1961: 432), o apelo do monge teria sido dirigido, em especial, a Elébico, mas, pelo relato de Teodoreto, fica claro que Macedônio estava se dirigindo aos dois emissários imperiais e não apenas a um deles.

No trecho acima, João Crisóstomo explora uma vez mais um dos seus principais temas de reflexão: a comparação entre o filósofo e o monge, assunto sobre o qual havia discorrido longamente no *Adversus oppugnatores*. Todavia, o enfoque do pregador é aqui ligeiramente distinto, pois a ênfase não recai tanto na alma virtuosa e desapegada dos monges, mas na sua condição de líderes e porta-vozes da cidade, uma atribuição que durante séculos coube aos rétores, filósofos e sofistas, convocados amiúde a atuar como porta-vozes e embaixadores da *pólis* junto aos círculos imperiais, como a própria carreira de Libânio demonstra¹⁹. Além disso, os monges surgiam agora como substitutos dos *decuriões* e dos *honorati*, ou seja, dos administradores municipais, que, assim como os filósofos, teriam ido embora, em lugar de permanecer na cidade e tomar a defesa dos seus habitantes (IOH. CHRYS., *Hom. de stat.*, 17.5). Apesar de todos os contratemplos provocados pelo Levante das Estátuas, João não perde a oportunidade de fustigar os pagãos e ao mesmo tempo reafirmar a primazia do cristianismo em Antioquia, apresentando os monges como indivíduos que, embora habitando as montanhas, teriam mais apreço pela *pólis* do que os filósofos e notáveis locais, o que faria deles defensores da cidade em termos físicos, ao passo que os mártires e santos o seriam em termos espirituais, assunto do qual tratamos em certa ocasião (SILVA: 2017). Todavia, como prefiguração terrena dos santos, os monges atuariam, em vida, como baluartes de Antioquia, continuando a desempenhar o mesmo papel após a morte. Ao realizar o encômio dos monges, o pregador tem por objetivo convertê-los em heróis capazes de edificar, com o seu comportamento, toda a cidade, como vemos no excerto abaixo, no qual antecipa o efeito que o apelo dos monges produziria na corte de Teodósio:

Isso [i. é, a intervenção dos monges] irá adornar nossa cidade mais do que a coroa mais brilhante. E o que aconteceu aqui, o imperador irá agora ouvir. Sim, a grande cidade [i. é, Constantinopla] irá ouvir, e o mundo inteiro, que os monges que habitam em Antioquia são homens que demonstraram uma franqueza apostólica. E quando suas cartas forem lidas na corte, todos os homens admirarão sua magnanimidade. Todos os homens chamarão nossa

¹⁹ Acerca dos vínculos de Libânio com as autoridades imperiais, em especial com Juliano, consultar Wiemer (2014),

cidade de bendita e nós nos livraremos de nossa má reputação. E será conhecido em todos os lugares que o que aconteceu não foi trabalho dos habitantes da cidade, mas de estrangeiros e de homens corruptos. E que o testemunho dos monges é uma evidência suficiente do caráter da cidade. [...] E esse não foi o único resultado que colhemos do julgamento, mas também uma abundância de sobriedade e mansidão. E nossa cidade imediatamente se converteu num mosteiro (IOH. CHRYS., *Hom. de stat.*, 17.6-8).

De acordo com João Crisóstomo, a divulgação da notícia segundo a qual Antioquia havia sido redimida mediante a intercessão dos monges seria um poderoso argumento em favor de uma cidade cujos habitantes eram tidos como frívolos e inclinados à insolência e à rebeldia, como comprovam as duras críticas de Juliano aos antioquenos no *Misopogon*, elaborado em resposta às zombarias dirigidas contra o imperador, que, sentindo-se ofendido, havia tomado a decisão de instalar-se em Tarso logo após a conclusão da campanha da Pérsia, na qual veio a perder a vida²⁰. Na tentativa de eximir seus compatriotas de qualquer responsabilidade pelo Levante, João atribui a culpa a estrangeiros e pessoas dissolutas, ou seja, a indivíduos estranhos à *pólis*, uma vez que seria inconcebível que uma cidade capaz de produzir homens tão virtuosos como eram os monges do Monte Síprios pudesse cometer tamanha atrocidade contra a autoridade imperial. João estabelece uma associação direta entre Antioquia e os seus ascetas, de maneira que o *ethos* da *pólis* poderia ser aquilatado pela têmpera dos seus anacoretas e cenobitas, cujo exemplo amplificaria a fama da cidade, neutralizando sua má reputação. Mais que isso, a atuação dos monges teria representado um autêntico *turning point* no processo de cristianização, assinalando quem doravante exerceria a liderança em Antioquia: não os filósofos, sofistas e decuriões, mas os monges que, embora pobres e desvalidos, eram indivíduos dotados da nobreza dos leões (IOH. CHRYS., *Hom. de stat.*, 17.5). Nesse caso, João se vale da metáfora do leão com o propósito de acentuar as virtudes dos monges, pois, o leão, na Antiguidade, era um animal dotado de coragem, destemor e sabedoria, além de ser um símbolo

²⁰ Sobre o contexto de elaboração do *Misopogon* e os argumentos empregados por Juliano para censurar os habitantes de Antioquia, consultar Silva (2013).

muito comum da justiça. Associado à luz devido à sua cor dourada e à juba imponente que ostentava, o leão, supunha-se, nunca fechava os olhos, permanecendo sempre alerta (BECKER, 2007: 165). Na condição de “leões” do Monte Sílpios, os monges estariam sempre prontos a socorrer a *pólis*.

5. Considerações finais

Malgrado os argumentos de João Crisóstomo, para quem a intervenção dos ascetas do Monte Sílpios em favor dos envolvidos no Levante das Estátuas foi decisiva, na medida em que os emissários imperiais teriam sido praticamente compelidos a acatar a vontade dos monges, adiando assim a proclamação das sentenças até que o imperador houvesse se posicionado, sabemos, pelo testemunho de Libânio (*Or.* 21.8), que Cesário mostrava-se desde o início inclinado a recomendar a absolvição dos réus. De fato, na noite do dia no qual as audiências tiveram início, o sofista havia estado com o *magister officiorum*, que o recebeu de modo amável e respeitoso, compartilhando com ele o desejo de que o julgamento fosse concluído da maneira mais branda possível e autorizando-o, inclusive, a visitar os prisioneiros. Por esse motivo, o socorro dispensado pelos monges deve ser interpretado como mais uma variável em meio a tantas outras que concorreram para que o inquérito findasse sem derramamento de sangue. O mesmo raciocínio pode ser aplicado à embaixada de Flaviano a Teodósio, assunto que João explora na *Homilia XXI*, a última da série sobre o levante, quando se esmera em celebrar o retorno vitorioso do bispo à sua sé, cumulando-o de elogios, como seria de se esperar. De qualquer modo, a principal intenção de João Crisóstomo ao narrar a visita dos monges a Antioquia num momento de extrema aflição para a cidade era difundir a mensagem de que os monges não deveriam ser tratados como *outsiders*, mas como indivíduos solidários à *pólis* e, mais que isso, como seus guardiães e protetores, o que, sem dúvida, aumentaria o seu prestígio e exigiria demonstrações de efusiva gratidão.

Ao contrário da opinião corrente segundo a qual os monges constituiriam uma ameaça aos antioquenos, em virtude das gestões que faziam na tentativa de

atrair para a vida monástica meninos e rapazes, subtraindo-os assim do convívio familiar, assunto que deu ensejo à redação do *Adversus oppugnatores*, conforme aludimos, os monges seriam pessoas dotadas não apenas de sabedoria, como adeptos que eram da “verdadeira” filosofia (i. é, o cristianismo), mas de uma surpreendente coragem e de um profundo amor pela cidade e sua gente, encontrando-se dispostos até mesmo a se sacrificar em benefício de Antioquia. Numa conjuntura amplamente desfavorável, quando os filósofos, sofistas, decuriões e *honorati* falharam, os monges permaneceram atentos ao destino da *pólis*, empreendendo uma ação que, não obstante o seu caráter excepcional, como também eram excepcionais as circunstâncias que a requeriam, nos convida a examinar mais detidamente os vínculos que uniam os ascetas e cenobitas do norte da Síria às cidades e aldeias. Ainda que os ascetas sírios fossem conhecidos pelo seu primitivismo e pela aversão às comodidades da civilização, como assinalam Vööbus (1958: 153), Brock (1973: 11-12) e Patrich (1995: 22), é necessário avaliar a trajetória do movimento monástico de modo a captar não apenas as suas variantes, mas também as transformações às quais esteve sujeito ao longo do tempo. Quanto a isso, o que o relato de João Crisóstomo acerca da intervenção dos monges no Levante das Estátuas nos sugere é um nexos estreito entre os anacoretas e cenobitas do norte da Síria e as populações vizinhas, o que dá margem a deslocamentos de ambas as partes, pois se os habitantes não hesitam em dirigir-se aos monges sempre que necessário, estes últimos, por sua vez, não se encontram, em absoluto, alheios àquilo que acontece ao seu redor, mostrando-se dispostos a deixar o refúgio das suas celas, *coenobia* e eremitérios sempre que a situação assim o exigisse.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL:

JOHN CHRYSOSTOM. The homilies on the statues to the people of Antioch. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene Fathers*. Translation and notes by W. R. W. Stephens. Peabody: Hendrickson, 2004, p. 315-489. t. IX.

- JOHN CHRYSOSTOM. *A comparison between a king and a monk. Against the opponents of the monastic life*. Translated with an introduction by David. G. Hunter. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1988.
- LIBANIUS. To Caesarius, master of offices. In: _____. *Selected orations*. Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 349-373. v. II.
- LIBANIUS. To Ellebichus. LIBANIUS. In: _____. *Selected orations*. Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 375-407. v. II.
- PALLADIUS. *Dialogue on the life of St. John Chrysostom*. Translated and edited by Robert T. Meyer. New York: Newman Press, 1985.
- TEODORETO DE CIRO. Historia de los monjes de Siria. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2008.
- THEODORET. The Ecclesiastical History. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Ed.). *Nicene and post-Nicene fathers*. Text translated by Blomfield Jackson. Peabody: Hendrickson, 2004, p. 33-159. v. 3.

OBRAS DE APOIO:

- ASHKENAZI, J. (2014). Holy man versus monk: village and monastery in the Late Antique Levant: between hagiography and Archaeology. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57, 745-765.
- BABLITZ, L. (2007). *Actors and audience in the Roman courtroom*. London: Routledge.
- BAKER, D. A. (1968). Syriac and the origins of monasticism. *Sage Journals*, v. 86, i. 285, 342-353.
- BECKER, U. (2007). *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Paulus.
- BERARDINO, A. (org.) (2002). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes.
- BRANDS, G. (2010). Hellenistic Antioch on the Orontes: a status quo. *Analolu ve Çevresinde Ortaçağ*, 4, 1-18, 2010.
- BROCK, S. P. (1973). Early Syrian asceticism. *Numen*, v. 20, fasc. 1, 1-19.
- BROWN, P. (1990). *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BROWNING, R. (1952). The role of the theatrical claque in the Later Roman Empire. *The Journal of Roman Studies*, 42, 13-20.
- BRYEN, A. Z. (2012). Judging empire: courts and culture in Rome's Eastern provinces. *Law and History Review*, 30, 771-811.
- BUGIULESCU, M. (2018). The organization and role of monasticism in the Christian Church constitution and activity. *Bogoslovni vestnik*, v. 78, n. 2, 523-541.
- CANER, D. F. (2012). "Not of this world": the invention of monasticism. In: ROUSSEAU, P. (ed.). *A companion to Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 589-600.
- CANER, D. (2002). *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- DE GIORGI, A. (2016). *Ancient Antioch: from the Seleucid Era to the Islamic conquest*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOWNEY, G. (1961). *A history of Antioch in Syria*. Princeton: Princeton University Press.

- FESTUGIÈRE, A. J. (1959). *Antioch païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*. Paris: de Boccard.
- FRENCH, D. R. (1998). Rhetoric and the rebellion of A. D. 387 in Antioch. *Historia*, Bd. 47, H. 4, 468-484.
- GATIER, P. L. (2013). *La christianisation de la Syrie: l'exemple d'Antiochène*. Topoi, suppl. 12, 61-96.
- GRIFFITH, S. H. (1998). Asceticism in the church of Syria: the hermeneutics of early Syrian monasticism. In: WIMBUSH, V. L.; VALANTASIS, R. (ed.). *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 220-245.
- GRIFFITH, S. H. (1994). Julian Saba, "Father of the monks" of Syria. *Journal of Early Christian Studies*, v. 2, n. 2, 185-216.
- HARMLESS, J. W. (2008). Monasticism. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (ed.). *The Oxford handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 493-517.
- HULL, D. (2016). A spatial and morphological analysis of monastic sites in the Northern Limestone Massif, *Syria. Levant*, n. 40, i. 1, 89-113.
- HULL, D. (2006). *The Archaeology of monasticism: landscape, politics and social organisation in Late Antique Syria*. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Departamento de Arqueologia da Universidade de York, York.
- HUNTER, D. G. (1988). Introduction. In: JOHN CHRYSOSTOM. *A comparison between a king and a monk. Against the opponents of the monastic life*. Lewiston: The Edwin Melle Press, 1-68.
- JONES, A. H. M. (1964). *The Later Roman Empire (284-602)*. Oxford: Basil Blackwell, v. II.
- KELLY, J. N. D. (1995). *Golden Mouth: the story of John Chrysostom, ascetic, preacher, bishop*. Ithaca: Cornell University Press.
- KRAWIEC, R. (2008). Asceticism. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (ed.). *The Oxford handbook of Early Christian studies*. Oxford: Oxford University Press, 764-785.
- LEROUX, J. M. (1975). Saint Jean Chrysostome et le monachisme. In: KANNENGISSER, Ch. (éd.). *Jean Chrysostome et Augustin*. Paris: de Boccard, 125-144.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. (2011). *Ambrose & John Chrysostom: clerics between desert and Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. (1972). *Antioch: city and imperial administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- MARKUS, R. A. (1997). *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus.
- MONTERO, S. (1997). *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Madrid: Trotta.
- O'GRADY, J. (1994). *Heresia: o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo*. São Paulo: Mercuryo.
- PATRICH, J. (1995). *Sabas, leader of Palestinian monasticism*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library.
- PETIT, P. (1955). *Libanius et la vie municipale a Antioche*. Paris: Paul Geuthner.
- PRICE, R. (1985). M. Introduction. In: THEODORET OF CYRRHUS. *A history of the monks of Syria*. Collegeville: Cistercian Publications, ix-xxxvii.
- QUIROGA PUERTAS, A. J. (2016). *De statuis: las fuentes cristianas sobre la "Revuelta de las Estatuas"*. *Hispania Sacra*, 68, 467-475.

- RADKE, D. (1988). *John Chrysostom, on the statues: a study in crisis rhetoric*. Dissertação (Mestrado em Artes e Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Artes e Comunicação da Portland State University, Portland.
- RUBENSON, S. (2008). Asceticism and monasticism. In: NOBLE, T.; SMITH, J. (ed.). *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 673-668.
- SANTALUCIA, B. (1998). *Diritto e processo penale nell'Antica Roma*. Milano: Giuffrè.
- SILVA, G. V. (2017). Os mártires como protetores espirituais da "pólis": João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia (séc. IV d.C.). In: CARVALHO, M. M.; FUNARI, P. P. A.; CARLAN, C. P.; PAPA, H. A. (org.). *Religiões e religiosidades na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Prismas, 91-114.
- SILVA, E. C. M. (2015). Os espaços de justiça em Antioquia: o dicastério e o bouletério. *Romanitas*, 6, 125-138.
- SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M. (2018). A participação feminina no Levante das Estátuas, em Antioquia (387 d.C.). *Hélade*, v. 4, n. 1, 88-103.
- SILVA, G. V. (2013). Un imperatore in cerca della città perfetta: Giuliano e l'immagine di Antiochia nel Misopogon. *Chaos et Kosmos*, 14, 1-20.
- VAN DE PAVERD, F. (1991). *St. John Chrysostom: the homilies on the statues*. Roma: Orientalia Christiana Analecta.
- VÖÖBUS, A. (1958). *History of asceticism in the Syrian Orient*. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, v. 1.
- WIEMER, H. U. (2014). Emperors and empire in Libanius. In: VAN HOOFF, L. (ed.). *Libanius: a critical introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 187-219.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MORENO LEONI, ÁLVARO M. (2017). *Entre Roma y el Mundo Griego. Memoria, autorrepresentación y didáctica del poder en las Historias de Polibio*. Córdoba: Brujas. ISBN: 978-987-591-817-7, 324 páginas.

El desempeño de un historiador es, en gran medida, resultado de una trayectoria formativa que conduce a una matriz intelectual en la que el tiempo y el espacio juegan un rol fundamental.

Formado en la prestigiosa Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), el autor de este libro, Álvaro Moreno Leoni, fue galardonado con notables premios de su especialidad otorgados por el Gobierno de la Provincia de Córdoba (2005-2006), la Academia Nacional de la Historia (2007) y su Universidad *alma mater* (2007). Obtuvo becas para trabajar en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (2006-2007), el Centro de Investigaciones y Estudio sobre la Cultura y la Sociedad (2008-2013), la “*Kommision für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts*” (Múnich) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (2014-2016).

Actualmente ejerce la docencia en las Universidades Nacionales de Río Cuarto y Córdoba. Es miembro del Consejo Asesor del Centro de Investigaciones Históricas (UNRC), del Consejo editorial de Ediciones (CIECS) y responsable del *Anuario de la Escuela de Historia*. Asimismo, dirige dos Proyectos de investigación sobre las nociones de Imperio, libertad y civilización en la historiografía de los siglos XIX y XX sobre el mundo antiguo.

Esta breve descripción de su camino profesional quiere dar cuenta de su autoridad en materia de investigación histórica dentro del clasicismo mediterráneo antiguo.

El título de esta obra nos enfoca en la gran temática: la expansión romana a partir de la narración de un autor griego, Polibio. Para su análisis se vale de tres medios interpretativos: “memoria”, “auto representación” y “didáctica del poder”; que a partir de la lectura de Polibio conducirán a Moreno Leoni a reconocer una dialéctica entre vencedores y vencidos. Para ello, se vale dos conceptos clave que

le permiten interpretar las tensiones y alianzas de Roma y los otros: “hegemonía” y “autonomía”. El interés de nuestro autor es dilucidar la dimensión didáctica en la descripción polibiana de estas interacciones político-culturales, con el fin de comprender la construcción de modelos de comportamiento moral y de eficacia entre la potencia hegemónica y los otros.

Dentro de las dificultades que debió sobrellevar al escribir en el contexto político-cultural de la expansión romana del siglo II a.C., para Moreno Leoni, Polibio es el primer teórico del Imperio. No obstante, para su comprensión, resulta atinada su aclaración inicial: Polibio emite un juicio desde la condición de un político que interpreta la realidad observada. A partir de un posicionamiento que considera a Polibio antes político que historiador, el exhaustivo estado del arte valorado en esta investigación nos permite reconocer su originalidad.

Ya en el capítulo I, “El marco cultural griego de las Historias”, nos desgrana una de sus ideas más interesantes: Polibio escribió tanto para el público griego como para el romano. Sin embargo, sus pasajes más significativos se destinaron a un auditorio dirigente helénico con el fin de hacerlos reaccionar para lograr un modelo autonómico frente al proceso hegemónico romano. En ese contexto, el autor pretende hacernos comprender que Polibio no forjó un discurso de romanización sino un discurso de mediación, al que integraba su interpretación política e histórica. En este sentido, afirma Moreno Leoni que, a la hora de escribir sus *Historias*, Polibio, aunque situado en Roma, no adoptó la perspectiva de los vencedores. De este modo, el autor polemiza explícitamente con una larga tradición interpretativa que le “sirve de punto de partida para sostener la tesis de una reserva mental político-cultural frente al poder romano” (pág. 37).

Se reconstruye también, en esta parte, el contexto en el que se desarrollan los contactos entre el mundo romano y el mundo griego y desde el cual escribe Polibio. Asimismo, se identifican los estereotipos étnicos y políticos que caracterizan su interpretación. En particular, analiza el lugar que el historiador de Megalópolis asigna a Roma en su mapa cultural, para lo cual Moreno Leoni sugiere una “flexibilización” de la típica noción de barbarie.

El Capítulo II, “Memoria, identidad y política aqueas”, indaga sobre la pertenencia propia de Polibio en orden a reconocer su forma de ver el mundo. Comprendido como un griego, dirigente en la Confederación Aquea, en un contexto caracterizado por la guerra entre estados helenísticos y la presión romana. Puntualmente, en su análisis sobre el fragmento del Libro II (37-70), conocido como *Achaica*, el autor rescata los aspectos identitarios que configuran la cosmovisión de

Polibio y la imagen que éste proyecta sobre el estado de la Confederación Aquea en orden a presentarlo como un aliado legítimo para Roma.

Los Capítulos III y IV, se detienen en el análisis de las cuestiones históricas que más interesan a Polibio. Los conceptos de “autonomía” y “hegemonía” son aplicados a la consideración polibiana sobre modelos de subordinación responsable, en función de alcanzar una cierta autonomía en el contexto de hegemonía romana. O irresponsable, como lo demuestra el caso de los Etolios, quienes practicaron una política exterior “desmesurada” y obtuvieron, por tanto, con un destino trágico. La didáctica polibiana examinada por el autor pretende orientar en el comportamiento más adecuado para las comunidades dominadas en orden a conseguir una autonomía razonable.

El Capítulo V, finalmente, se aboca al análisis de dos modelos de hegemonía planteados por Polibio: el caso de Roma en la conquista de Italia y el de Cartago en la rebelión de los libios al finalizar la primera guerra púnica. Con la ponderación de ambos casos, Moreno Leoni pone de relieve la forma en que Polibio busca proponer en su auditorio romano un ejercicio moderado del poder y el respeto sobre las poblaciones subordinadas. Esto daría lugar, a un “doble direccionalidad” discursiva que resuelve una de los grandes interrogantes historiográficos que planteó la obra de Polibio: ¿a quién estaba dirigida su obra?

A lo largo de todo el trabajo, el autor manifiesta un eficiente manejo de un amplio corpus bibliográfico sumamente adecuado y actualizado. También pone de relieve un empleo riguroso y cuidadoso de las categorías de análisis utilizadas, convenientes a los fines de la investigación. Asimismo, el conocimiento que demuestra sobre la obra de Polibio, a quien traduce personalmente, es proverbial. Vale destacar también un manejo eficiente de un amplísimo cuerpo de fuentes primarias que acompañan la investigación del objeto de estudio, tal cual se observa en los índices de lugares y nombres que anexa al final del volumen.

Es éste sin dudas, un libro clave sobre la obra de Polibio, el primero escrito en español. Pero también, un estudio que consagra el lugar destacado de su autor, Álvaro Moreno Leoni, entre los especialistas del mundo clásico en la región.

DRA. GRACIELA GÓMEZ ASO
Universidad Católica Argentina

TONER, JERRY. (2017). *Mundo Antiguo*. Madrid: Turner. ISBN: 978-84-16354-45-0, 178 páginas.

Jerry Toner, actual director del *Centro de Estudios Clásicos* del Churchill College de la Universidad de Cambridge, es especialista en historia cultural y social de Roma antigua. El autor ha publicado varios libros sobre la materia, en los que ha propuesto mirar dicha historia desde abajo. En otras palabras, poniendo el foco de atención sobre la gente que no pertenecía a la élite. De este modo, el libro que reseñamos aquí, aunque se presente como un trabajo de divulgación, también podríamos considerarlo como una introducción a una serie de temáticas que las teorías postcoloniales han abierto en las investigaciones de la Antigüedad para quienes se inician en los estudios del área guiados por un especialista de primer nivel.

Mundo Antiguo es una traducción del original *The Ancient World* publicado en 2015 en el Reino Unido y, si bien se puede notar que la audiencia ideal del texto es una británica y norteamericana, un lector hispanohablante seguro reconocerá problemáticas comunes. De todos modos, como en el caso de la mayoría de estas traducciones, se echa de menos la referencia en la bibliografía ampliatoria a trabajos originalmente publicados en español.

El libro está estructurado en 6 capítulos, contiene 13 imágenes y 2 mapas, un apartado donde señala la procedencia de éstos y una última sección, a la que aludimos arriba, donde se ofrece bibliografía ampliatoria sobre los diferentes temas tratados en cada capítulo. Por este medio, Toner se propone ofrecer al lector una mirada de la Antigüedad distinta a la que se suele mostrar comúnmente en los libros de divulgación.

El primer capítulo, “Un mundo antiguo distinto” (pp. 9-31), hace de introducción. Allí, Toner, tras un somero repaso de una serie de discusiones que se han planteado en las últimas décadas y sobre las que se detendrá en los siguientes capítulos, nos invita a visitar un “pasado alternativo” (p. 31). Al mismo tiempo, pretende deshacer la “falaz sensación de familiaridad” (p. 12), que medios como el cine o el arte han generado en nosotros con respecto a la Antigüedad.

En este primer apartado, algunas cuestiones quizás habrían merecido una explicación algo más extensa o precisa. Por ejemplo, se pone mucho énfasis en la inutilidad de la práctica literaria entre la élite (p. 14), pero luego resulta que tiene un valor social y cultural, al menos, en el marco de las relaciones entre personas de diferentes provincias que formaban parte de la élite en el imperio (p. 23). Además,

uno queda con la sensación de que hay una valoración exigua de otros aspectos vinculados con la literatura en la Antigüedad. Otro caso es el de la explicación sobre las relaciones sexuales que encontramos en pp. 28-29. La exposición es correcta, pero muy corta y sin ejemplos. Al respecto, se puede consultar con provecho: PARKER, H. N. (1997). *The Teratogenic grid*. En: Hallett, J. P. - Skinner, M. B. (Eds.). *Roman Sexualities*. New York, Princeton University Press: 47-65. Asimismo, sobre este y otros aspectos vinculados al cuerpo en Roma, ver: SCHNIEBS, A. (Coord.) (2011). *Discurso del cuerpo en Roma*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de filosofía y Letra de la Universidad de Buenos Aires. Un aspecto más llamativo es la falta de contextualización temporal de las fuentes que se presentan a modo de ejemplificaciones. Incluso, en ocasiones, ni siquiera se nos informa de dónde se tomó aquello que se cita. Un descuido que se advierte en este capítulo, el segundo y el cuarto. De este modo, un ejemplo de Pompeya puede valer para todo el Imperio y para cualquier época de este o Platón y el cristianismo pueden ser coetáneos, etc. (pp. 25-26, 47, 48, 53, 54, 108, 112, 116). Finalmente, hay frases que sorprenden al lector. Así, por ejemplo, luego de insistir en la violencia que padecían los esclavos, leemos: “La crueldad antigua puede asimismo resultarnos cómica” (p. 20).

El segundo capítulo, “El mundo antiguo visto desde abajo” (pp. 33-57), se centra en la vida de la gente corriente, esa gran mayoría de personas en el mundo antiguo que estaban por debajo de la élite. Gente que no aparece en la mayoría de las fuentes literarias generadas por esta y que, en los casos en que es mencionada, es menospreciada. Así, para llevar adelante la tarea, Toner recurrirá a una diversidad de fuentes además de las literarias: grafitis, pinturas, epitafios, *defixiones*, papiros, etc. La primera parte de la exposición nos lleva por distintos temas: la vulnerabilidad económica vinculada con la fragilidad de la salud física y mental, la habitualidad del desempleo y de la vida en la calle, dado lo precario de los lugares en que residía la gente común, y las diversiones. La segunda parte expone sobre las personalidades más corrientes de entre esa población: el macho, la situación de las mujeres y los niños.

Llama la atención en p. 35 la referencia a una clase media que anteriormente (p. 15) se nos había señalado que no existía. También, la referencia a posturas - criticadas por el autor- que nunca se nos informa quién las defendió (p. 48). Otras veces, leemos afirmaciones que no están sustentadas en ejemplos o, al menos, en ejemplos claros: “La vida solía ser aburrida” (p. 42), que se basa solo en que las inscripciones callejeras “parecen escritas únicamente a modo de pasatiempo” (p. 42). O, “La exposición [de niños y niñas] nos horroriza, pero los antiguos no tenían

esos escrúpulos” (p. 53). Una afirmación que merecería una mayor explicación y que parece contradecirse en la página siguiente, salvo que el autor considere al “Tercer Mundo” como contemporáneo de griegos y romanos de la Antigüedad y no como coetáneo suyo. Estos son solo dos casos entre varios. De a momentos, Toner parece más interesado en mostrarnos las diferencias entre esa horrible Antigüedad y una actual sociedad occidental más bella, que en proporcionar una explicación del comportamiento y prácticas de los antiguos en su contexto. Asimismo, se advierte en ocasiones que el autor deja de lado ejemplos que podrían matizar algunas observaciones. Así, frente al énfasis puesto en el machismo habitual entre los romanos, también se podrían haber citado algunos casos en que éstos mostraron un comportamiento distinto hacia sus mujeres. El propio Toner cita en p. 99 lo que nos revelan los esqueletos encontrados en Herculano, pero no lleva la interpretación tan lejos como podría. Por supuesto que no queremos sostener con esto que el autor está errado en sus afirmaciones, pero sí que no todos los antiguos se comportaban de una misma manera, así como tampoco lo hacemos hoy.

El tercer capítulo se titula “Qué, cuándo y dónde en el mundo antiguo” (pp. 59-87). Aquí, Toner se detiene en un cambio relevante que tuvo lugar hace pocas décadas en el estudio de la Antigüedad. Anteriormente, dicho estudio se limitaba principalmente a la Atenas clásica y a la Roma republicana, mientras que ahora otros períodos históricos están recibiendo mayor atención y las viejas interpretaciones son reformuladas a partir de las teorías postcoloniales. Para ejemplificar la importancia de la cuestión, el autor se detiene en dos casos, el mundo helenístico y el imperio romano tardío.

En la parte que trata del período helenístico, podemos señalar dos detalles menores: el denominar Felipe (p. 68, error del traductor) en lugar de Filipo al rey macedonio y el que se afirme que el Laocoonte que se encuentra en el Museo Pio-Clementino del Vaticano es de período helenístico (p. 66), siendo, más bien, una copia romana del s. I. a.C. de un original griego. Más llamativo resulta el uso del concepto de fusión, ya obsoleto, para analizar el proceso cultural del período (pp. 60, 67, 70). Ver, al respecto: PÉAUX, C. (1984). *El mundo helenístico: Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. de C.)*. Tomo I. Barcelona: Editorial Labor, IX-XIII; y SHERWINWHITE, S. & KUERT, A. (1993). *From Samarkhand to Sardis: a new approach to the Seleucid empire*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 144. En la segunda parte, la del imperio romano tardío, encontramos una alusión aislada -por el contexto narrativo en que figura- a las sistemáticas persecuciones de cristianos (p. 77). Sorprende que Toner no ofrezca, al menos, una mínima explicación de por qué

fueron perseguidos. Tampoco hay referencias al respecto en la bibliografía ampliatoria.

El cuarto capítulo, “¿Y cómo se descubre otro mundo antiguo?” (pp. 89-117), presenta nuevos enfoques que le permiten al investigador plantearse nuevos interrogantes e iluminar de este modo nuevas cuestiones incluso en documentos con los que ya contábamos. Asimismo, se menciona el desarrollo de nuevas técnicas científicas por medio de las cuales restos arqueológicos nos ofrecen mayor cantidad de datos, lo que posibilita revisar algunas hipótesis. Para ilustrar la cuestión, Toner se detiene en varios ejemplos: 1) el molino de agua de Barbegal, cerca de Arlés en Francia, donde se estudia la generación de energía en época romana; 2) el estudio de huesos procedentes de Pompeya y Herculano, ciudades sepultadas por la erupción del Vesubio en el año 79 d.C., y de los cementerios de gladiadores de York y Éfeso, que nos posibilitan conocer la alimentación, salud, causas de muerte de las personas; 3) el examen de los coprolitos encontrados en una alcantarilla de Herculano, de restos en los vertederos de basura de los alrededores de Pompeya y de las tuberías de plomo romanas, que también nos informan sobre la presencia de productos locales y foráneos en la dieta y sobre la salud de la población; 4) un análisis de las fuentes empleando conceptos de la psicología para identificar aspectos relacionados con la salud mental.

Algunas dudas que deja el capítulo: ¿la esclavitud era igual en todos los contextos, como parece sostenerse en p. 112? En la misma página y párrafo, Toner hace otras afirmaciones sobre la vergüenza de las mujeres corrientes violadas o la falta de compasión hacia aquellas que pasaron por situaciones terribles, pero no aclara qué fuentes tenemos para pensar lo que sentían esas personas que no eran de la élite. En las pp. 114-115, Toner toma ejemplos de escritos de médicos de la Antigüedad (Galeno y Celso) para tratar de cuestiones relacionadas con gente corriente, pero luego nos aclara que era la gente acomodada la que tenía acceso a médicos, por lo que dejaría sin fundamento lo anterior (!). Finalmente, una conexión rara leemos en pp. 107-108 entre huesos porcinos encontrados en Pompeya, sepultada en el 79 d.C. por el Vesubio, y una explicación inmediatamente posterior que se refiere al Imperio Tardío.

El quinto capítulo se titula “Grecia y Roma: ¿eran importantes?” (pp. 119-143). En él, Toner aboga por inscribir la historia de la Antigüedad en una historia global. Para ello, se detiene en dos casos. Primero, trata el del enfrentamiento de griegos y persas, subrayando la importancia de atender no sólo a lo que dicen las fuentes griegas de los persas, sino también la de estos sobre los primeros para matizar los sesgos presentes en las fuentes. A pesar de lo que propone, no hay

alusiones a fuentes persas o, al menos, no griegas al tratar sobre su imperio; solo una foto de un relieve del palacio de Persépolis que no es analizado y una referencia al pasar a archivos reales, pero sin noticias sobre de dónde procede esta información. La frase con que concluye el apartado, “los griegos eran importantes, precisamente, por su proximidad con los persas” (p. 127), parece plantear sorprendentemente que habría que corregir el sesgo pro griego por un sesgo pro persa en los estudios. Sobre la lectura del *Ciro* de Jenofonte que retoma Toner, ver la opinión de MORENO LEONI, A. (2012) Reseña: Gruen, Erich S., *Rethinking the Other in Antiquity*. *Nova Tellus* 30.1, 249.

En un segundo momento del capítulo, Toner compara el imperio romano con su coetáneo chino, para identificar similitudes y diferencias entre dos imperios preindustriales y, así, poder reconocer su singularidad. Esta segunda parte del capítulo, el capítulo precedente y el siguiente son lo mejor que ofrece el libro.

En el sexto capítulo, “Una mirada clásica” (pp. 145-167), Toner analiza usos que se han hecho de la Antigüedad en distintos períodos y lugares posteriormente y, al mismo tiempo, cómo ello influyó en la mirada de la gente de estos periodos, así como lo hace aún hoy en la nuestra, dando pie a la pervivencia de un “encuadre clásico” (p. 167). De este modo, se observa un diálogo entre presente y pasado, que se reactualiza en función de las preocupaciones de cada presente. El autor destaca este tema del encuadre clásico como uno que justifica la continuidad de los estudios sobre la Antigüedad en nuestros tiempos. El capítulo, como los anteriores, presenta algunos ejemplos a modo de ilustración. Primero, leemos sobre cómo el cristianismo se presentó como heredero de la Antigüedad y articuló ideas grecolatinas para construir negativamente a los musulmanes en el medioevo. Después, el autor se detiene especialmente en ejemplos británicos de los siglos XVIII, XIX y XX: refiere la importancia de las lecturas de los clásicos grecolatinos en la formación de la élite que gobernaría el imperio y cómo, con el ocaso del imperialismo, esa literatura iría perdiendo lugar en la *curricula* de enseñanza. Asimismo, repasa la reflexión de Edward Gibbon [1737-1794] sobre cómo mantener un imperio y analiza la simbología que esconden ciertos edificios ingleses. Finalmente, también estudia monumentos estadounidenses del siglo XIX y XX.

Sobre los temas tratados en el capítulo, se pueden consultar en español, por ejemplo, los textos de Juan Pablo Alfaro y Diego Paiaro en MORENO LEONI, A. M. – MORENO, A. (Eds.) (2018). *Historiografía moderna y mundo antiguo (1850-1970)*. Córdoba, Tinta libre: 31-55 y 93-134; los de Clelia Martínez Maza, Laura Sancho Rocher y Mirella Romero Recio en SANCHO ROCHER, L. (Coord.) (2015).

La Antigüedad como paradigma. Espejismo, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza: 59-85, 87-119 y 121-134.

Tal como hemos visto, *Mundo Antiguo* es un libro cuyos capítulos tienen un valor dispar. De entre las faltas que hemos resumido aquí, las más importantes quizás para un libro que ha sido pensado para divulgación y ha sido escrito por un académico prestigioso es el desprolijo uso de las fuentes y el que en ocasiones no se diferencien aquellos grupos que no pertenecían a la élite, como si todos se hubieran encontrado en la misma situación. Si pensamos al libro como una introducción, a lo anterior deberíamos agregar la escasa bibliografía ampliatoria y algunas imprecisiones que hemos señalado más arriba. Por todo ello, libros como *Pompeya. Historia y leyenda de una ciudad romana* (2017, Barcelona: Crítica) o *SPQR; una historia de la antigua Roma* (2016. Buenos Aires: Crítica) de Mary Beard resultan más recomendables para adentrarse en varios de los temas expuestos por Toner.

AGUSTÍN MORENO
Universidad Nacional de Córdoba

GARCÍA GUAL, CARLOS. (2016). *La muerte de los héroes*. Madrid: Turner. ISBN: 978-84-16714-03-2, 162 páginas.

Carlos García Gual (España, 1943) es un escritor, filólogo, crítico y traductor español. Es catedrático de filología griega en la UCM, especialista en antigüedad clásica, mitología, filosofía y literatura. Ha publicado más de cuarenta libros y ha traducido textos clásicos. Entre sus obras, destacan libros como *Los orígenes de la novela*, *Primeras novelas europeas*, *Epicuro* y *Diccionario de mitos*. Es, además, crítico literario; publica reseñas de libros en diversos medios como *El País*, *Revista de Occidente* o *Claves de razón práctica*. Ha sido galardonado en dos ocasiones con el Premio Nacional de Traducción y es miembro de la RAE.

La obra que presentamos aquí se publicó en el año 2016 en Madrid. Allí el autor analiza, punto a punto, veinticinco muertes míticas. Señala en la introducción su interés por ese momento tan impactante en la vida de estos personajes, que se preparan y se encomiendan a la muerte en búsqueda de su hazaña más gloriosa. Aquella que les dará un reconocimiento eterno por sus logros, al tiempo que los llevará a la muerte física. La muerte es un destino ineludible, los únicos que no mueren son los dioses. Lo que destaca la importancia del héroe, su dimensión, su intensidad, es justamente, la decisión de afrontar la muerte.

Para realiza este recorrido, el autor divide el libro en tres secciones. La primera la dedica a los héroes míticos, a las figuras arcaicas e inolvidables. La segunda, a los héroes homéricos, donde se destaca la muerte como herramienta de defensa de su comunidad. Si bien resulta envuelta en una hazaña personal, aquí se destaca el motivo por el cual perece el héroe. Por último, tres heroínas trágicas. Allí revisa y reflexiona sobre el rol de la mujer en la antigua Grecia y como se interpretaron sus acciones y su osadía.

En la primera sección, llamada "*Los héroes míticos*" analiza el momento exacto del final de Edipo, Heracles, Perseo, Orfeo, Asclepio, Jasón, Anfiarao, Alcmeón, Teseo, Panteo, Sísifo, y Belerofonte. Para ello, toma los relatos más antiguos que existen de cada uno y analiza el tipo de muerte que han tenido. Es destacable la labor del autor en la precisa revisión de cada uno de los hechos que transitan los héroes míticos camino a su deceso. Busca presentar acerca de ellos, las versiones más antiguas de sus mitos y la suerte que, con el transito del tiempo, recobran en época clásica. En algunos casos destalla fragmentos de esos mitos que señalan el sentido que cobraba en la vida de los hombres griegos y el rol del destino individual asignado a cada uno según los dioses.

En el segundo apartado analiza a los héroes homéricos. Allí nos presenta el final de Agamenón, Aquiles, Áyax (Ayante), Áyax el menor, Odiseo (Ulises), Paris, Héctor, Sarpedón, Neoptólomeo, y los pequeños combatientes de la Ilíada. En este apartado el autor revisa con más énfasis cómo han sido retratadas las muertes de los héroes por autores del siglo V a.C. y por otros novelistas de distintas épocas. El análisis o revisión propuesta es muy interesante, tanto por el acopio presentado como por la exposición que realiza el autor, que nos invita a una revisión profunda y amena.

En el segmento dedicado a las mujeres, que lleva el nombre de “*Tres heroínas trágicas*”, se pasa registro de cómo han encontrado la muerte Clitemnestra, Casandra y Antígona. Este apartado inicia con un breve análisis del rol de la mujer griega. Allí señala las características que han tenido las mujeres en la construcción de la polis, su lugar relegado al *oikos*, la marginación política y la sumisión. Se trabajan estos tres casos como propuestas para señalar que, si bien sus acciones las llevaron a terribles destinos, éstos no estuvieron “exentos de grandeza”.

El libro no tiene una conclusión general. La misma es dada luego de cada una de las muertes analizadas, a veces con una reflexión propia, otras veces mediante fragmentos de sus lecturas. El autor plantea una revisión general sin incorporar ninguna hipótesis. Solo busca repensar luego de lo estudiado y reflexionar a partir de su erudición, acerca de la muerte de los héroes. Da la sensación de ser todo el libro un momento de reflexión de su autor, del que el lector forma parte y percibe el camino trazado por Carlos García Gual.

SIBILA BOTTI

Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”

MARINATOS, NANNO (2019). *La Diosa del Sol y la realeza en la Antigua Creta.* /Traducción: Amaya Bozal. Madrid: Machado, 334 págs. ISBN: 9788477743316.

La arqueóloga ateniense Nanno Marinatos, directora del Departamento de Estudios Clásicos de la Universidad de Illinois, consuma con esta obra una destacada carrera como especialista en el mundo cretense y la religión helénica. Traducido por Amaya Bozal, esta obra es, antes que nada, una historia de la religión minoica. El periodo del que se ocupa se sitúa entre 1650 y el 1390 a.C., final del Minoico Medio y Minoico Reciente, y corresponde al apogeo de esa civilización. Por otro lado, con este volumen Marinatos pretende rendir tributo a su máximo referente intelectual, Sir Arthur Evans, cuyas teorías básicas, en sus criterios más generales, son aquí reivindicadas: “A medida que leía y releía los cuatro volúmenes de *The Palace of Minos*, de Evans, quedaba sorprendida por los increíbles logros de un solo hombre, que analizó (y en cierta medida descifró) todo lo que se supo sobre los minoicos en su tiempo, y que trató de crear una historia coherente a partir de restos materiales, sin ayuda de texto alguno” (15).

De hecho, Marinatos recrimina a los autores modernos haberse distanciado del camino iniciado por Evans. Se lamenta que después de la II Guerra Mundial, la Creta Minoica se convirtió en un apartado más de la historia griega, mientras los mapas del Cercano Oriente dejaron de incluir a la isla en su sistema. En contrapartida, a partir de una clave metodológica que rescata de Evans, uno de los objetivos de este trabajo es “resituar a la Creta palacial en un mapa mental que incluya al Próximo Oriente” (19-20). Esto le permite a Marinatos construir una “nueva lente” para la observación de su objeto de estudio. Tradicionalmente, la lente utilizada para descifrar las imágenes minoicas ha sido la mitología griega. Según la autora este método ha sido insuficiente para explicar sus deidades tal y cómo se contemplan en el arte. Su hipótesis es que la sociedad y religión minoica pueden entenderse mejor si se vincula sus imágenes con una *koiné* visual más extensa, que incluya a Egipto y el Cercano Oriente. Este enfoque interpretativo le permitió avanzar desde su *Minoan Religion* (publicado en 1993) y descubrir la estrecha ligazón entre el sistema cosmológico que representa la religión minoica y la institución de la realeza.

El libro está estructurado en quince capítulos; el primero corresponde la *Introducción* y el último a la *Conclusión*. Los Capítulos 2 a 7 definen una primera parte donde se analiza la relación de la monarquía cretense con sus manifestaciones religiosas. La influencia de Evans en esta parte es notable. En los capítulos 2 y 3 (“El rey y la reina en el arte”; “El rey y la reina como sumos sacerdotes”), Marinatos exhuma la tesis del arqueólogo inglés de una realeza sacra en la Creta del II Milenio

a.C., “consistente con las tradiciones del Antiguo Oriente” (p. 37). Basados en la creencia de que la sociedad minoica no presenta imágenes de reyes mientras que abundan las sacerdotales, muchos académicos han postulado modelos antropológicos asimilables a sociedades tribales.

En este punto, la autora se hace una pregunta fundamental: ¿acaso no existieron representaciones de la monarquía en el arte cretense, o es que no se ha sabido reconocerlas? A partir de un análisis iconográfico que se ubica en el contexto político-religioso del Cercano Oriente, Marinatos sugiere que en las imágenes que aluden a una actividad ritual hallamos figuras reales en su función sacerdotal. Figuras tan notables como el «príncipe de los lirios» y «la sacerdotisa» del sarcófago de Hagia Tríada, son reinterpretados por la autora como representaciones del rey y la reina respectivamente, para quienes la corona de plumas era su signo de identificación.

El mismo modelo interpretativo es utilizado en los capítulos 4 y 5 (“Trono de dioses – Trono de reyes”; “La casa de dios”). A partir de la aplicación de un método, Marinatos concluye que las semejanzas entre la sala del trono minoico y el trono mesopotámico revelan una influencia directa. Sus formas encajan con el modelo de una realeza divina donde reyes y dioses comparten la Casa. A su vez, las iconografías palaciegas del grifo y la palmera que, en el ámbito de Egipto, Siria-Palestina y Anatolia se relacionan con la adoración solar, sugieren que la divinidad residente en Cnosos no sería una diosa de la fertilidad (exclusivamente) sino una “diosa del Sol”. La noción de una divinidad solar que protege al rey, indica la autora, sería absolutamente coherente en este esquema.

Los capítulos 6 y 7 (“¿Quién mira a los dioses cara a cara?”; “Profecía minoica y poder real”) cierran el espacio dedicado a la dimensión religiosa de la monarquía minoica. Aquí, la autora trata el rol de la epifanía y de la profecía (señalados como momentos de intimidad con el dios) en la ideología de la realeza. Para este análisis se basa fundamentalmente en la evidencia iconográfica aportada por los sellos de los anillos hallados en Cnosos.

En la segunda parte del libro (capítulos 8 a 13), Marinatos elabora una reinterpretación de los símbolos religiosos de Creta. En esta parte se diferencia de los postulados de Evans, pero sin perder nunca su respeto proverbial por el arqueólogo británico. En primer lugar, se dedica al desciframiento de los cuatro ideogramas más característicos de la civilización cretense: los cuernos sagrados, la doble hacha, la cabeza bovina y la roseta. Algunas conclusiones de esta parte son interesantes al mismo tiempo que audaces. A partir de estudios precedentes (W.B.

Kristensen; W. Gaerte), concluye que los cuernos no representarían al toro, como indica la visión tradicional, sino una “montaña de picos gemelos” que simboliza los puntos occidental y oriental en el horizonte y define los límites del cosmos. En ese mismo esquema interpretativo, la Doble Hacha representaría al sol naciente.

En segundo lugar, se analizan las creencias sobre “el más allá” (capítulo 11), las características de la Diosa del Sol (capítulo 12) y del Dios de la Tormenta (capítulo 13). En cada análisis, la autora busca resolver los “acertijos” que plantean los distintos escenarios iconográficos donde aparecen cada una de estas figuras. En cada caso, sus conclusiones ponen de relieve la existencia de una poderosa ideología solar que sostenía a la sociedad y, fundamentalmente, a la monarquía minoica. En este sentido, se reinterpreta la noción de la Gran Diosa Madre legada por Evans y que condujo a imaginar una sociedad de rasgos matriarcales. En su fórmula iconográfica, ésta aparece siempre sentada, en un lugar central y de mayor tamaño, con los rasgos femeninos prominentes y frente a una figura masculina. Marinatos sugiere que esa divinidad es la diosa del Sol tomada del Oriente Próximo, mientras que su contracara es el dios de la Tormenta o, su homólogo humano, el rey. En esta reinterpretación, “la designación de «Gran Diosa» es correcta; sin embargo, no implica necesariamente un matriarcado. Esta hipótesis no sólo es ahistórica, sino que debilita el papel del rey, que, como hijo ficticio de esta diosa, es el protagonista oculto del paradigma mítico” (p. 245).

En el capítulo 14, Marinatos explica el marco epistemológico aplicado a lo largo del trabajo. Como analista de la religión, comprende a este fenómeno como un “sistema dinámico”. Análogamente a las especies biológicas, una religión puede compartir una misma “piscina genética” con otras, lo que puede generar una cadena de rasgos compartidos. “En cualquier caso, afirma la autora, el tópico de que la religión es conservadora debe ser revisado y quizás abandonado por completo” (p. 287). Por esta razón, para el desciframiento y análisis iconográfico de los símbolos religiosos cretenses, Marinatos eligió el camino interpretativo que implica vincular a la sociedad y política minoica con la *koiné* cultural conformada por el Cercano Oriente y Egipto del II Milenio a.C.

En su conclusión (Capítulo 15), Marinatos resume puntualmente los hallazgos realizados a lo largo de esta trayectoria analítica y hace explícita la deuda intelectual que abrió su camino interpretativo: “la intuición de Evans sobre la naturaleza de la teocracia de la Creta minoica estaba plenamente justificada. A él debemos la primera noción, históricamente correcta, de la realeza sagrada minoica” (p. 300). Quienes preferimos ir despacio en el proceso del descubrimiento histórico, nos hallamos entonces frente a un libro que en algunas de sus proposiciones puede

resultar aventurado. No obstante, veintitrés páginas de bibliografía ponen de relieve la impresionante erudición de la autora, muy necesaria para una obra de este alcance. Su recorrido, que nace en los trabajos fundacionales de Evans, nos abre también la puerta al conocimiento de los últimos descubrimientos. Tal vez, una de las mayores fortalezas de este trabajo sea la manera de presentar, ordenada y generosamente, una brillante selección de evidencia iconográfica vinculada a la civilización minoica. Este es un trabajo que abunda en teorías, pero también en evidencias. Sin dudas, un libro provocativo y controversial.

JUAN PABLO ALFARO
Universidad Católica Argentina