

# PRAESENTIA

Revista venezolana de Estudios Clásicos





## EDITORIAL

En la presentación de este volumen, queremos manifestar nuevamente nuestro agradecimiento a los investigadores extranjeros, que siguen confiando en la vigencia y seriedad de PRAESSENTIA. Especial reconocimiento merece la Dra. María Aparecida da Oliveira Silva, de la Universidad de Sao Pãolo, miembro de nuestro Comité, por su constante interés en la permanencia de la Revista, mediante la difusión de las convocatorias y la búsqueda de materiales novedosos de investigación

Es auspiciosa asimismo la incorporación de jóvenes investigadores, egresados del Departamento de Lengua y Literaturas Clásicas, que garantizan la permanencia de nuestra publicación a través de las generaciones de relevo.

El presente volumen incluye los siguientes artículos

En “A unidade e a dispersão do conceito aristotélico de *páthos*”, João Gabriel Borges Ribeiro advierte que Aristóteles utiliza el término *páthos* en distintos contextos de investigación y de diversas formas. Por ello, el artículo intenta analizar esos usos con la intención de establecer si los mismos constituyen una unidad conceptual, o si son tan plurales y distantes entre sí que no es posible encontrar ningún criterio de unificación. El objetivo, por tanto, es establecer las consecuencias ontológicas del fenómeno lingüístico de homonimia en el caso concreto del término *páthos*. Para ello, primero se discuten los pasajes del libro *Delta da Metafísica* y el capítulo ocho del tratado de las *Categorías*. En seguida, se presenta el sentido de *páthos* como emoción. Finalmente, el problema de la unidad y de la dispersión conceptual del *páthos* se discute a partir de la tesis del comentarista Marco Zingano, según quien la noción de *páthos* se encuentra, en la obra de Aristóteles, atrapada en un “enmarañamiento conceptual”. La finalidad es señalar los aciertos y problemas de esta tesis y presentar soluciones alternativas a manera de hipótesis.

Ellen Juliane Buenos dos Santos y Ana Teresa Marques Gonçañves en su artículo “Clea: Uma sacerdotisa isíaca com conhecimentos filosóficos nas obras de Plutarco” tienen como objetivo principal analizar el papel del conocimiento filosófico en la piedad religiosa, según Plutarco de Queronea, usando como ejemplo la educación de la sacerdotisa Clea. Plutarco dedicó dos textos a Clea: *Sobre Ísis e Osíris* y *Sobre as virtudes das mulheres*. El buen comportamiento religioso, para Plutarco, se basa en una comprensión adecuada de la filosofía y en una

aplicación de ese conocimiento a las enseñanzas religiosas.- Esto nos parece evidente en *Sobre Ísis e Osiris*, tratado, en el cual el autor griego enseña a Clea a interpretar los mitos y los preceptos egipcios de manera filosóficamente correcta, con la intención de convertirla en una "verdadera" isíaca, especialmente tras su iniciación en los misterios de esa divinidad.

Rodrigo Him Fábrega en "Posición de la crasis entre los fenómenos antihiáticos del griego antiguo" explora la idea de que la crasis es la opción postrera de reducción de hiatos en el discurso conexo de la variedad ática del griego antiguo. Construye una relación derivacional entre la crasis, la elisión y la aféresis, como procesos que conspiran para imponer los requisitos antihiáticos de la lengua. Estos se ordenan con otros procesos (enclisis, mitigación tonal y proclisis), en un encadenamiento en el que la crasis representa el último recurso disponible para eliminar núcleos de sílaba contiguos. La crasis reúne las secuencias de vocales que no son anuladas mediante aféresis o elisión, debido a que estos mecanismos están constreñidos por rasgos de magnitud de palabra o de segmento que se oponen a los que configuran la crasis. La aféresis y la elisión reclaman un linde de palabra prosódica entre las vocales en hiato; la crasis pide que estas se encuentren en la misma frase fonológica.

Julio López Saco presenta el artículo "El antiguo Egipto presente y activo en la mitología griega", donde resalta que la cultura egipcia despertó auténtica fascinación en la mentalidad griega. La idealizada visión de un país de tradiciones, mitos, cultura e historia fabulosa permeó los mitos en Grecia. La misma *Odisea* transmite una mitificada imagen de Egipto que resulta una innegable atracción para heroínas, héroes y guerreros de la mitología. Es probable que en esta influencia haya que ver el recuerdo de los procesos colonizadores, así como el de antiguos contactos e intercambios comerciales e ideológicos entre Creta, los reinos micénicos y las ciudades de la Grecia arcaica y el país del Nilo. Asimismo, la adquisición de nuevos conocimientos geográficos, enfatizada por la curiosidad, las inquietudes costumbristas y etnográficas a través del periplo de deidades como Dionisos o Posidón, pudo ser una de las principales causas y, también, consecuencias.

Angel Pacheco- D'Andrea en "Lengua, identidad y engaño: la metamorfosis de la identidad de los personajes como motor argumental de las comedias de Plauto" ofrece un análisis de seis comedias plautinas: *Anfitrión*, *Los Menecmos*, *El militar fanfarrón*, *Los cautivos*, *La comedia de los asnos* y *Cásina*. La intención de dicho análisis es contestar por qué hay un recurrente uso de cambios de identidad en los personajes en las obras de este autor; si es éste un recurso utilizado para complicar la trama de las mismas, y en caso de serlo, qué importancia tiene en el desarrollo argumental y la resolución de los conflictos de las

comedias. Con el uso de diferentes herramientas, como el análisis de los textos en su idioma original, la traducción y comparación con una versión de estos escritos en nuestro idioma, y el arqueo biblio-hemerográfico, se contestarán ciertas preguntas que serán planteadas a continuación, para sacar conclusiones sobre el estilo de este particular comediógrafo.

En “ César, cativo de Rômulo: as vicissitudes da memória cultural na estatuária cesariana”

Giovanni Pando Bueno busca analizar la apropiación de la memoria fundacional de la *Urbs*, especialmente de la figura de Rómulo, por las estatuas de Julio César erigidas en Roma durante los dos últimos años de su dictadura. Partiendo de la definición de *memoria cultural* formulada por Jan y Aleida Assmann, se esclarece la necesidad de recurrir al pasado originario en un momento de conturbación política, tanto para encontrar un lugar común para la sociedad dividida por la guerra civil cuanto para convalidar la concentración extraordinaria de poderes en las manos de César, que a semejanza de Rómulo, asumía entonces el papel de un refundador de Roma. La investigación se ha realizado a partir de los relatos de Cicerón, Plutarco, Suetonio y Dion Casio, que describen características de la estatuaria cesariana de aquel momento, como la recepción negativa de la misma. Como conclusión advertimos que la memoria romuleana impone limitaciones a las tentativas de apropiación, y no podía ser manipulada al gusto de los cesarianos, sin afectar negativamente la estructura republicana

“Desviación del κλέος homérico en Mijail Bajtín y Ramos Sucre” de César Ernesto Torres Barillas propone contribuir a una visión más profunda de este concepto vital para el pueblo griego, a través de un diálogo intertextual que nos proponemos detectar entre *El sacrificador* de José Antonio Ramos Sucre, poeta venezolano del siglo XX; los análisis de la épica de Mijail Bajtín desarrollados en su estudio *Epic and novel*, y los fragmentos IX vv. 410-416, IX vv. 414-416 y XV vv. 718-725 de la *Iliada*. Se comprobará que el diálogo establecido entre los tres textos devela nuevas perspectivas y reinterpretaciones del κλέος por parte de estos escritores, que ponen una mirada crítica y moderna de este término, para destacar su complejidad y evolución a través del tiempo, y cuestionar la visión absoluta del pasado y la imagen monolítica del héroe épico.

Esther L. Paglialunga Flamini





## A unidade e a dispersão do conceito aristotélico de *páthos*

(The unity and dispersion of the aristotelian concept of *pathos*)

DOI: <https://doi.org/10.53766/PRAES/2024.20.e.01>

João Gabriel Borges Ribeiro  
Universidade de São Paulo. Brasil  
Joaogabrielborges1992@gmail.com  
"

Enviado: 30/09/2023

Evaluated: 30/10/2023

Accepted: 20/11/2023

### Resumo:

Aristóteles utiliza o termo *páthos* em contextos investigativos distintos e de diversas formas. O artigo visa analisar esses usos de modo a estabelecer se os mesmos constituem uma unidade conceitual, ou se são tão plurais e distantes entre si que não é possível encontrar qualquer critério de unificação. O objetivo, portanto, é estabelecer as consequências ontológicas do fenômeno linguístico da homonímia no caso concreto do termo *páthos*. Para isso, primeiro são discutidos os trechos do livro *Delta* da *Metafísica* e o capítulo oito do tratado das *Categorias*. Em seguida, é apresentado o sentido de *páthos* como emoção. Por fim, o problema da unidade e da dispersão conceitual de *páthos* é discutido a partir da tese do comentador Marco Zingano, segundo a qual a noção de *páthos* encontra-se, na obra de Aristóteles, presa em um "emaranhamento conceitual". A finalidade é apontar os acertos e problemas da tese e apresentar soluções alternativas à guisa de hipóteses.

**Palavras-chave:** Aristóteles, *páthos*, unidade, homonímia, emoção.

### Abstract:

Aristotle uses the term *pathos* in different investigative contexts and in different ways. The article aims to analyze these uses in order to establish whether they constitute a conceptual unity, or whether they are so plural and distant from each other that it is not possible to find any unifying criteria. The aim, therefore, is to establish the ontological consequences of the linguistic phenomenon of homonymy in the specific case of the term *pathos*. In order to do this, we first discuss the excerpts from Book *Delta* of the *Metaphysics* and Chapter Eight of the *Treatise on the Categories*. Next, the meaning of *pathos* as emotion is presented. Finally, the problem of the conceptual unity and dispersion of *pathos* is discussed on the basis of commentator Marco Zingano's thesis, according to which the notion of *pathos* is trapped in a "conceptual entanglement" in Aristotle's work. The aim is to point out the thesis' successes and problems and to present alternative solutions as hypotheses.

**Keywords:** Aristotle, *pathos*, unity, homonymy, emotion.

  
**INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DA HOMONÍMIA E DA UNIDADE CONCEITUAL  
APLICADO AO TERMO PÁTHOS**

Aristóteles é um filósofo extremamente sensível aos problemas da linguagem. Ao debruçarmos nossos olhos sobre as páginas de sua obra deparamo-nos com um autor em constante confronto com as tensões ontológicas produzidas pelo uso corriqueiro das palavras. A pragmática linguística produz uma figura da realidade na qual elementos distintos são aproximados, tornando-se indiscerníveis, ao mesmo tempo em que os semelhantes são postos em desigualdade. Quando dizem o mundo, as pessoas parecem comprometer-se com a realidade subjacente daquilo que afirmam, sem atentar para as ambiguidades que a linguagem carrega. Uma mesma palavra pode referir-se a entidades ou aspectos distintos do mundo, sendo seu significado disperso entre os diversos entes e dimensões do mundo. Ou seja, a homonímia linguística produz no pensamento uma homonímia ontológica.

Aristóteles aponta para tal dificuldade através da expressão “*pollachôs legómenon*”,<sup>1</sup> ou seja, “diz-se de vários modos.” Nem toda homonímia é do mesmo tipo. Algumas não guardam nenhum vínculo entre os significados, enquanto em outros casos subjaz um certo tipo de unidade. Aristóteles, portanto, reconhece formas sutis de homonímia, nas quais ela não é mero fruto da casualidade lexical, mas sim indicativa de nexos conceituais existentes entre os sentidos mobilizados pelo uso do vocabulário. Não se trata, é preciso ficar claro, de casos de sinonímia, mas de uma tortuosa ponte entre a homonímia e a sinonímia.

O exemplo clássico de uma homonímia mitigada no pensamento de Aristóteles encontra-se no livro *Gama* da *Metafísica*, onde é afirmado que “o ser diz-se de vários modos”.<sup>2</sup> Entretanto, o ser não é o único caso de homonímia mitigada, visto que Aristóteles se utiliza da expressão *pollachôs legómenon*, e suas derivações, para tratar de diversas outras noções, tais como, por exemplo, a amizade e o bem.<sup>3</sup> Unidade e dispersão, portanto, são elementos centrais para o pensamento conceitual de Aristóteles. O filósofo reconhece diversos tipos de unidade possíveis, dentre as quais o caso paradigmático é o da unidade de gênero. Além do gênero,

---

<sup>1</sup> M. Zingano, “Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia”, *Analytica* (UFRJ), v. 17 (2013), p. 399.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metaph.* IV 2, 1003a33: “τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς (...)”.

<sup>3</sup> M. Zingano, *Unidade do gênero... Op. cit.*, pp. 405-407, pp. 417-425.

  
Aristóteles se utiliza - ou ao menos parece utilizar-se - da significação focal, da relação de consecução, da semelhança e da analogia.<sup>4</sup>

Como notou Hermann Bonitz, o *páthos* também é um termo que se diz de vários modos, também é um *pollachôs legómenon*.<sup>5</sup> Gostaria de investigar neste artigo o modo como o problema da homonímia, ou seja, da unidade e da dispersão, se apresenta com relação ao termo *páthos*. O *páthos* constitui um gênero e seus significados diversas espécies? Há um significado prioritário, de modo que podemos afirmar estar diante de um caso, tal como o do ser, de homonímia do tipo *prós hén*, também chamado de significação focal?<sup>6</sup> Em caso de resposta positiva: de que modo os outros significados relacionam-se com esse primeiro? Em caso de resposta negativa: ainda assim, é possível apontar para outros tipos de unidade capazes de organizar a miríade semântica?<sup>7</sup>

No grego antigo,<sup>8</sup> o substantivo neutro *páthos* pertence, junto com *páscho*, *pathéma*,<sup>9</sup> *pathésis*, *pathetikós* e *pathé*, a um grupo de expressões que dizem respeito ao escopo do sofrer, do experienciar, do ser movido, transformado, por algo; em suma, do âmbito passivo do ser.<sup>10</sup> O termo era usado de maneira corriqueira na Grécia Antiga para descrever as experiências, os sofrimentos e as dificuldades que recaem sobre os homens, e também era o termo utilizado para discorrer sobre os fenômenos da alma a que contemporaneamente chamamos de emoções. O termo *páthos* podia indicar aquilo que produz a transformação em certo ente, podia referir-se ao processo de sofrer a transformação, e podia ser usado para falar do resultado produzido naquele que sofreu o processo. Além disso, os gregos também utilizavam *páthos* para falar de catástrofes naturais, como terremotos, e outros grandes infortúnios a que alguém possa ser submetido, como a morte trágica de entes queridos.

---

<sup>4</sup> M. Zingano, *Unidade do gênero... Op. cit.*, pp. 429-430.

<sup>5</sup> H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlim, Reimer, 1870, p. 555.

<sup>6</sup> Sobre a homonímia do tipo *prós hén*, consultar o clássico artigo: G. E. L. Owen, “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, I. During, G. E. L. Owen (eds.), *Plato and Aristotle in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, Almqvist and Wiksell, 1960, pp. 163–190.

<sup>7</sup> M. Zingano, “Πάθος - um emaranhamento conceitual?”, *Caminhos da Razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*. E. Marques, E. Rocha, L. Levy, Pereira, L. C. Pereira, M. Gleizer (Org.), 1ed, Rio de Janeiro, Nau Editora, 2019, pp. 253-259.

<sup>8</sup> A. Bailly, *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*, Rédigé avec le concours de E. Egger, Édition revue par. L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000, p. 1437.

<sup>9</sup> Para uma discussão detalhada sobre a relação entre *páthos* e *pathéma* na obra de Aristóteles, consultar o clássico artigo: H. Bonitz, “Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauch,” *Aristotelische Studien*, Hildesheim, G. Olms, 1969 (= 1867), pp. 325-367.

<sup>10</sup> E. P. Hamp., “Πάθος”, *Glotta*, vol. 59, no. 3/4 (1981), pp. 157–59.

Entre as obras que sobraram de Aristóteles, nenhuma contém uma análise sistemática e exhaustiva do conceito de *páthos*, o que leva à conclusão de que a tarefa de determinar o conceito aristotélico de *páthos* só pode ser realizada através da coleta e do confronto entre as múltiplas aparições do termo no *corpus*. Tal investigação requer que se pergunte quais são os sentidos de *páthos* na obra de Aristóteles e se tais significados são passíveis de alguma forma de unificação. O presente artigo tem como objetivo investigar essa pluralidade semântica, de maneira a discorrer sobre a dificuldade encontrada pelos comentadores no processo de unificar os significados. Em um primeiro momento serão discutidas as definições presentes no livro *Delta da Metafísica* e nos capítulos oito e nove do tratado das *Categorias*; em seguida, será abordado o sentido de *páthos* como emoção; por fim, será abordado o argumento de Zingano segundo o qual o *páthos* aristotélico se encontra envolto em um “emaranhamento conceitual”<sup>11</sup> e serão realizados alguns comentários a respeito da possibilidade de unificação dos diversos sentidos de *páthos*.

## AS ANÁLISES DO CONCEITO DE PÁTHOS: METAFÍSICA DELTA

Gostaria de chamar a atenção para dois lugares em que Aristóteles analisa os significados do termo *páthos*. Primeiro, no livro *Delta da Metafísica*, onde encontramos uma espécie de verbete:

É dito *πάθος*, em um sentido, a qualidade com base na qual algo pode ser alterado, por exemplo: o branco e o negro, doce e amargo, pesado e leve, bem como as outras determinações deste tipo. Em outro sentido, os atos destas qualidades e daí as alterações. Ademais, dentre estas, particularmente as alterações e os movimentos nefastos, sobretudo os danos penosos. Enfim, são ditos *πάθη* os grandes e cruéis infortúnios.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> M. Zingano, *Πάθος...* *Op. cit.* p. 253.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Metaph.*, V 21, 1022b15-22. Tradução de Marco Zingano (2019). No original: “*πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ’ ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὸν καὶ πικρὸν, καὶ βαρῦτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα: ἓνα δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἱ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται.*”

Diz-se que, em um primeiro sentido, *páthos* é um tipo de qualidade segundo a qual é possível alterar-se e são dados como exemplo os pares de contrários branco e preto, doce e amargo e peso e leveza. O segundo sentido trata da atualização (*enérgeiai*) e da alteração (*alloiόseis*) dessas mesmas qualidades. Temos aqui o processo ou atividade de alteração passiva - ou seja, o ser afetado, atingido, por outrem.<sup>13</sup> O terceiro refere-se às alterações danosas, principalmente aquelas que são dolorosas. E, por fim, o quarto sentido: os casos extremos de infortúnios e dores.

Os comentadores tem tentado destrinchar e organizar a passagem. Marjolein Oele,<sup>14</sup> em uma leitura recente que segue os passos de Héctor Carvallo e de H. Bonitz,<sup>15</sup> esquematiza da seguinte maneira os significados presentes no trecho: *páthos* enquanto qualidade passível de alteração, *páthos* enquanto alteração de qualidade, *páthos* enquanto alteração danosa de qualidade e *páthos* enquanto grande dor ou infortúnio. Assim, temos um conjunto de significados nos quais, seguindo as palavras<sup>16</sup> da comentadora: "*Páthos* é associado, em cada definição, com uma mudança - estendendo das menores e limitadas mudanças qualitativas até experiências que alteram a vida." Todas essas mudanças parecem estar interligadas pela associação da alteração com experiências passivas em que algo recai sobre o sujeito, atingindo-o e produzindo, assim, a alteração. Nesses casos, o sujeito não é o agente iniciador da própria alteração, mas é alvo de outro cuja ação produtora (*poieîn*) sobre ele, afetando-o (*páschein*), realiza a alteração, ou seja, atualiza o processo de mudança. Temos, assim, a ativação de uma capacidade passiva.

Não devemos estranhar a ideia de uma atividade passiva, pois, dentro da ontologia aristotélica, temos capacidades ativas e passivas e, visto que o exercício de qualquer capacidade é ato, então também o exercício da capacidade passiva é ato. Vejamos um trecho da *Metafísica* em que encontramos a ideia:

---

<sup>13</sup> Aristóteles, *Phys.*, III 3, 202a23, a27, a32, b3, *DA* III 2, 426a9.

<sup>14</sup> M. Oele, "Passive Dispositions: On the Relationship between πάθος and ἕξις in Aristotle", *Philosophy*, Paper 36, University of San Francisco Scholarship (2012), pp. 6-7.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*, [Translated by H. Bonitz & edited by H. Carvallo & E. Grassi], München, Rowohlt, 1968, p. 120. Os autores apresentam uma sistematização do trecho em questão do livro *Delta* a qual reconhece três significados irreduzíveis: qualidade passível de alteração, mudança de qualidade e dolorosa mudança de qualidade. O quarto significado, o de grandes dores e infortúnios, é deixado de lado.

<sup>16</sup> M. Oele, *Op. cit.*, p. 6. Tradução própria. No original: "πάθος is associated, in every definition, with a change – extending from the most minor, limited qualitative changes to life-altering experiences."

De fato, há uma capacidade que é capacidade de padecer: ela está no próprio padecente e é princípio de mudança passiva por ação de outro ou pela ação de si enquanto outro. (...) Assim, é manifesto que, de certo modo, são uma só a capacidade de fazer e a de padecer (pois algo é “susceptível de” ou “capaz de” porque ele próprio possui capacidade de padecer, ou porque outra coisa possui capacidade de padecer sob sua ação), mas, de outro modo, são diversas. De fato, uma está no padecente (pois o padecente padece, isto é, algo padece sob ação de outro, por possuir um certo princípio, e porque também a matéria é um certo princípio: aquilo que é gorduroso é combustível, ao passo que aquilo que cede de tal e tal modo é quebrável, e semelhantemente nos demais casos), ao passo que a outra está no agente, por exemplo, o quente (que está naquilo que esquenta) e a arte de construir casa (que está no construtor de casa). Por isso, uma mesma coisa, sob o aspecto em que é naturalmente coesa, não padece por ação dela mesma, pois, neste aspecto, ela é uma só, e não outra.<sup>17</sup>

Como nota Christopher Kirwan, o que chama a atenção no verbete é sua brevidade e seu caráter insatisfatório.<sup>18</sup> A mais gritante ausência é a das emoções. O que a justifica? Uma primeira hipótese é pensar o sentido de emoções como sendo um significado derivado passível de ser facilmente inferido daqueles principais. Assim, não haveria necessidade de especificá-las no verbete geral, pois elas estariam contidas nele e seu conceito seria a mera aplicação da lógica geral ao âmbito da psicologia. Apesar de razoável, tal hipótese gera a seguinte dúvida: não seria possível elaborar o mesmo raciocínio para criticar a presença dos infortúnios em uma lista de significados básicos? Afinal, eles, mais até do que as emoções, aparentam ser meras derivações ou, como interpreta Alexandre de Afrodísias,<sup>19</sup> intensificações negativas dos sentidos primários.<sup>20</sup>

Outra resposta possível é considerar que o conjunto de significados agrupados no livro *Delta* por Aristóteles é restrito ao escopo dos significados que interessam ao estudo da ciência

---

<sup>17</sup> Aristóteles, *Metaph.*, IX 1, 1046a4-29. Tradução de Lucas Angioni (2004). No original: “ή μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἢ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ’ ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο (...). φανερόν οὖν ὅτι ἐστὶ μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (δυνατὸν γὰρ ἐστὶ καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ’ αὐτοῦ), ἐστὶ δὲ ὡς ἄλλη. ἢ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι (διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινὰ, πάσχει τὸ πάσχον, καὶ ἄλλο ὑπ’ ἄλλου: τὸ λιπαρὸν μὲν γὰρ καυστὸν τὸ δ’ ὑπεῖκον ὡδὶ θλαστὸν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), ἢ δ’ ἐν τῷ ποιῶντι, οἷον τὸ θερμὸν καὶ ἢ οἰκοδομική, ἢ μὲν ἐν τῷ θερμομαντικῷ ἢ δ’ ἐν τῷ οἰκοδομικῷ: διὸ ἢ συμπέφυκεν, οὐθὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ’ ἑαυτοῦ: ἐν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο.”

<sup>18</sup> Aristotle, *Metaphysics Books Γ, Δ, and Ε*, [Translated with Notes by C. Kirwan], 2nd. edition, Oxford, Clarendon University Press, 1993, p. 171.

<sup>19</sup> Alexandre de Afrodísias in *Met.* 418, 27-33. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, [Translated by W. E. Dooley, SJ], Ithaca, New York, 1994, pp. 103-104.

<sup>20</sup> M. Zingano, *Πάθος... Op. cit.*, p. 257.

metafísica. Entretanto, o mesmo questionamento se impõe: qual a utilidade dos infortúnios e dos sofrimentos para o estudo da metafísica? O verbete presente no livro *Delta*, portanto, apesar de extremamente informativo com relação a um grupo de significados do termo *páthos*, é também notadamente incompleto, o que impõe a necessidade de buscar outras definições pela obra do Estagirita.

## AS ANÁLISES DO CONCEITO DE PÁTHOS: CATEGORIAS

O tratado em que podemos encontrar os comentários mais extensos de Aristóteles sobre o significado do termo *páthos* e o estatuto ontológico do seu conceito é *Categorias*. Nele Aristóteles apresenta as categorias universais do ser, dentre as quais encontram-se o fazer (*poieîn*) e o sofrer (*páschein*).<sup>21</sup> O texto do capítulo que aborda as categorias do fazer (*poieîn*) e do sofrer (*páschein*) encontra-se, infelizmente, em grande parte perdido. Os manuscritos referentes guardam poucas linhas, as quais são sucedidas por um corte brusco e um final que, muito provavelmente, se trata de uma interpolação.<sup>22</sup> Os únicos comentários presentes no texto que sobrou nos manuscritos do capítulo 9 são os seguintes: fazer e sofrer admitem contrários e gradação de mais ou menos. Os exemplos dados são o do aquecimento, o qual é contrário ao resfriamento, e o do prazer, o qual é contrário à dor.<sup>23</sup>

O capítulo 8, felizmente, compensa a frustração do capítulo 9. Aristóteles discute em suas páginas a categoria da qualidade (*poiótes*) a qual é caracterizado como sendo a que abrange as determinações responsáveis por qualificar (*poió tines*) certo ente. O elemento distintivo da categoria da qualidade é ser ela aquilo em virtude do qual as coisas são ditas similares ou dissimilares.<sup>24</sup> Diz-se tal categoria, entretanto, de vários modos (*pleonachôs legoménon*), sendo eles: disposições, condições, capacidades, incapacidades, formatos, figuras, qualidades afetivas e afecções.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Aristóteles, *Cat.* 4, 1b28, 9, 11b1, *Top.* I. 9, 103b20-28.

<sup>22</sup> Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, [Translated with Notes and Glossary by J.L. Ackrill], Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 69.

<sup>23</sup> Aristóteles, *Cat.* 9, 11b1-7.

<sup>24</sup> Aristóteles, *Cat.* 8, 8b25.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Cat.* 8, 8b26.

Dentre esses modos de dizer a categoria da qualidade, aquele que me interessa diretamente é o das qualidades afetivas e das afecções.<sup>26</sup> A ideia central da análise de Aristóteles é a de que tais qualidades produzem ou são produtos de processos passivos de transformação qualitativa. Duas são as razões que levam certa qualidade a ser caracterizada como afetiva: serem capazes de produzir uma afecção nos sentidos<sup>27</sup> ou serem produto de uma afecção.<sup>28</sup> Como exemplo do primeiro caso temos a doçura, o amargor, a acidez, o calor e o frio. Os sentidos que são afetados não são os do ente que é doce ou amargo, ou seja, do possuidor da qualidade afetiva, mas sim daquele que entra em contato com tal ente, sendo sua capacidade perceptiva posta em atividade pela qualidade do outro. O que inicia a atividade é o fato do sentido do receptor ter sido afetado pela qualidade percebida.

Quanto ao segundo caso, ele refere-se ao resultado do processo de transformação passiva. Aristóteles utiliza-se do exemplo das qualidades cromáticas. As qualidades afetivas no plano da cor não devem ser confundidas com a mera pigmentação, natural ou anteriormente adquirida. O caso mais emblemático é aquele no qual, por força de uma emoção específica, a vergonha ou o medo, o indivíduo sofre um processo de mudança de coloração, adquirindo, no primeiro caso, uma tonalidade avermelhada, e, no segundo caso, uma tonalidade esbranquiçada, denominada palidez. Lê-se:

A brancura, a negrura e as outras cores não são ditas qualidades afetivas, da mesma maneira das já referidas, mas pelo fato de elas próprias surgirem a partir da afecção. Portanto, é evidente que muitas mudanças de cores surgem através de afecção. Com efeito, alguém, envergonhando-se, torna-se vermelho; e, tendo-se amedrontado, pálido e assim por diante. Por conseguinte, se tiver naturalmente sofrido alguma de tais afecções, terá, provavelmente, a cor correspondente. Com efeito, aquela disposição das coisas em torno do corpo que acontecia no momento do envergonhar-se também pode surgir segundo a constituição natural, por conseguinte, a mesma cor se produz também por natureza.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Aristóteles, *Cat.* 8, 9a28-29: “τρίτον δὲ γένος ποιότητος παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη.”

<sup>27</sup> Aristóteles, *Cat.* 8, 9b5-7: “τῷ δὲ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἐκάστην τῶν εἰρημένων ποιότητων πάθους εἶναι ποιητικὴν παθητικὰ ποιότητες λέγονται.”

<sup>28</sup> Aristóteles, *Cat.* 8, 9b11-12: “ἀλλὰ τῷ αὐτὰς ἀπὸ πάθους γεγενῆσθαι (...). γίνονται διὰ πάθος πολλὰ μεταβολαί.”

<sup>29</sup> Aristóteles, *Cat.* 8, 9b9-19. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata (2018). No original: “λευκότης δὲ καὶ μελανία καὶ αἱ ἄλλαι χροιαὶ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς εἰρημένοις παθητικαὶ ποιότητες λέγονται, ἀλλὰ τῷ αὐτὰς ἀπὸ πάθους γεγενῆσθαι. ὅτι μὲν οὖν γίνονται διὰ πάθος πολλὰ μεταβολαὶ χρωμάτων, δηλον· αἰσχυνθεὶς γὰρ τις ἐρυθρὸς ἐγένετο καὶ φορηθεὶς ὠχρὸς καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων· ὥστε καὶ εἴ τις φύσει τῶν τοιούτων τι παθῶν πέπονθεν, τὴν ὁμοίαν χροίαν

No trecho subsequente, Aristóteles apresenta uma distinção. Diz o filósofo:

Com efeito, todos aqueles estados do mesmo gênero, identificada a sua origem a partir de afecções estáveis e parônimas, são ditos qualidades. Com efeito, se na constituição segundo a natureza, palidez ou negrura já tiveram sua origem, dizem-se qualidades. Com efeito, é segundo elas que somos ditos desta ou daquela qualidade. Pois, se através de uma longa doença ou adustão aconteceu a palidez ou a negrura, e se não cessam facilmente, ou se persistem durante a vida, também elas próprias serão ditas qualidades. Com efeito, semelhantemente, somos ditos, segundo elas, desta ou daquela qualidade. Mas todas as coisas que surgem, a partir de coisas facilmente destrutíveis e que cessam rapidamente, são ditas afecções. Logo, alguns não são ditos de alguma qualidade, segundo elas, pois nem aquele que ruboriza por envergonhar-se diz-se ter a pele vermelha, nem aquele que empalidece por sentir medo diz-se ter a pele pálida; mas antes que acabaram de experimentar alguma afecção. Por conseguinte, esses estados são ditos afecções e não qualidades.<sup>30</sup>

Enquanto as características oriundas da constituição natural do ente e aquelas produzidas por afecções difíceis de alterar são qualidades afetivas, as características produzidas por afecções de fácil alteração e dispersão não devem ser chamadas propriamente de qualidades, mas sim de afecções. Desse modo, o vermelho da vergonha e a palidez do medo, dessa forma, não poderiam ser denominados qualidades, mas apenas afecções. Ainda que seja certo que elas caracterizam o ente, e nisso estão muito próximas das qualidades, não é possível afirmar que realmente o qualificam em um sentido próprio. As afecções são características cuja adesão à substância é pouco profunda e, portanto, passageiras, sendo facilmente alteráveis e

---

εἰκός ἐστιν ἔχειν αὐτόν· ἥτις γὰρ νῦν ἐν τῷ αἰσχυνηθῆναι διάθεσις τῶν περὶ τὸ σῶμα ἐγένετο, καὶ κατὰ φυσικὴν σύστασιν ἢ αὐτὴ γένοιτ' ἂν διάθεσις, ὥστε φύσει καὶ τὴν χροιάν ὁμοίαν γίγνεσθαι.”

<sup>30</sup> Aristóteles, *Cat.* 9, 9b19-b33. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata (2018). No original: “—ὅσα μὲν οὖν τῶν τοιούτων συμπτωμάτων ἀπὸ τινῶν παθῶν δυσκινήτων καὶ παραμονίμων τὴν ἀρχὴν εἴληφε ποιότητες λέγονται· εἴτε γὰρ ἐν τῇ κατὰ φύσιν συστάσει ὠχρότης ἢ μελανία γεγένηται, ποιότης λέγεται, —ποιοὶ γὰρ κατὰ ταύτας λεγόμεθα,— εἴτε διὰ νόσον μακρὰν ἢ διὰ καῦμα [τὸ αὐτὸ] συμβέβηκεν ὠχρότης ἢ μελανία, καὶ μὴ ῥαδίως ἀποκαθίστανται ἢ καὶ διὰ βίου παραμένουσι, ποιότητες καὶ αὐταὶ λέγονται, —ὁμοίως γὰρ ποιοὶ κατὰ ταύτας λεγόμεθα.—ὅσα δὲ ἀπὸ ῥαδίως διαλυομένων καὶ ταχὺ ἀποκαθισταμένων γίγνεται πάθη λέγεται· οὐ γὰρ λέγονται ποιοὶ τινες κατὰ ταῦτα· οὔτε γὰρ ὁ ἐρυθριῶν διὰ τὸ αἰσχυνηθῆναι ἐρυθρίας λέγεται, οὔτε ὁ ὠχριῶν διὰ τὸ φοβεῖσθαι ὠχρίας, ἀλλὰ μᾶλλον πεπονθέναι τι· ὥστε πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα λέγεται, ποιότητες δὲ οὐ.”

dispersando-se, na maioria dos casos, pelo mero efeito da passagem do tempo. O homem que apresenta o vermelho da vergonha não é vermelho, mas está vermelho.

Aristóteles introduz aqui um critério que permite distinguir qualidades afetivas, as quais integram propriamente a categoria da qualidade, das afecções, as quais não devem ser entendidas como parte da categoria de qualidade, mas sim como constituindo um tipo de estado intermediário, algo como 'quasi qualidades'. O critério em questão é o da permanência, ou seja, do grau de adesão da propriedade à substância. Para que uma propriedade possa ser dita capaz de qualificar algo, é preciso que ela tenha sido solidamente incorporada à estrutura do ente, ou seja, é preciso que ela não seja facilmente revertida. Em última análise, a ideia é a de que afecções não são propriamente produtos do processo de alteração, pois não são o termo final desse processo, mas sim um momento do mesmo, sendo sucedido pela reversão a qual recupera a qualidade propriamente dita.

Há uma dificuldade aqui. O que determina a permanência de uma propriedade é o fato dela ser duradoura, de ter se mantido constante por um período de tempo enquanto elemento caracterizador daquele ente. Porém, só podemos saber que certa propriedade é permanente após o decurso de certo tempo, de modo que a mesma propriedade que, até certo momento, não podia ser dita qualidade, mas apenas afecção, a partir de certo instante torna-se qualidade. Que instante é esse e de que modo ele poderia determinar uma mudança de estatuto ontológico para um dado da realidade sem que qualquer alteração adicional tenha ocorrido? Ou seria possível, desde o momento da alteração, inferir que dada propriedade, caso nenhum fator externo interfira, irá permanecer e tornar-se, em dado instante, qualidade ou reverter e ser apenas uma afecção passageira? Não me parece que o material textual que sobrou detenha os meios necessários para resolver essas dificuldades. De todo modo, o que sobra da análise é que Aristóteles propõe que a permanência é o critério distintivo entre qualidades propriamente ditas e as afecções.

Efetivamente, a incoerência presente no capítulo é notável. Como vimos, Aristóteles havia dito poucas linhas antes que qualidades afetivas e afecções são qualidades, entretanto, em um segundo momento ele emenda sua afirmação anterior, atribuindo apenas as qualidades afetivas o estatuto de qualidades propriamente ditas, enquanto que as afecções são jogadas em uma espécie de limbo ontológico.

~~~~~  
Afinal, se elas não são qualidades, o que são? A que categoria pertencem? Seria *páschein*? Mas nesse caso, não poderíamos mobilizar a mesma argumentação para justificar também a inclusão das qualidades afetivas na categoria de *páschein*? A ausência do capítulo sobre a categoria de *páschein* faz-se sentir nesse momento. Uma possível resposta a objeção seria considerar dizer que qualidades afetivas não pertencem à categoria de *páschein*, mas sim a da qualidade, por serem termo final do processo e não parte dele. Já as afecções, por não serem resultado de um processo completo, mas momento deste, não devem ser incluídas em outra categoria, mas abrangidas pela categoria do *páschein* enquanto parte do processo que o mesmo denomina. Para testar tal hipótese, seria necessário a presença do texto do capítulo sobre o *páschein*, do qual, infelizmente, não dispomos.

## O PÁTHOS E AS EMOÇÕES

Após ter analisado os trechos da *Metafísica* e do livro das *Categorias*, gostaria de apresentar, a pretexto de introduzir o significado que nos falta abordar, o de *páthos* enquanto estados psicológicos que correspondem ao que hodiernamente denominamos emoções, a sistematização proposta por Amélie Oksenberg Rorty em famoso artigo no qual a autora coletou e analisou as diversas aparições do termo *páthos* no *corpus*. Diz a comentadora:

Seguindo Aristóteles, podemos distinguir: (1) qualidades passivas ou afetivas (*pathetikáí poiótetes*) enquanto variedades da categoria de qualidade (9a28-9b28); (2) as *páthe*, que são predicadas de uma coisa como se fossem qualidades, mas que, sendo prontamente modificadas, não se encontram estritamente falando dentre as qualidades (*poiótetes*) (9b28-10all); (3) *páschein* enquanto categoria que faz par com *poiéîn*, ou seja, ser afetado e sofrer, ao invés de iniciar, a modificação, reagir ao invés de agir (11b1-11b18); (4) o paciente e o agente da mudança (202a22-202b29); (5) as *páthe* dos organismos vivos, especialmente enquanto eles passivamente experienciam modificações que são também realizações de suas potencialidades essenciais (326b29-327a28); (6) a receptividade dos diversos órgãos dos sentidos na atividade da percepção (*aísthesis*) e na relação entre o intelecto racional passivo (*pathetikós noûs*) e o intelecto ativo (*noûs poietikós*) (429a10-429b10, 430a14-25, 431a1-431b20); (7) as *páthe* evocadas e dirigidas pelos oradores e pelos poetas (1378a25 1388b30); (8) as *páthe* da pessoa virtuosa, a qual possui disposições

(*héxeis*) ativas relativas às ações (*práxeis*) e às *páthe* (1106b36-1107a6, 1109a30ff.).<sup>31</sup>

O interessante do esquema da autora é ele ser exaustivo dos usos presentes no *corpus*. Os sentidos do número um ao cinco são aqueles que já encontramos na análise das *Categorias* e do livro *Delta* da *Metafísica*. O sentido número seis refere-se a certos exemplos de *páthe* da alma os quais, segundo *Categorias*, seguem a mesma lógica das *páthe* em geral.<sup>32</sup> Os sentidos sete e oito, os quais precisamos ainda discutir antes de avançarmos para as tentativas de unificação do conceito de *páthos*, podem ser reduzidos a um significado único, o de emoções.

O número sete diz respeito às emoções enquanto objeto de interesse da retórica e da poética. Gostaria de deixar de lado neste artigo a análise do termo *páthos* na *Poética*. O seu significado<sup>33</sup> remete diretamente ou ao sentido de *páthos* enquanto emoções, as quais são produzidas nos espectadores, ou ao sentido de *páthos* como grandes infortúnios presente no livro *Delta* da *Metafísica*, o qual, em última instância, tem seu uso justificado pela referência a experiência psicológica envolta em dor daquele que sofre o infortúnio.

A análise presente na *Retórica*, por outro lado, é extremamente importante para nossa discussão. A prova emocional, junto com a prova pelo raciocínio e a prova pelo caráter, constituem o corpo de provas interno à arte da oratória.<sup>34</sup> No livro segundo da *Retórica*, nos capítulos um ao onze, encontra-se a abordagem do *páthos* enquanto emoção. Aristóteles introduz e discute esquematicamente um conjunto de mais ou menos treze emoções.<sup>35</sup>

O capítulo 1 do livro II trata das emoções de maneira geral, parecendo estar presente nele uma definição (*ésti dé*) de emoção. Ou, ao menos, um guia geral para a análise conceitual dos casos

---

<sup>31</sup> A. O. Rorty, “Aristotle on the Metaphysical Status of *Pathe*”, *Review of Metaphysics*, Vol. 37, No. 3 (1984), 524-525. Tradução própria. No original: “Following Aristotle, let us distinguish: (1) passive or affective qualities (*pathetikai poiotes*) as varieties of the category of quality (9a28-9b28); (2) *pathe* that are predicated of a thing as if they were its qualities but which, being readily changed, are not strictly speaking among its qualities (*poiotes*) (9b28-10a11); (3) *paschein* as a category paired with *poiein*, being affected or undergoing rather than initiating change, reacting rather than acting (11b1-11b18); (4) the patient and the agent of change (202a22-202b29); (5) the *pathe* of living organisms, especially as they passively undergo changes that are also realizations of their essential potentialities (326b29-327a28); (6) the receptivity of the various sense organs in the activity of perception (*aisthesis*) and the relation between the passive rational intellect (*pathetikos nous*) and the active intellect (*nous poietikos*) (429a10-429b10, 430a14-25, 431a1-431b20); (7) the *pathe* evoked and directed by rhetoricians and poets (1378a25 1388b30); (8) the *pathe* of the virtuous person, who has active dispositions (*hexeis*) of appropriate actions (*praxeis*) and *pathe* (1106b36-1107a6, 1109a30ff).”

<sup>32</sup> Aristóteles, *Cat.* 8, 9b33-10a11.

<sup>33</sup> B. R. Rees, “‘Pathos’ in the ‘Poetics’ of Aristotle”, *Greece & Rome*, Vol. 19, no. 1 (1972): 1-4, 11.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Rhet.* I 2, 1355b25-1356a20.

<sup>35</sup> J. Moss, *Aristotle on the Apparent Good*, Oxford Aristotle Studies, Oxford, Oxford University, 2012, p. 75.

particulares, capaz de orientar a procura de uma definição geral a partir da análise e comparação dos elementos recorrentes em cada uma das emoções específicas. A 'definição':

As emoções são aquelas por meio das quais, alterando-se, diferem com relação aos juízos, e são acompanhadas de prazeres e dores, tais como a raiva, a piedade, o medo e todos os outros que são desse tipo, além dos seus contrários (ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία).<sup>36</sup>

A exposição dos capítulos subsequentes se dá em pares, sendo três os aspectos centrais a que a abordagem de cada uma das emoções se dedica: o estado de espírito em que se encontra aquele que padece da emoção, contra quem ela é direcionada e em que circunstâncias se manifesta. Além disso, a conclusão dos capítulos apresenta, na maior parte das vezes, comentários sobre o modo como o orador pode instrumentalizar aquela emoção visando alcançar seus objetivos retóricos.

Com relação ao uso de *páthos* nos textos voltados ao estudo da ética, o sentido número oito, a expressão significa, tal como na *Retórica*, um conjunto definido de fenômenos da alma o qual corresponde ao que contemporaneamente denominamos emoções. A principal diferença com relação ao uso do termo no tratado voltado à oratória é que, enquanto naquele o estudo tem como objetivo a manipulação das emoções dos espectadores através do discurso, aqui tais emoções são estudadas a partir da sua relação com a virtude, ou seja, na sua aplicação na vida moral.<sup>37</sup> O homem virtuoso é aquele que age bem, mas também aquele que é afetado emocionalmente de maneira adequada pelas coisas do mundo. Portanto, os fenômenos em questão na ética e na retórica são praticamente os mesmos, estando a diferença no interesse que a investigação possui com relação a eles.

<sup>36</sup> Aristóteles, *Rhet.* II 1, 1378a19. Tradução própria.

<sup>37</sup> A emoção é objeto direto da virtude moral. Na *Ética a Nicômaco* é recorrente deparar-se com a fórmula: a virtude concerne tanto às ações (*práxeis*) quanto às emoções (*páthe*), como, por exemplo, nos trechos *EN* II. 3, 1104b13, 4, 1105b20-29, 6, 1106b16, b20-21, 1107a4-5, a8, 9, 1109a23-24. A teoria da virtude refere-se tanto à prática de atos qualificáveis equanimemente como bons, quanto ao modo correto de ser afetado. A ética se volta, à sua maneira, para a psicologia.

---

## A UNIDADE E A DISPERSÃO: PROBLEMAS E POSSÍVEIS RESPOSTAS

A discussão precedente nos leva a enxergar dois grupos de significados. Um primeiro refere-se às afecções em um sentido metafísico do termo e significa o resultado passageiro de um processo de alteração passiva. Já o segundo diz respeito aos fenômenos emocionais, os quais se caracterizam por serem sofridos por aquele que é tomado por eles, e são caracterizados pela presença do prazer e da dor. É possível conciliar os dois sentidos?

Marco Zingano defende, em artigo recente, que não, pois, segundo ele, a noção de páthos encontra-se envolta em um “emaranhamento conceitual”<sup>38</sup> na obra de Aristóteles. Na visão do comentador, o Estagirita teria usado o termo *páthos* de maneira homônima no corpus sem atender para tal homonímia e sem perceber as consequências ontológicas da mesma. O “emaranhamento conceitual” é justamente o passar despercebido. Por não ter atentado para o problema, o filósofo não nos legou um tratamento para tal homonímia e muito menos propôs um mecanismo conceitual capaz de unificar os diversos sentidos em que ela incorre. Vejamos o modo como Zingano disserta a respeito do tópico:

Não pretendo apresentar os diversos mecanismos que Aristóteles concebeu para lidar com homonímias atenuadas; quero aqui mencionar dois casos em que o sucesso ou não existe, ou é parcial. Primeiro o caso parcial: podem-se identificar as diversas acepções, mas não se ter um mecanismo conceitual adequado para unificá-las. É o que ocorre, temo, com movimento, que se dá em quatro categorias (substância, qualidade, quantidade e lugar), sendo, por conseguinte, dito de quatro modos, sem que haja um modo satisfatório para unificar estas suas diferentes acepções. O segundo caso é o que de fato me interessa aqui. Pode-se fracassar na primeira fase, não se identificando as diferentes acepções, de modo que nada motive a passar à segunda fase, quando se busca unificar de algum modo as diferentes acepções identificadas. Este é o caso que denomino de emaranhamento conceitual: a despeito do termo ser homônimo (de modo atenuado), sua homonímia passa despercebida. O que proponho é que *πάθος* se encontra exatamente nesta situação.<sup>39</sup>

O que justifica o incômodo provocado pela homonímia do termo páthos é justamente a existência do sentido de *páthos* como emoção que abordei na seção anterior. Para Zingano, existem três grandes significados para o termo na obra do filósofo, e enquanto os primeiros

---

<sup>38</sup> M. Zingano, *Πάθος...* *Op. cit.* p. 253.

<sup>39</sup> M. Zingano, *Πάθος...* *Op. cit.*, pp. 255-256.

podem ser objeto de uma tentativa de unificação, o último, o das emoções, resiste a toda e qualquer forma de unidade. Diz o intérprete:

(a) *πάθος* designa o atributo ou propriedade que um objeto possui, que de algum modo ele sofre ou produz: é a noção normalmente traduzida por afecção (que vale igualmente no caso das sensações dos animais, em que é vista como uma certa afecção, *πάθος τι*); (b) *πάθος* designa também o prazer ou desprazer que o sujeito (no caso, um animal) sente em função de ter tido uma sensação, uma *αἴσθησις*; (c) *πάθη* designam o que normalmente traduzimos por emoções, a saber, estados anímicos ligados a uma avaliação da situação em que se encontra o agente que são tais que podem contaminar os juízos que temos sobre outros objetos.<sup>40</sup>

O primeiro é o sentido metafísico de afecção que já falei anteriormente. O segundo consiste no prazer e dor relativo ao processo da percepção, o qual, em última instância, representa um tipo de afecção da alma. Já o terceiro é o sentido das emoções. Para Zingano, não há um “núcleo comum que una os seus diferentes significados,”<sup>41</sup> pois o sentido das emoções apresenta uma dinâmica própria que impede a unificação conceitual dos sentidos.<sup>42</sup> Visto que as emoções envolvem a presença ativa das crenças do sujeito que as sofre para serem despertadas, sua dinâmica não é propriamente passiva, não é ocasionada por algo de externo. O que ativa as emoções são as “*λόγοι ἔνυλοι*, as concepções que se materializam em alterações físicas”<sup>43</sup>, e não um elemento ativo externo que afeta o sujeito, como demonstrado pelos casos de erro.<sup>44</sup>

No tratado *Dos Sonhos*,<sup>45</sup> Aristóteles trata da questão do erro e do engano ao apontar que, quando nos encontramos em estados emotivos, há uma maior probabilidade de que nos enganemos com relação às percepções. Como exemplo de tal fenômeno, Zingano traz os casos,

<sup>40</sup> M. Zingano, *Πάθος...* *Op. cit.*, p. 256.

<sup>41</sup> M. Zingano, *Πάθος...* *Op. cit.*, p. 253.

<sup>42</sup> Cyrille Bégorre-Bret (“Aristote et les émotions: d’une physique des affects à une politique des caractères”, *Les émotions*, Sous la direction de S. Roux, Thema, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, pp. 37-39), em uma leitura mais otimista, enxerga uma ambivalência no tratamento que o filósofo grego dispensa para o *páthos*, mas considera que a diversidade de usos, em última instância, segue uma mesma lógica, sendo os sentidos meras gradações de precisão e aplicação do significado a fenômenos concretos. Em um sentido amplo, o *páthos* seria toda e qualquer propriedade não essenciais de um ente, como em *GC*, I 4, 319b8-14 e *DA*, III, 8, 432a6. O segundo é o sentido mais preciso de sofrer, de ser afetado, referindo-se à categoria do *páschein*. Já o terceiro é o mais preciso de todos eles, o *páthos* e as *páthe* são determinações do tipo qualitativo, mas que, em virtude de sua impermanência, não podem ser denominadas qualidades propriamente ditas. Ou ao menos não no tratado das *Categorias*, pois, como nota C. Bégorre-Bret, existem outros textos em que Aristóteles parece menos reticente em atribuir ao *páthos* o estatuto de qualidade, como *GC*, I 4, 319b8-14, *Phys.*, V 2, 226a24-28, *Metaph.* V 21, 1022b15-22.

<sup>43</sup> M. Zingano, *Πάθος...* *Op. cit.*, p. 280.

<sup>44</sup> M. Zingano, *Πάθος...* *Op. cit.*, p. 279.

<sup>45</sup> Aristóteles, *De insomn.* 2 460b3-8.

decorado com uma linha decorativa vermelha e preta. mencionados por Aristóteles no *Sobre a Alma*,<sup>46</sup> em que sentimos medo sem que nada de perigoso realmente esteja presente.

O argumento de Zingano, entretanto, não me convence. O comentador se compromete com a tese, defendida de maneira paradigmática por W. Fortenbaugh,<sup>47</sup> segundo as quais as emoções estão vinculadas ao exercício das atividades racionais através da *hypolêpsis*, envolvendo, assim, uma atitude proposicional da parte daquele que experimenta as emoções. Desse modo, as emoções não seriam produto de uma atividade de outrem, mas sim a manifestação de uma atividade daquele que experimenta a emoção, a saber, suas crenças e opiniões a respeito da situação em que se encontra. O que seria específico dos estados emocionais, e o que os tornaria matéria prima da persuasão retórica, é o fato das emoções serem produtos de crenças capazes de contaminar outras crenças do sujeito.

No meu entender, porém, não é assim que as emoções funcionam. Ainda que eu reconheça a importância do fator cognitivo para realização da experiência emocional, minha leitura está mais próxima daquela defendida recentemente por Jéssica Moss<sup>48</sup>, e consiste na ideia de que emoções podem ter o seu componente cognitivo apreendido tanto pela *hypolêpsis* quanto pela *phantasia*, a depender do contexto e do tipo de ente em questão. Animais que não são dotados da capacidade intelectual apreendem o conteúdo cognitivo a partir da *phantasia*, enquanto os humanos podem experimentar emoções a partir do conteúdo cognitivo de ambos. Há casos em que temos reações emocionais imediatas a estímulos vividos externos, enquanto em outros é necessária a interação do mecanismo intelectual em resposta à capacidade perceptiva. No contexto da Retórica, em que as emoções são incitadas pelo discurso, é natural que o enfoque investigativo seja nas emoções que envolvem a presença da capacidade intelectual.<sup>49</sup>

Todavia, nos casos em que é necessária a presença ativa da faculdade intelectual, o questionamento de Zingano parece-se manter. O que me parece estar em jogo aqui, porém, é que a dinâmica do *páthos* não pode ser reduzida a mera passividade ou atividade. Estímulos externos levam a ativação de uma capacidade passiva, de maneira que o *páthos* se revela na interação entre o fazer (*poieîn*) e o sofrer (*páschein*), sendo portanto, ligado a uma interação

---

<sup>46</sup> Aristóteles, *DA*, I, 1, 403a23-25, III 3, 427b21-4.

<sup>47</sup> W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, 2nd edition, London, Duckworth, 2008.

<sup>48</sup> J. Moss, *Op. cit.*, pp. 69-91.

<sup>49</sup> cf. G. Mingucci, “Thymos animale, orge umana: per un’analisi dell’ira nelle opere biologiche di Aristotele,” *Il pathos nella filosofia antica*, Cinque Studi, a cura di E. Cattanei, A. Fermani, F. Masi, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2022, pp. 61-78.

complexa e processual entre os âmbitos. Emoções são reações do sujeito àquilo que ele toma como sendo o caso do mundo externo, da situação em que se encontra imerso. Sua complexidade está vinculada à complexidade do aparato cognitivo humano, dotado não apenas da alma em um sentido sensorial, mas também de faculdades racionais que interagem no processo da experiência emocional. Elas seriam, sim, portanto, produto de outro, sendo esse outro o mundo em sua apresentação ao ente.

Como relação a sua leitura dos *lógoi ényloi* como referindo-se a concepções que se materializam, o que torna difícil para mim aceitá-la é que o argumento em curso no trecho em questão não diz respeito apenas às emoções, mas a todas as afecções da alma, como, por exemplo, a percepção. Ainda que os exemplos que ele trate diretamente sejam de emoções, a raiva e o medo, elas não são estudadas enquanto emoções, mas enquanto afecções da alma. A discussão do trecho é a relação entre matéria e forma na definição das afecções da alma, como Aristóteles salienta no excerto *DA I*, 1, 403a5-7 e 403a-15-17.<sup>50</sup>

Minha leitura, por sua vez, inclina-se para o que Olivier Renaut<sup>51</sup> denomina interpretação do “verdadeiro naturalista” (“vrai naturaliste”) e David Charles de “interpretação da forma impura” (“the impure form interpretation”). Trata-se da ideia de que o que caracteriza as afecções da alma é que suas definições necessariamente fazem menção ao substrato material em que se realizam. A relação entre forma e matéria nesse tipo de fenômeno é de inextricabilidade definicional, o que permite afirmar que, em certa medida, a matéria faz parte da forma. Charles resume a tese da seguinte maneira:<sup>52</sup>

[B] The Impure Form Interpretation: the type of desire for revenge mentioned in the definition of anger is, in this view, inseparable in definition from (and not abstractable from) physical features such as the boiling blood. The type of desire which defines anger might be defined as a boiling-of-the-blood-desire for revenge. Being thus enmattered is an intrinsic feature of this type of desire. Anger, the compound, is essentially and inextricably enmattered because its form is itself essentially and inextricably enmattered. Anger has an impure form whose identity as the form it is is (partially) constituted by its being psycho-physical in the specific way it is.

---

<sup>50</sup> D. Charles. *The Undivided Self: Aristotle and the 'Mind-Body' Problem*, Oxford, Oxford University Press, 2021, P. 30.

<sup>51</sup> O. Renaut, *La Rhétorique des passions: Aristote, Rhétorique II*. 1-11, Paris, Classiques Garnier, 2022, pp. 77-79.

<sup>52</sup> D. Charles. *Op. cit.*, p. 19.

Os argumentos apontados por Zingano para justificar um caráter *sui generis* ao sentido de páthos como emoção, portanto, não me parecem suficientes. Conquanto o significado das emoções não apresente uma dificuldade maior para a unificação conceitual do páthos, os elementos coletados nos trechos analisados neste artigo não são suficientes para afirmar que a unificação é possível e muito menos para determinar o tipo de unificação que os usos do termo no *corpus* permitem. Ao mesmo tempo em que defendo ser possível unificar o sentido psicológico próprio das emoções com o significado de páthos enquanto afecção, a minha grande dificuldade com a idéia de tomarmos páthos como uma unidade não problemática é a ambivalência de Aristóteles na apresentação de páthos como causa, processo e produto. O mesmo redundava na dificuldade do Estagirita em enquadrar o páthos na categoria da qualidade ou na de *páschein*. Aristóteles titubeia com relação ao estatuto ontológico do páthos.

## ALGUNS COMENTÁRIOS FINAIS

O artigo pretendeu discorrer sobre os diversos sentidos de páthos presentes na obra de Aristóteles. O escopo da investigação foi a abordagem do problema da homonímia e da unificação conceitual aplicada ao termo páthos. Seria o páthos um gênero ou mesmo uma categoria própria? Em caso de resposta negativa, a qual categoria então ele pertence? Como foi concluído da leitura do livro *Delta da Metafísica* e dos capítulos 8 e 9 do tratado das *Categorias*, Aristóteles atribui ao páthos os sentidos de produtor, processo ou produto de um processo de alteração qualitativa passiva na qual se desenvolve uma propriedade, a *páthe*, cujo estatuto ontológico assemelha-se ao da qualidade, mas não se confunde com ela. Por um lado, os textos são profundamente informativos sobre a relação do páthos com a qualidade e com a alteração, enquanto, por outro, eles são profundamente frustrantes visto que terminaram por colocar o páthos em um limbo ontológico, incapaz de pertencer à qualquer categoria.

Além disso, Aristóteles, notadamente nos textos voltados ao estudo da ética e da retórica, trata do páthos no sentido psicológico de emoções. Como foi discutido, Zingano considera esse último sentido autônomo em relação ao anterior, não tendo sido sua singularidade notada pelo Estagirita. Apresentei alguns argumentos para me opor a sua leitura, defendendo, assim, que as emoções constituem um tipo concreto do sentido anterior e são afecções da alma, prazerosas

ou dolorosas, e direcionadas para um conteúdo cognitivo externo. Elas são reações a um estímulo de outrem, não podendo ser reduzidas à mera passividade, mas envolvem uma dinâmica processual em que, ao ser afetado, por conseguinte uma capacidade passiva é posta em movimento de modo a interagir, ativamente, com o elemento que a pôs em movimento. A principal dificuldade apontada por mim é a ambivalência de Aristóteles em inserir o *páthos* na categoria da qualidade e seu tratamento do mesmo como produtor, processo e produto. O que pode, então, unificar os significados? William Grimaldi<sup>53</sup> e M. Oele<sup>54</sup> propõem que a noção de movimento, mais especificamente a alteração qualitativa, deve unificar os diferentes sentidos.

Ao meu ver, o caminho passa por entender a noção de *páthos* como reação, não obstante, a unificação dos sentidos necessita de um estudo mais aprofundado de cada uma das ocorrências do termo no *corpus* e a apresentação da dinâmica da reatividade dentro dessa ocorrência. Além disso, é necessário perguntar se não há outros casos de reatividade no *corpus* que não podem ser referidos como *páthos*. Mais ainda, é preciso comparar os elementos coletados no artigo com os ensinamentos de Aristóteles sobre as definições de maneira a concluir se os primeiros são o suficiente para que possamos atribuir ao *páthos* o estatuto de gênero ou encontrarmos um mecanismo de unificação válido para a noção de *páthos*. A investigação, portanto, ainda está em andamento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

A. Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, [Translated by W. E. Dooley, SJ], Ithaca, New York, 1994, pp. 103-104.

Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*, [Translated by H. Bonitz & edited by H. Carvallo & E. Grassi], München, Rowohlt, 1968.

Aristotelis. *Aristotelis Opera*, Edidit Academia Regia Borussica, ex recognitione I. Bekkeri, 5 voll., Berlin, Georgium Reimerum, 1831-1870.

Aristóteles. *Categorias*. [Tradução, introdução e notas: José Veríssimo Teixeira da Mata], São

---

<sup>53</sup> W. Grimaldi, *Aristotle – Rhetoric II*, New York, Fordham University Press, 1988, p. 14.

<sup>54</sup> M. Oele, *Aristotle on pathos*, Chicago, Loyola University Chicago, 2007, p. 6.



Paulo, Editora Unesp, 2018.

Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, [Translated with Notes and Glossary by J.L. Ackrill], Oxford, Oxford University Press, 1963.

Aristotle, *De Anima*, [Translated with an Introduction and Commentary by C. Shields], Oxford, Clarendon Press, 2016.

Aristóteles. *Metafísica. Livros IX e X*. [Tradução de Lucas Angioni], Clássicos da Filosofia, Cadernos de Tradução nº 9, Campinas, IFCH/UNICAMP, 2004.

Aristotle, *Metaphysics Books Γ, Δ, and E*, [Translated with Notes by C. Kirwan], 2nd. edition, Oxford, Clarendon University Press, 1993.

A. Bailly, *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*, Rédigé avec le concours de E. Egger, Édition revue par. L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000.

C. Bégorre-Bret, “Aristote et les émotions: d’une physique des affects à une politique des caractères”, *Les émotions*, Sous la direction de S. Roux, Thema, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, pp. 33-57.

H. Bonitz, “Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauch.” *Aristotelische Studien*, Hildesheim, G. Olms, 1969 (= 1867), pp. 325-367.

H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlim, Reimer, 1870.

D. Charles. *The Undivided Self: Aristotle and the 'Mind-Body' Problem*, Oxford, Oxford University Press, 2021

W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, 2nd edition, London, Duckworth, 2008.

W. Grimaldi, *Aristotle – Rhetoric II*, New York, Fordham University Press, 1988.



- E. P. Hamp, “Πάθος”, *Glotta*, vol. 59, no. 3/4 (1981), 157–59.
- G. Mingucci, “Thymos animale, orge umana: per un’analisi dell’ira nelle opere biologiche di Aristotele,” *Il pathos nella filosofia antica*, Cinque Studi, a cura di E. Cattanei, A. Fermani, F. Masi, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2022, pp. 61-78.
- J. Moss, *Aristotle on the Apparent Good*, Oxford Aristotle Studies, Oxford, Oxford University, 2012.
- M. Oele, *Aristotle on pathos*, Chicago, Loyola University Chicago, 2007.
- M. Oele, “Passive Dispositions: On the Relationship between πάθος and ἕξις in Aristotle”, *Philosophy*, Paper 36, University of San Francisco Scholarship (2012), 1-25.
- B. R. Rees, “ ‘Pathos’ in the ‘Poetics’ of Aristotle”, *Greece & Rome*, Vol. 19, no. 1 (1972): 1–11.
- O. Renaut, *La Rhétorique des passions: Aristote, Rhétorique II. 1-11*, Paris, Classiques Garnier, 2022.
- A. O. Rorty, “Aristotle on the Metaphysical Status of Pathos”, *Review of Metaphysics*, Vol. 37, No. 3 (1984), 521-546.
- M. Zingano, “Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia”, *Analytica (UFRJ)*, v. 17 (2013), 393-430.
- M. Zingano, “Πάθος - um emaranhamento conceitual?”, *Caminhos da Razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*. E. Marques, E. Rocha, L. Levy, Pereira, L. C. Pereira, M. Gleizer (Org.), 1ed, Rio de Janeiro, Nau Editora, 2019, pp. 253-281.



## **Cléa: uma sacerdotisa isíaca com conhecimentos filosóficos nas obras de Plutarco**

(Clea: an Isiac priestess with philosophical knowledge of Plutarch's works)  
DOI: <https://doi.org/10.53766/PRAES/2024.20.e.02>

Ellen Juliane Bueno dos Santos / Ana Teresa Marques Gonçalves  
Universidade Federal de Goiás. Brasil  
[Ellenjuliane@gmail.com](mailto:Ellenjuliane@gmail.com)

Enviado: 30/09/2023  
Avaliado: 18/10/2023  
Aceptado: 19/10/2023

### **RESUMO**

O objetivo principal neste artigo é analisar o papel do conhecimento filosófico na piedade religiosa segundo Plutarco de Queroneia, usando a educação da sacerdotisa Cléa como exemplo. Plutarco dedicou dois textos a Cléa: *Sobre Ísis e Osiris* e *Sobre as virtudes das mulheres*. O bom comportamento religioso, para Plutarco, baseia-se na compreensão adequada da filosofia e na aplicação desse conhecimento nos ensinamentos religiosos, o que nos parece evidente em *Sobre Ísis e Osiris*. Nesse tratado, o autor grego ensina Cléa a interpretar os mitos e os preceitos egípcios de maneira filosoficamente correta, visando torná-la uma "verdadeira" isíaca, especialmente após sua iniciação nos mistérios dessa divindade.


**Palavras-chave:** educação, filosofia, Plutarco, culto isíaco, piedade religiosa.

### **ABSTRACT**

The main objective is to analyze the role of philosophical knowledge in religious piety according to Plutarch of Chaeronea, using the education of Clea as an example. Plutarch dedicated two texts to Clea: "On Isis and Osiris" and "On the Virtues of Women." For Plutarch, proper religious conduct is based on a thorough understanding of philosophy and the application of this knowledge to religious teachings, which is evident in "On Isis and Osiris." In this treatise, the Greek author teaches Clea how to interpret Egyptian myths and precepts in a philosophically correct manner, aiming to make her a "true" Isiac, especially after her initiation into the mysteries of these deities.

**Keywords:** education, philosophy, Plutarch, Isiac cult, religious piety.

### **INTRODUÇÃO**



Quando estudamos as evidências sobre a educação masculina na Antiguidade Clássica, podemos dizer que não nos restam tantas fontes para nos aprofundarmos no assunto. Isso é ainda mais evidente quando tentamos observar a presença feminina na filosofia antiga, campo do saber no qual a maior parte das evidências sobre o assunto provém dos tratados masculinos que citam ou comentam o papel das mulheres na filosofia. Marguerite Deslauriers<sup>1</sup> relata que nos deparamos com duas dificuldades ao nos aprofundarmos nas mulheres filósofas na Antiguidade: 1) Alguns tratados que são comumente vistos como de autoria feminina são, na verdade, difíceis de comprovar quanto à autoria. Isso ocorre, entre muitos outros motivos, porque alguns homens escreviam sob pseudônimos femininos. 2) A outra dificuldade reside no conteúdo filosófico do texto, ou seja, o que seria considerado filosófico em si.

O objetivo deste trabalho é analisar o papel do conhecimento filosófico na piedade religiosa segundo Plutarco de Queroneia. Para isso, utilizamos como exemplo a educação da sacerdotisa Cléa, a quem o nosso autor dedicou dois de seus textos: *Sobre Ísis e Osíris* e *Sobre as virtudes das mulheres*. Defendemos que o grego ensinava a filosofia também como uma ferramenta eficaz para um bom comportamento e entendimento dos ensinamentos religiosos, evitando a *deisidaimonia*. Outro ponto importante é destacar a figura de Cléa e sua educação nos estudos da educação grega antiga e nos estudos de gênero.

Entendemos como “culto isíaco”, na realidade, uma conjunção de cultos dedicados a algumas divindades egípcias, mais ou menos helenizadas, que pertenciam ao mesmo grupo mítico, religioso e litúrgico, originários do Egito, e que se expandiram para além do Vale do Nilo, entre o final do século IV a.C. e o final do século IV d.C.. Esses deuses eram Ísis, que tinha como consorte Osíris ou Serápis; seu filho Harpócrates; seu companheiro Anúbis/Hermanubis; o falcão Hórus; Bastet; o touro Apis; Hidreios; Néftis; e até mesmo a divinização do rio Nilo<sup>2</sup>. Porém, esses deuses não necessariamente tinham o mesmo peso ou

---

<sup>1</sup> M. Deslauriers, Women, Education, and Philosophy. In: S. Dillon, S. James, (ed.). *A Companion to women in the Ancient World*. Oxford, Blackwell Publishing, 2012, p. 343.

<sup>2</sup> M. Malaise, La diffusion des cultes isiaques: un problème de terminologie et de critique. In: L. Bricault, P.G.P Meyboom, M. J. Versluys (ed.). *Nile into Tiber*. Egypt in Roman World. Leiden, Brill, 2007, pp. 21-22.

suas presenças nem sempre eram atestadas completamente juntas. Em outras palavras, poderiam variar muito nos contextos geográficos, topográficos e cronológicos.

## **O FATOR DA EDUCAÇÃO DAS MULHERES NA ANTIQUIDADE GRECO-ROMANA**

A compreensão da posição e influência das mulheres na Antiguidade greco-romana é um tema de grande relevância histórica e cultural. Para se analisar adequadamente esse contexto, é essencial considerar o papel desempenhado pela educação das mulheres. Nas civilizações grega e romana, as mulheres enfrentavam restrições significativas em sua participação na vida pública, mas a educação desempenhava um papel fundamental na formação de suas identidades e habilidades. Neste tópico, exploramos o impacto das diferentes formas de educação disponíveis para as mulheres da Antiguidade greco-romana, examinando como essas influências moldaram suas vidas, perspectivas e contribuições à sociedade da época. Ao mergulhar nas nuances das educações femininas na Antiguidade, podemos compreender melhor as complexas dinâmicas de gênero que permearam essas civilizações e sua influência nas estruturas sociais e culturais. Sabemos hoje de poucos textos filosóficos de autoria feminina. Assim, entramos na questão do letramento e do iletramento na Antiguidade.

Determinar o nível de alfabetização das mulheres gregas é especialmente importante para avaliar o nível de sua educação. O conhecimento das letras poderia ser uma ferramenta que possibilitasse a autoeducação independente das instituições educacionais e culturais. Isso é especialmente importante no caso das mulheres gregas de famílias de classe alta e média, por terem mais tempo livre que seus maridos e por estarem isoladas do contato com a cultura da palavra falada (o simpósio, o teatro, os tribunais, as assembléias)<sup>3</sup>.

O que sabemos é que entre as pessoas letradas que sabiam ler e talvez até mesmo escrever, o número de mulheres era significativamente menor do que o de homens; o letramento feminino estava relacionado ao *status* social ao qual ela pertencia, ou seja, entre os *aristoi*.

---

<sup>3</sup> A. Wolicki, *The Education of Women in Ancient Greece*. In: W. M. Bloomer (ed.). *A companion to Ancient Education*. Oxford, Blacwell Publishing, 2015, p. 310.

---

Não muito diferente dos homens, as mulheres sabiam ler mais do que escrever<sup>4</sup>. E isso não mudou muito no mundo romano. Isso nos leva ao questionamento de como as mulheres aprendiam a ler se não frequentavam a escola como os meninos:

Se assumirmos que os professores iam para as casas da elite e os meninos das famílias mais pobres iam para os professores (compartilhados), apenas uma menina das classes mais altas poderia aproveitar a educação profissional. A alfabetização para o restante dependia da vontade e capacidade da família<sup>5</sup>.

Quanto à educação das mulheres, isso poderia variar de acordo com o espaço, o tempo e os estratos sociais, e até mesmo de residência em residência. Na Grécia Clássica, a mulher livre, principalmente aquela que vinha de uma família com cidadania, era educada para ser uma "dona de casa", onde aprendiam a cuidar das crianças, a limpar e cozinhar, através da observação e imitação da mãe. Após o casamento, normalmente com um homem mais velho que ela, esse homem se tornava seu 'professor'<sup>6</sup>. No entanto, as mulheres pobres muitas vezes eram obrigadas a trabalhar fora de casa, por exemplo, nos mercados. No que diz respeito à educação religiosa, as mulheres gregas só precisavam saber como se comportar em diferentes cerimônias e as regras de pureza impostas, e tal conhecimento era transmitido das mulheres mais velhas para as mais jovens. O papel feminino nos rituais religiosos na Grécia era limitado a duas esferas religiosas: quando desempenhavam papéis sacerdotais – que eram então educadas individualmente - e para certos rituais que permitiam apenas a presença de mulheres, como as Tesmoforias.


Já no âmbito da filosofia, apesar do que se acreditava, o letramento não era totalmente necessário para o debate filosófico, que era tanto oral quanto escrito. Além disso, as mulheres podiam ser letradas. O que não era socialmente adequado era que elas se engajassem em debates públicos, principalmente se isso ferisse a respeitável modéstia feminina. Portanto, a ausência ou o silêncio da voz feminina nos debates filosóficos da Antiguidade explica em parte as discussões sobre as diferenças sexuais e seus resultados.

---

<sup>4</sup> A. Wolicki. *E. Op. Cit.*, pp. 310-311.

<sup>5</sup> A. Wolicki. *E. Op. Cit.*, p. 311.

<sup>6</sup> A. Wolicki. *E. Op. Cit.*, p. 307.



Por mais tentador que seja, não podemos uniformizar a educação "greco-romana", sendo atualmente aceito falarmos de "educações". No mundo romano, o objetivo da educação das meninas ainda se baseava na preparação para o casamento e para a maternidade, enquanto o dos meninos – especialmente da elite – era a preparação para a carreira pública. Apesar de objetivos aparentemente diferentes, que poderiam até ser vistos como prejudiciais para as mulheres, na prática as coisas pareciam mais flexíveis. Algumas escolas tinham a coeducação e muitas famílias ricas pagavam por professores para ensinarem seus filhos e filhas em casa. No entanto, essa educação das meninas era tanto rara quanto curta, já que muitas garotas, ao se casarem, não tinham a oportunidade de dar continuidade aos estudos.

O que não mudou muito da Grécia Clássica até a formação do Império Romano foi que a acessibilidade das mulheres à educação continuou dependente de suas circunstâncias de vida: suas riquezas ou o *status* de suas famílias, o acesso a livros e bibliotecas privadas, a inclinação da família em gastar dinheiro na educação de suas filhas. Em outras palavras, dependia basicamente da boa vontade dos homens abastados, sejam eles pais, maridos ou irmãos.

O casamento na sociedade romana marcava a transição das mulheres de garotas para matronas adultas. Esse marco não significava um cessamento das instruções educacionais da mulher, mas, na verdade, se fosse da vontade do marido, muitos tutores passavam a instruí-las em suas novas casas, ou eram instruídas pelos próprios maridos. Algumas dessas mulheres de elite também poderiam assistir a recitações públicas ou a certas performances nos teatros, ou até mesmo participar de certos jantares de grupos mais "cultos" onde livros poderiam ser lidos ou apresentados. Como hoje, as leituras das mulheres também poderiam variar de acordo com o acesso delas ao livro em si, entre outras razões.

E o que essas meninas das famílias de elite aprendiam? Acredita-se que, basicamente, recebiam uma educação literária, com ênfase especial nas poesias gregas e romanas, mas também podiam estudar filosofia, geometria, composição de prosa e música. É preciso lembrar que essas matronas de estratos mais elevados também tinham que entreter seus convidados, o que exigia um certo grau de conversação interessante e pertinente. Além disso,

tinham que gerir suas casas e seus bens e apoiar os interesses políticos e financeiros de seus maridos.

Contudo, a alta educação dessas mulheres tinha um caráter ambíguo. Por um lado, tais mulheres poderiam ser bastante criticadas. Luciano de Samosata ridicularizava-as, afirmando:

Embora sejam facilmente suportáveis, assim como as roupas dos homens. As mulheres - pois mesmo isso é valorizado por elas, ter alguns educadores pagos como subordinados a elas e segui-las com seus vestidos. Pois isso parece ser uma das características de seu embelezamento, se disserem que são educadas e fazem canções que não diferem muito das de Safo - por causa disso, elas também contratam retóricos, gramáticos e filósofos e as ouvem. Como é ridículo! Elas estão sempre ocupadas, seja entrelaçando seus cabelos e ajustando-os, ou em outro momento, porque às vezes não têm lazer. Muitas vezes, quando o filósofo está explicando algo, a delicada mulher se aproxima e pede ao adúltero um pedacinho de papel, enquanto os outros ficam esperando por suas palavras sobre a moderação, até que ela, depois de copiar para o adúltero, retorne para a audição<sup>7</sup>.

Entre as várias acusações enfrentadas pelas mulheres devido à sua educação, estava a de terem os piores vícios, em especial a licenciosidade sexual, a pretensão e a tendência à intromissão. Parecia que a educação as afastava dos ideais da matrona romana – modéstia, castidade e domesticidade. Juvenal criticava-as assim: “Pois aquela que deseja ser muito culta e eloquente deve recolher suas túnicas até a metade da perna, sacrificar um porco a Silvano e tomar banho por um quádruplo asse”<sup>8</sup>.

Por outro lado, era um marcador de *status* social, já que não era algo barato, e não estava restrito apenas às mulheres de Roma. Apuleio, escrevendo do norte da África, descreve sua recém-casada esposa, Emília Pudentila, que por sinal era viúva e rica, como uma mulher que escrevia excelentes cartas em grego<sup>9</sup>. Entre os maridos que apreciavam a erudição de suas esposas, temos Plínio, o jovem, que escreveu:

---

<sup>7</sup> Lucian, *Works*. with an English Translation by. A. M. Harmon. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1921. p. 36.

<sup>8</sup> Juvenal, *Sátiras*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, VI. 445-447.

<sup>9</sup> Apuleyo, *Apologia; Florida*, Madrid, Gredos, 1980, XXX.

Uma vez que és exemplo de piedade, e amaste teu irmão, o melhor e mais amado, com igual carinho, e amas sua filha como se fosse tua, não apenas manifestando afeição de uma tia, mas também representando o afeto de um pai perdido, não duvido que será uma imensa alegria para ti quando souberes que ela se tornará digna do pai, digna de ti e digna do avô. Possuis uma grande sagacidade e grande frugalidade; ela me ama, o que é um sinal de castidade. Além disso, possui o amor pelas letras, que concebeu através do meu afeto. Ela lê meus livros e até os aprende de cor. Com que ansiedade ela se alegra quando me vê prestes a realizar algo! Aqueles que estão ao seu redor se preparam para relatar a ela o consentimento que obtive e os aplausos que recebi, e também o resultado do julgamento. Quando recito, ela senta-se próxima, separada apenas por um véu, e ouve atentamente os meus elogios. Ela até canta meus versos e toca a cítara, sem instrução de qualquer mestre habilidoso, mas com o amor que é o melhor dos mestres. Por essas razões, tenho a mais firme esperança de que teremos uma harmonia duradoura, cada vez maior. Pois ela não ama apenas a minha idade ou meu corpo, que gradualmente se enfraquecem e envelhecem, mas sim a minha glória. Não poderia ser educada por outras mãos, nem instruída por outros ensinamentos, pois ela nunca testemunhou nada em sua convivência contigo, exceto o sagrado e o honesto, e ela aprendeu a me amar através de tuas palavras. Desde a infância, costumavas louvar e admirar minha mãe como se fosse tua própria mãe, e fazias previsões de que eu me tornaria alguém assim, e agora sou como me pareces para a minha esposa. Portanto, agradecemos mutuamente com entusiasmo, eu porque a escolhi para mim, ela porque me escolheu para si. Adeus<sup>10</sup>.

Plutarco de Queroneia era um dos filósofos que defendiam a educação das mulheres, especialmente o estudo da moral filosófica, pelo qual a filosofia fortaleceria sua autocontenção e as protegeria dos comportamentos de imodéstia e superstição, ensinando-as como serem boas esposas e mães. *Lucius Mestrius Plutarchus* nasceu por volta do ano de 45 d.C. na província de Queroneia, ao norte de Atenas. Além de ser cidadão de sua cidade natal, Plutarco também recebeu a cidadania ateniense e a cidadania romana. No entanto, as evidências mostram que ele parece ter se estabelecido em Delfos, onde foi sacerdote de Apolo<sup>11</sup>, além de ter sido iniciado nos mistérios de Dioniso e possivelmente nos de Ísis e Osíris. Ademais, tendo como base as ideias de Platão e sofrendo influências de outras filosofias, Plutarco foi capaz de produzir interpretações muitas vezes originais sobre mitos e

<sup>10</sup> Pliny, the Younger, *Complete Letters*, Oxford, Oxford University Press, 2006, IV.19.

<sup>11</sup> P. Stadter, Plutarch: Diplomat for Delphi? In: L. De Blois (ed.). *The statesman in Plutarch's Works*, Leiden, Kninklijke Brill, 2004, v.1, pp. 19-31

práticas religiosas, fortalecendo a piedade filosófica que defendia e que por muitos é considerada parte do que chamam de Médio Platonismo.

## **A EDUCAÇÃO DAS MULHERES E OS ENSINAMENTOS FILÓSOFICOS PARA PLUTARCO DE QUERONÉIA**

Como Rainer Hirsch-Luipold<sup>12</sup> observa, Plutarco partia das tradições religiosas praticadas para a busca da verdade filosófica, ou seja, seria na tradição religiosa que se encontrava a verdade divina<sup>13</sup>. Em outras palavras, Plutarco aplicava sua teoria teológica para interpretar várias tradições religiosas, incluindo o culto aos deuses egípcios e seu mito, em especial à deusa Ísis. A obra *Sobre Ísis e Osíris* é um tratado presente nas *Obras Morais* e é composta por oitenta capítulos. O tratado é o número 118 no Catálogo de Lâmprias, com o título "ΠΕΡΙ ΙΣΙΔΟΣ ΚΑΙ ΟΣΙΡΙΔΟΣ" (*Sobre Ísis e Osíris*). A data exata em que a obra foi escrita varia entre 115 e 125 d.C. Isso é sugerido pelo capítulo 68, no qual Plutarco se refere ao que poderia ser seu ofício de sacerdote em Delfos e pelas evidências que sugerem que Clea foi sacerdotisa nessa mesma época. Isso mostra que o tratado foi finalizado no término da vida de Plutarco. Quanto ao local de produção, sugere-se que foi escrito durante seu período em Delfos.

A obra é dedicada a Cléa<sup>14</sup>, filha de seus amigos Poliano e Euridice, a quem Plutarco também dedicou a obra *Preceitos conjugais*. Plutarco oferece conselhos matrimoniais aos recém-casados, principalmente nos aspectos morais do casamento, visando o benefício de ambos. Isso representa um claro exemplo de como o casal pode colocar em prática os conhecimentos filosóficos que receberam em suas educações.

O último parágrafo deste tratado é de especial interesse, pois Plutarco destaca a importância da presença de Euridice nas discussões filosóficas ao lado do marido, bem como o papel do marido como tutor da esposa:

---

<sup>12</sup> R. Hirsch-Luipold, Religion and myth. In: M. Beck (ed.). *A Companion to Plutarch*. Oxford, Blackwell, 2014, pp. 163-173.

<sup>13</sup> Plutarco. *De Iside et Osiride*, Cambridge, University of Wales Press, 1970, 1.351C.

<sup>14</sup> Plutarco, *E. Op. Cit.*, 1.351.

Além disso, tu, Poliano, já que estás em uma idade propícia para praticar a filosofia, adorne seu caráter com discursos acompanhados de demonstrações e deliberações, frequentando e buscando a companhia daqueles que possam ajudá-lo. Reunindo de todas as partes, como as abelhas, o proveitoso e incorporando-o em si mesmo, compartilhe isso com sua esposa e discuta com ela, para que os melhores discursos se tornem familiares e úteis a ela. Pois para ela, "você é" o pai "e a venerada mãe, assim como o irmão". E não é menos honroso ouvir de sua esposa dizer: "Esposo, você é para mim guia, filósofo e mestre das coisas mais belas e divinas"<sup>15</sup>.

Além disso, Plutarco ressalta que a filosofia poderia moldar o comportamento da mulher, de modo que:

Esses ensinamentos, principalmente, afastam as mulheres de um comportamento indecoroso. Na verdade, uma mulher que está aprendendo geometria se envergonhará de dançar e não aceitará encantamentos de poções, se estiver encantada com os escritos de Platão e Xenofonte. E se alguma feiticeira prometer fazer a lua descer, ela rirá da ignorância e tolíce das mulheres que acreditam nessas coisas, pois ela não desconhece a astrologia e ouviu falar que Aglaonice, filha de Hegétor da Tessália, por ser especialista em eclipses de lua cheia e conhecer antecipadamente o momento em que a lua é obscurecida pela sombra da Terra, enganava e convencia as mulheres de que ela fazia a lua descer<sup>16</sup>.

Em outro tratado, intitulado *Sobre a Superstição*, Plutarco critica veementemente as práticas supersticiosas. Por exemplo, ele condena a *deisidaimonia*, relacionando-a à magia e ao temor aos deuses, que resultam em "ações e emoções ridículas da superstição, suas palavras e gestos, seus encantamentos e magias, seu círculo giratório e seus deveres religiosos sujeitos, seus castigos bárbaros, extravagantes e ultrajes diante dos templos"<sup>17</sup>.

Plutarco continua alertando Poliano: "Na verdade, se as mulheres não receberem as sementes de discursos proveitosos e não participarem da educação com seus maridos, elas mesmas, sozinhas, gerarão uma multidão de projetos e paixões estranhas e perniciosas"<sup>18</sup>.

Direcionando-se diretamente a Euridice, o grego explana,

Tu, Eurídice, tente acima de tudo familiarizar-se com os ensinamentos das pessoas sábias e boas, e tenha sempre em mente aquelas lições que aprendeu ao

<sup>15</sup> Plutarco, *Preceitos Conjugais*, São Paulo, Edipro, 2019, 48.

<sup>16</sup> Plutarco, E. Op. Cit., 48.

<sup>17</sup> Plutarco. *Obras Morales y de Costumbres* (Vol. III), Gredos, 1987, *Sobre a Superstição*, XII.

<sup>18</sup> Plutarco. *Preceitos Conjugais*, 48.

nosso lado quando ainda era jovem, para alegrar seu marido e ser admirada pelas outras mulheres, adornada de forma tão preciosa e digna sem custar nada<sup>19</sup>.

Outro ponto interessante do parágrafo 48 é notar que Plutarco foi tutor de Euridice, da mesma forma que foi tutor de Cléa. Isso demonstra que a protagonista desta conversa recebeu, de fato, conhecimento filosófico.

Em relação a Cléa, Plutarco lhe dedicou dois trabalhos: *Sobre Ísis e Osiris* e *Sobre as Virtudes das Mulheres*. O último é um breve compêndio de contos, mitos e histórias sobre a exibição pública de mulheres famosas. As circunstâncias que levaram à escrita desse trabalho estão relacionadas à morte de Leôntis, embora não saibamos com certeza qual era a relação dela com Cléa. Para o grego, tanto homens quanto mulheres compartilhavam virtudes, e em muitos momentos, as mulheres foram exemplos de ética para os homens. Plutarco afirma:

[...] eu tive imediatamente naquele momento uma longa conversa contigo, não desprovida do encorajamento do filósofo, e agora, como tu querias, escrevi para ti o que restou do que foi dito, sobre os dizeres acerca da virtude do homem e da mulher ser uma única e a mesma, contendo demonstração histórica e sem ter sido composta para o prazer da escuta<sup>20</sup>.

Contudo, nosso trabalho não diz respeito se Cléa era uma filósofa ou não, mas se ela recebeu uma educação filosófica, e por conseguinte, se isso auxilia na piedade religiosa e nas atitudes de uma isíaca. Clea era uma iniciada da deusa Ísis<sup>21</sup>, líder das sacerdotisas do deus Dioniso em Delfos e iniciada nos mistérios de Osiris<sup>22</sup>.

A filosofia, na concepção de Plutarco, auxiliava o iniciado a entender a natureza divina, na medida do possível, a própria verdade divina (*aletheia*), fornecida pelos deuses, e no caso do culto isíaco, defendemos que este conhecimento seria fornecido pela deusa Ísis aos iniciados, apresentando a eles uma sabedoria dos deuses que os afastaria de caírem na *deisidaimonia*, ou seja, em um medo infundado e exagerado das divindades que os levassem a práticas religiosas excessivas que os afastariam da *pietas*. O grego alerta Clea, que, como iniciada

<sup>19</sup> Plutarco, *E. Op. Cit*, 48.

<sup>20</sup> Plutarco. *Obras Morales y de Costumbres* (Vol. III), Gredos, 1987, *Virtude das Mulheres*, I.

<sup>21</sup> Plutarco, *Sobre Ísis e Osiris*, 2.351.

<sup>22</sup> Plutarco, *E. Op. Cit*, 35.364.

nos mistérios desses deuses, deveria se atentar a interpretar todo conhecimento passado durante a iniciação a partir da filosofia platônica, sendo essa a única guia para a luz da verdade que é o conhecimento dos deuses:

Em razão disso, aspirar à divindade é o desejo da verdade, especialmente a relacionada aos deuses, como elevação dos assuntos sagrados, obtendo-a por meio de aprendizado e investigação, tarefa mais sagrada que toda a purificação e dedicação ao templo, não menos grata a esta deusa que tu serves, porque ela é sábia e filósofa com distinção.<sup>23</sup>

A deusa, apresentada pelo grego, é uma divindade que preza por essa busca da sabedoria divina, tanto que, em sua interpretação, o nome “Ísis” significa conhecimento e entendimento<sup>24</sup>. E, assim, como aquela que buscou e reuniu as Palavras Sagradas/Osiris e entregou aos iniciados, esses, por sua vez, deveriam realizar a busca por esse conhecimento fornecido por Ísis, refletindo racionalmente sobre as palavras que lhes eram passadas, além de realizar os serviços do templo e manter a pureza da mente e do corpo por meio das restrições alimentares e sexuais. Em outras palavras, um verdadeiro isíaco era aquele (a) que mantinha uma obediência escrupulosa à deusa, uma piedosa atenção ao serviço religioso e uma pureza perseverante, sendo que para Plutarco a postura reflexiva dos atos religiosos como o principal ato que um isíaco deveria tomar para alcançar uma verdade divina em que se afastasse da superstição e do ateísmo. Assim, para marcar o que seria um isíaco, Plutarco usa a seguinte comparação:

“Pois, os filósofos não são os que deixam suas barbas crescer, ó Cléa, e trajam mantos puídos, nem Isíacos são os que usam vestes de linho e se barbeiam; mas um Isíaco de verdade é aquele que, quando recebe legitimamente da tradição o que se vê e o se faz a esses deuses, por meio da razão, busca e se aplica filosoficamente ao estudo da verdade existente nisso”<sup>25</sup>.


O título “isíaco” parece ter estado sobre condições aos quais eram adquiridos, já que era um *status* que dava certos direitos, pelo menos no ambiente religioso do templo, deveres e relações sociais implícitas. Podemos interpretar que, na visão de Plutarco, isíaco seria um

---

<sup>23</sup> Plutarco, *E. Op. Cit.*, 2.

<sup>24</sup> Plutarco, *E. Op. Cit.*, 2.351F.

<sup>25</sup> Plutarco, *E. Op. Cit.*, 3.352C.



adorador do culto isíaco, que poderia ser um seguidor, um devoto, um iniciado ou um sacerdote. Mas nessa visão plutarquiiana, o isíaco parece ir além do âmbito apenas religioso e se envolve mais de perto com a filosofia, já que o isíaco ideal para ele deveria ter um conhecimento da filosofia. E não seria qualquer filosofia, e sim aquela exposta em seu tratado. De modo que se levássemos em consideração que Cléa obedecesse às ordens e instruções de seu mestre Plutarco, ela poderia ser identificada como uma verdadeira isíaca. Plutarco não foca sua atenção em uma submissão a Ísis tão escrupulosa quanto Apuleio em *Metamorfoses*. Para ele, a obediência religiosa era vista mais no guardar a descrição, no silêncio contido nos rituais e nos ensinamentos secretos e, também, na realização dos serviços religiosos. Para exemplificar o silêncio que o iniciado deveria guardar, ele usa a imagem de Harpócrates com o dedo na boca. Para o grego, o filho que Ísis gerou de Osíris após sua morte é o deus “que preside e aconselha a palavra relativa aos deuses, ainda que imatura, imperfeita e inarticulada entre os homens”<sup>26</sup>. Além disso, Plutarco não trata Ísis ou Osíris como deuses salvadores, como Apuleio o fez, a nosso ver, em *Metamorfoses*, por exemplo. Plutarco, remete à observância de dois princípios, principalmente, na sua aplicação nos dois requisitos a seguir: na realização piedosa dos serviços religiosos e na busca pura de uma verdade divina.

Em que consistia o serviço religioso de um isíaco? Podemos inferir que não se diferenciava muito do que era praticado em outros cultos religiosos, normalmente, exercidos no Mediterrâneo Antigo do II século d.C.: as liturgias diárias, cuidados do templo, a realização e participação dos festivais em honra aos deuses, e quando era o caso, a iniciação dos mistérios.

De acordo com John Scheid<sup>27</sup>, os romanos utilizavam o termo *sacra* ou *caerimoniae* para se referir ao conteúdo dos rituais e festivais religiosos, e *ritus* para designar o modo ou forma de um ritual tradicional. Esse por sua vez, no sentido moderno, era um conjunto complexo e sequenciado de ações e gestos somados a palavras proferidas, tendo um cenário estabelecido

---

<sup>26</sup> Plutarco, *E. Op. Cit.*, 68.378B.

<sup>27</sup> J. Scheid, *An Introduction to Roman Religion*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2010, p. 30

com várias fases que se repetem periodicamente<sup>28</sup>. Esse conjunto de ações comunicam algo de modo simbólico com significados que devem ser conhecidos por todos, ou pelo menos pela maioria dos praticantes daquele culto. Por isso, podemos dizer que esses ritos religiosos com seu caráter coletivo permitem o compartilhamento de um acontecimento comum, a formação de um vínculo social e de uma identidade de um grupo, isto é, dos celebrantes e de contextos culturais e sociais da festa.

Os objetivos de um rito, ou de rituais, na vida poderiam ser dos mais diversos: saudar aos deuses, homenagear, dar, tomar, receber, vestir-se de maneira solene, comportar-se com humildade, ou o oposto do que foi sugerido, de modo que poderia variar dependendo dos contextos assim como as interpretações externas sobre eles<sup>29</sup>, como vemos sobre a visão de Plutarco sobre os cultos egípcios.

O que queremos dizer ao falarmos em rito isíaco ou cerimônia isíaca, ou seja, como o isíaco praticava sua crença? Nesse caso, concordamos com L. Beaurin<sup>30</sup> quando ela trata esses ritos como “práticas religiosas regulares em homenagem à Ísis, impressas em aspecto solene, inscritas em um quadro formalizado e, conseqüentemente, seguindo um cenário regulado e codificado, concernente a um grupo de indivíduos, restritos ou não”. Nessas práticas, incluem-se as cerimônias dos *feriales*, como a *Isia* e o *Navigium Isidis*, as cerimônias diárias de abertura e fechamento do templo, e também os rituais de iniciação aos mistérios. Esses rituais poderiam ocorrer em diversos locais: no santuário, que Plutarco<sup>31</sup> chama de *Iseion*; na rua, como a procissão do festival narrado por Lúcio<sup>32</sup>, nas *Metamorfoses* de Apuleio; na praia<sup>33</sup>; no teatro; no espaço doméstico; nas necrópoles.

Se, ao falarmos de um ‘sacerdote isíaco’ como um sacerdote ou especialista nos cultos dos deuses de origem egípcia, estaríamos simplificando uma categoria e ignorando o fato de que

---

<sup>28</sup> L. Beaurin, *Honorer Isis: Les cérémonies isiaques dans les cités de l’Empire Romain Occidental*. Tese de Doutorado. École Doctorale Sciences de l’Homme et de la Société, Université Lille Nord de France, Lille, 2013, pp. 11-12.

<sup>29</sup> J. Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, p. 30.

<sup>30</sup> Beaurin, *Honorer Isis*, p. 16.

<sup>31</sup> Plutarco, *Sobre Ísis e Osíris*, 3.352.

<sup>32</sup> Apuleio. *O Asno de Ouro*, São Paulo, Trinta e Quatro, 2019, XI. 7-16.

<sup>33</sup> Apuleio, *E. Op. Cit.*, XI.16

se trata de um culto de mistérios hierarquizado e organizado em níveis de conhecimento. Um exemplo claro seria se tomarmos as iniciações de Lúcio nas *Metamorfoses* de Apuleio, que passou por vários estágios até atingir o grau máximo de sacerdócio isíaco, no cargo de pastóforo.

Quanto aos sacerdotes, Plutarco<sup>34</sup> informa sobre dois sacerdotes sagrados muito importantes: os *hieraphóroi*, ou “portadores dos vasos sagrados”, que carregam em sua alma, como em uma cesta, o conhecimento sagrado e secreto dos deuses, guardados e limpos de toda a superstição e indiscrição. A esses poderíamos dizer então que correspondem ao sacerdote da procissão narrada por Apuleio que levava uma cesta “que o encerrava o que se dissimula aos olhares: escondia, no bojo, os mistérios da sublime religião”<sup>35</sup>.

Podemos afirmar assim que, para Plutarco, o mais importante para um isíaco seria a busca por uma verdade dos deuses baseada no pensamento filosófico. Só a partir dessa se deveria interpretar tanto os mitos sobre as divindades quanto os rituais tradicionais religiosos para que fosse possível entender o real significado daquelas cerimônias. Porém, o grego não exclui a importância dos serviços do templo e as purificações, mas defende que sem um pensamento correto sobre o divino e as práticas religiosas mais facilmente os homens e as mulheres podem ter pensamentos absurdos sobre os deuses e, conseqüentemente, caírem na superstição e no ateísmo. Perceba-se que Plutarco não propõe nenhuma mudança nos rituais e cerimônias em si, mas sim uma interpretação a essas práticas e tradições já existentes.


## CONCLUSÃO

Ainda pairam dúvidas em relação aos cargos de sacerdotisas nos cultos isíacos. Existem evidências de mulheres sacerdotisas de Ísis, especialmente em monumentos funerários gregos. No entanto, se virmos o avanço na hierarquia religiosa do culto isíaco como algo gradual e relativo, e compararmos, por exemplo, com os vários níveis de iniciação que o personagem Lúcio, das *Metamorfoses* de Apuleio, atravessou para chegar ao cargo de pastor,

---

<sup>34</sup> Plutarco, *Sobre Ísis e Osíris*, 3.352B.

<sup>35</sup> Apuleio. *O Asno de Ouro*, XI.11.



podemos supor que no momento da produção do tratado de Plutarco, Cléa ainda não era uma sacerdotisa de Ísis completamente formada. No entanto, seguindo o conselho do filósofo, ela poderia conquistar o favor da deusa e ser elevada ao cargo de sacerdotisa isíaca plena.

Para concluir e resumir, podemos observar que a educação, especialmente a filosófica, era importante para Plutarco na manutenção da religiosidade isíaca, mas talvez possamos extrapolar essa importância para outros cultos religiosos. Esse conhecimento não excluía as mulheres, como vimos no exemplo de Cléa, que foi educada por Plutarco e tinha conhecimento da filosofia ensinada pelo grego. Além disso, ela foi iniciada nos mistérios de Ísis e Osíris, com potencial para se tornar a sacerdotisa idealizada por Plutarco em seu tratado. No entanto, é provável que ainda não fosse uma sacerdotisa plenamente formada no momento da redação do tratado, visto que seu mentor ainda se sentiu impelido a exortá-la a estudar filosofia.

### **Referências Bibliográficas**

- Apuleyo. *Apologia; Florida*. Trad. Santiago Segura Munguía. Madrid, Gredos, 1980.
- Apuleio. *O Asno de Ouro*. Trad. Ruth Guimarães. São Paulo, Trinta e Quatro, 2019.
- L. Beaurin, *Honorer Isis: Les cérémonies isiaques dans les cités de l’Empire Romain Occidental*. Tese de Doutorado. École Doctorale Sciences de l’Homme et de la Société, Université Lille Nord de France, Lille, 2013.

M. Deslauriers, Women, Education, and Philosophy. In: S. Dillon, S. James. (ed.). *A Companion to women in the Ancient World*, Oxford, Blackwell Publishing, 2012.

E. A. Hemelrijk, The education of women in Ancient Rome. In: W. M. BLOOMER, (ed.). *A companion to Ancient Education*, Oxford, Blackwell Publishing, 2015.

R. Hirsch-Luipold. Religion and myth. In: M. Beck (ed.). *A Companion to Plutarch*. Oxford, Blackwell, 2014, pp. 163-173.

Juvenal. *Sátiras*, Trad. Bartolomé Segura Ramos. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

Lucian. *Works*, with an English Translation by. A. M. Harmon. Cambridge, MA. Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd. 1921. 3.

M. Malaise. La diffusion des cultes isiaques: un problème de terminologie et de critique. In: L. Bricault, P.G.P. Meyboom, M. J. Versluys (ed.). *Nile into Tiber*. Egypt in Roman World. Leiden, Brill, 2007, pp. 19-39.

J. Pinheiro. A mulher e a educação na Grécia Antiga. In: M. J. Beja, A.M. Emonts, M.G. Franco, C. S. Pinheiro. (Coord.). *Mulheres: feminino, plural*. Colóquio Internacional “A mulher em debate: passado-presente”. 2013, pp. 48-61.


Pliny, the Younger, *Complete Letters*. Trad. P. G. Walsh. Oxford, Oxford University Press, 2006.

Plutarch. *De Iside et Osiride*. Trad. J. Gwyn Griffiths. Cambridge, University of Wales Press, 1970.

Plutarco. *Obras Morales y de Costumbres* (Vol. III). Madrid, Editorial Gredos, 1987.

Plutarco. *Preceitos Conjugais*. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo, Edipro, 2019.

J. Scheid, *An Introduction to Roman Religion*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2010.



P. Stadter, Plutarch: Diplomat for Delphi? In: L. De Blois (ed.). *The statesman in Plutarch's Works*. Leiden, Kninklijke Brill, 2004, v. 1, pp. 19-31.

A. Wolicki, The Education of Women in Ancient Greece. In: W. M. Bloomer (ed.). *A companion to Ancient Education*. Oxford, Blacwell Publishing, 2015.

S. Xenophontos, Plutarch. In: W. M. Bloomer (ed.). *A companion to Ancient Education*. Oxford, Blacwell Publishing, 2015.



## Posición de la crisis entre los fenómenos antihiáticos del griego antiguo

(Position of crisis among the antihiatic phenomena in Ancient Greek)

DOI: <https://doi.org/10.53766/PRAES/2024.20.e.03>

Rodrigo Him Fábrega  
Universidad de Panamá  
risraelhim@gmail.com

Enviado: 26/09/2022  
Evaluado: 06/12/2022  
Aceptado: 09/01/2023

### Resumen

Este estudio explora la idea de que la crisis es la opción postrera de reducción de hiatos en el discurso conexo de la variedad ática del griego antiguo. Construye una relación derivacional entre la crisis, la elisión y la aféresis, como procesos que conspiran para imponer los requisitos antihiáticos de la lengua. Estos se ordenan con otros procesos (enclisis, mitigación tonal y proclisis), en un encadenamiento en el que la crisis representa el último recurso disponible para eliminar núcleos de sílaba contiguos. La crisis reúne las secuencias de vocales que no son anuladas mediante aféresis o elisión, debido a que estos mecanismos están constreñidos por rasgos de magnitud de palabra o de segmento que se oponen a los que configuran la crisis. La aféresis y la elisión reclaman un linde de palabra prosódica entre las vocales en hiato; la crisis pide que estas se encuentren en la misma frase fonológica.

**Palabras clave:** griego ático, hiato, crisis, elisión, aféresis.

### Abstract

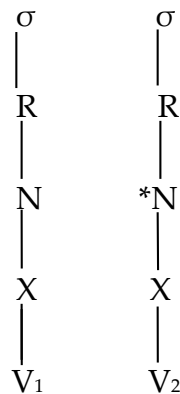
This study explores the idea that crisis behaves like a last resort mechanism of hiatus resolution in Attic Greek connected discourse. The argument builds a derivational relationship of crisis with aphaeresis and elision, thought of as processes that conspire to impose the antihiatic requirements of the language. The antihiatic phenomena are ordered with other post-lexical processes (enclisis, tone mitigation and proclisis), into a chain in which crisis represents the last available instrument for hiatus resolution. Crisis groups together the sequences of vowels that cannot be removed by aphaeresis or elision, because the processes take place in different circumstances. Aphaeresis and elision are constrained by features of word or segment size distinct from those observed in crisis. Furthermore, aphaeresis and elision need prosodic word boundaries; crisis, instead, asks for co-partnership in some phonological phrase.

**Keywords:** Attic Greek, hiatus, crisis, elision, aphaeresis.

## 1. INTRODUCCIÓN

Como ocurre en muchas lenguas, en griego antiguo (en el dialecto ático, en especial), se observa la tendencia a deshacer las secuencias de vocales adyacentes que son núcleos de sílabas distintas<sup>1</sup> La explicación para dicha propensión descansa en que las vocales en hiato se apartan del esquema CV (consonante más vocal), que constituye el prototipo universal de la sílaba.<sup>2</sup> En lo tocante al griego ático, en este estudio se admitirá la idea de que la reducción del hiato obedece a dos condiciones: (i) la Condición Antihiática, que, al excluir los núcleos contiguos de sílabas distintas, tiende a convertirlos en partes de una sola sílaba; (ii) la Condición de Cantidad Máxima, que rechaza los núcleos de sílaba que superan la medida de dos tiempos o moras.<sup>3</sup> En (1) y (2) se da expresión formal a estas condiciones.

(1) *Condición Antihiática:*



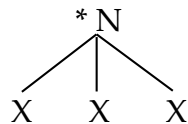
(2) *Condición de Cantidad Máxima:*

---

<sup>1</sup> Véase G. Hermann, *Epitome doctrinae metricae*, Leipzig, Ernestum Fleischerum, 1852, p. 26; M. Lejeune, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1987, p. 315; W. de Haas, *A formal theory of vowel coalescence: A case study of Ancient Greek*, Dordrecht, Foris, 1988, p.77; A. Devine, L. Stephens, *The prosody of Greek speech*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 253; R. Casali, “Hiatus resolution”, *The Blackwell companion to phonology*, Vol. III, Chichester, Wiley-Blackwell (2011), p.1449.

<sup>2</sup> Véase R. Jakobson, “Importancia de los universales del lenguaje para la lingüística”, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Ariel (1984), p. 53; D. Steriade, *Greek prosodies and the nature of syllabification*, tesis doctoral, Massachusetts Institute of Technology, 1982, p. 78; M. Lejeune, Op. Cit., p. 248; P. Smolensky, B. Tesar, “Learnability in Optimality Theory”, *Linguistic Inquiry* 29 (1998), p. 235.

<sup>3</sup> La Condición Antihiática expresa formalmente el fenómeno de choque de sonoridad observado en W. de Haas, Op. Cit., p. 125. La Condición de Cantidad Máxima es congruente con la convención Tres-es-una-Multitud de L. Wetzels “Phonological timing in Ancient Greek», *Studies in compensatory lengthening*, Dordrecht, Foris (1986), p. 330. El fenómeno antihiático está implicado en la concepción de la sílaba básica de la teoría de la optimidad (P. Smolensky, B. Tesar, Op. Cit., p. 23; J. McCarthy, A. Prince, *Prosodic Morphology*, Rutgers Optimality Archive, 2001, p. 14). Parejas consecuencias se obtienen en fonología prosódica derivacional apelando a los mecanismos del ordenamiento de las reglas y a los principios que limitan su dominio de aplicación (D. Steriade, Op. Cit., p. 82).



El análisis adopta el modelo teórico de la fonología prosódica derivacional en la vertiente de la fonología métrica.<sup>4</sup> En las representaciones de (1) y (2),  $\sigma$ ,  $R$ ,  $N$  y  $X$  denotan constituyentes prosódicos:  $\sigma$  representa la sílaba;  $R$ , la rima o extremo final de la sílaba;  $N$ , el núcleo de la sílaba;  $X$ , la ranura de unidades del esqueleto prosódico que proporciona el valor cuantitativo de los constituyentes.  $V_1$  y  $V_2$  simbolizan vocales entendidas como haces de atributos ordenados jerárquicamente, de conformidad con la geometría de rasgos fonológicos. El asterisco denota la desviación de la secuencia formada por núcleos de sílaba contiguos, en (1), y por núcleos con cantidad superior a las dos moras, en (2).

En griego ático<sup>5</sup>, se emplean diversos recursos para satisfacer las anteriores condiciones. Los mismos aparecen tanto en el plano léxico (con la contracción), como en el plano post-léxico (con la elisión, la aféresis y la crisis).<sup>6</sup> Este estudio busca aportar nueva información sobre el modo en que los procesos post-léxicos conspiran para dar cumplimiento a las condiciones antihiática y de cantidad máxima. Se explorará, en especial, el papel de la crisis como recurso de última opción en la tarea de eliminar el hiato. Esta es la idea central del argumento.

La exposición se organiza así: tras la sección introductoria, en la segunda se definen dos clases de procedimientos antihiáticos: las consonantes latentes y la supresión de elementos. En la tercera, se analizan los tipos de supresión post-léxica empleados en griego clásico para eliminar el hiato: aféresis, elisión y crisis. Aquí se formula una relación derivacional con respecto a otros fenómenos post-léxicos, como la enclisis, la mitigación tonal y la proclisis. La cuarta parte escudriña los entornos en que persisten vocales en hiato, y especifica los rasgos que las hacen

---

<sup>4</sup> Véase M. Halle, “Respecting metrical structure”, *Natural language and linguistic theory* 8 (1990), pp. 149-176; M. Halle, M. Kenstowicz, “The free element condition and cyclic versus noncyclic stress”, *Linguistic Inquiry* 22 (1991), pp. 457-501; M. Halle, J. Harris, J.-R. Vergnaud, “A reexamination of The Stress Erasure Convention and Spanish Stress”, *Linguistic Inquiry* 22 (1991), pp. 41-159; M. Kenstowicz, “Evidence from metrical structure”, *The view from building 20*, Cambridge, MIT Press (1996), pp. 257-273; M. Nespó, I. Vogel, *Prosodic Phonology*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2007.

<sup>5</sup> Esto presupone que las conclusiones serán valederas principalmente para la modalidad ática del griego antiguo. Los datos que se analizan proceden del drama del siglo V a. C. Las fuentes se registran en los lugares pertinentes. También fueron consultadas las ediciones del Proyecto Perseus y del Thesaurus Linguae Graecae.

<sup>6</sup> Los procesos post-léxicos pertenecen al estrato de la secuencia de palabras (cf. M. Halle, J. Harris, J.-R. Vergnaud, Op. Cit., p. 142). Se registran en el área de la fonética sintáctica (M. Lejeune, Op. Cit., p. 304). Para un estudio complementario, véase R. Him Fábrega, “Posición de la aféresis con respecto a la elisión, la enclisis y la crisis en griego ático”, *Anales de Filología Clásica* 29 (2016), pp. 51-66.

inmunes a los procedimientos de constricción. La quinta sección expone las conclusiones del estudio.

## 2. PROCEDIMIENTOS ANTIHIÁTICOS DEL PLANO POST-LÉXICO

En la cadena del discurso, en griego, la exclusión del hiato puede realizarse a través de dos mecanismos: las consonantes latentes y la supresión.<sup>7</sup> Estos se describen abajo.

### 2.1 Consonantes latentes

Este mecanismo inserta una consonante entre núcleos de sílaba que podrían engendrar un hiato.<sup>8</sup> La interposición satisface la finalidad de preservar la forma canónica CV de la sílaba. Se observa en los ejemplos de (3a) y (3b), tomados de Esquilo y Sófocles,<sup>9</sup> respectivamente.

(3) a. οὐκ ἄλλως ἐρῶ (A. *Th.* 490)

No de otro modo hablaré.

b. ὅν φησιν οὗτος (S. *OT* 1181)

Quien dice éste.

En (3a), el segmento κ al final de la negación οὐκ evita el contacto con la vocal inicial de ἄλλως. Pareja función desempeña la v añadida a la desinencia del verbo φησιν en (3b).

Las consonantes latentes entrañan alomorfos que evitan la confluencia de vocales en la cadena del habla.<sup>10</sup> La alternancia se observa en el contraste de las expresiones de (3) con las de (4).

---

<sup>7</sup> El fenómeno antihiático de la sinicesis (cf. R. Kühner, F. Blass, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1890, p. 226; H. Smyth, *A Greek grammar for colleges*, New York, American Book Company, 1920, p. 21; M. Lejeune, *Op. Cit.*, p. 257; A. Devine, L. Stephens, *Op. Cit.*, p. 256) no será examinado en este informe.

<sup>8</sup> La denominación “consonantes latentes” es de A. Devine, L. Stephens, *op. cit.*, p. 251. Otras fuentes hablan de “consonantes móviles” (H. Smyth, *Op. Cit.*, p. 34; D. Goldstein, “Movable consonants”, *Encyclopedia of Ancient Greek language and linguistics*, Leiden, Brill. (2014), pp. 468-469).

<sup>9</sup> Para *Siete contra Tebas*, se usa a P. Mazon (*Eschyle*, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1958). Para *Edipo Rey*, a I. Errandonea (Sófocles, *Tragedias*, Barcelona, Alma Mater, 1959-1968). Las traducciones son propias. Las referencias se colocan detrás de los pasajes citados con las abreviaturas de H. Liddell, R. Scott, H. Jones, *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

<sup>10</sup> Véase: M. Grammont, *Phonétique du grec ancien*, Lyon, IAC, 1948, p. 380; W. S. Allen, *Accent and rhythm*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 225; M. Lejeune, *Op. Cit.*, p. 315.



(4) a. οὐ τις εὐτελής ἄρ' ἦν (A. *Th.* 491)

No era un torpe.

b. φονέα με φησὶ Λαΐου (S. *OT* 703)

Dice que soy el asesino de Layo.

En estos pasajes, la negación οὐ aparece sin κ, y el verbo φησὶ, sin ν, porque no hay riesgo de que las vocales produzcan hiato con el segmento inicial del término que sigue.<sup>11</sup>

Los ejemplos de (3) prueban que los instrumentos antihiáticos no siempre reducen las sílabas que implican contigüidad de núcleos. No obstante, las alternancias creadas por las consonantes latentes no están muy extendidas, y no pueden constituir, por ello, la clase preponderante de los recursos antihiáticos.

## 2.2 *Supresión*

El mecanismo antihiático preponderante es la supresión de núcleos. La preponderancia se manifiesta en tres aspectos: (i) la mayor diversidad de los procesos: aféresis, elisión y crasis; (ii) el dominio de aplicación, que cubre casi la totalidad del vocabulario; (iii) la libertad de funcionamiento, especialmente en la elisión.

Los procesos de supresión de núcleos de sílaba no se comportan aleatoriamente. Responden al ordenamiento que se expresa en (5).

(5) Aféresis > elisión > crasis

---

<sup>11</sup> La distribución de la ν latente es algo más compleja (D. Goldstein, *Op. Cit.*, p. 469). La consistencia del empleo ante vocal, sin embargo, justifica clasificarla como un expediente antihiático (cf. M. Grammont, *Op. Cit.*, p. 381; M. Lejeune, *Op. Cit.*, p. 315; A. Devine, L. Stephens, *Op. Cit.*, p. 252).

~~~~~  
Aquí, el signo > se lee “precede a”. Para hacer más clara dicha relación, se examinará en lo que sigue los rasgos que distinguen a cada fenómeno.

### 3. TIPOS DE PROCESOS DE SUPRESIÓN

Los recursos de supresión invocados por la Condición Antihiática comparten una propiedad esencial: convierten dos núcleos de sílaba en un solo núcleo. Por tanto, reducen a una sílaba la secuencia de dos que forma hiato. Cada proceso realiza la tarea de un modo particular. Las particularidades se especifican a continuación.

#### 3.1 Aféresis

La aféresis o *prodelisión* se produce cuando el hiato está formado por una vocal larga seguida de otra breve en la juntura de dos términos. En tal entorno, la vocal breve puede suprimirse por completo.<sup>12</sup> La juntura comprende dos variantes: palabra prosódica más palabra prosódica y palabra prosódica más enclítico. El fenómeno se aprecia en los ejemplos de (6).

(6) a. ζητῶ ἔξαπατᾶν (Ar. *Nu.* 546) [← ζητῶ ἐξαπατᾶν]

Procuero engañar.

b. ἔξω ἔξενεγκεῖν (Ar. *Nu.* 1388) [← ἔξω ἐξενεγκεῖν]

Llevar afuera.

c. κἀγὼ ἔφρασα (Ar. *Eq.* 647) [← κἀγὼ ἔφρασα]

Y yo expresé.

Estos pasajes aristofánicos dan testimonio de las limitaciones de la prodelisión.<sup>13</sup> Enseñan que la vocal suprimida es por lo regular ε. Los términos cercenados en (6) son: ἐξαπατᾶν ‘engañar’,

---

<sup>12</sup> M. Platnauer, “Prodelision in Greek drama”, *Classical Quarterly* 10 (1960), p. 140; W. S. Allen, Op. Cit., p. 227.

<sup>13</sup> Para *Los caballeros* y *Las Nubes*, se emplean las siguientes ediciones: Aristófanes, *Ἰππῆς*, Atenas, Kaktos, 1994; Aristófanes, *Νεφέλαι*, Atenas, Kaktos, 1992. Al final de cada ejemplo, se da entre corchetes la forma plena de la secuencia que se reduce. El signo de la flecha denota conversión.

  
ἐξενεγκεῖν ‘llevar’ y ἔφρασα ‘yo expresé’, donde desaparece la ε del prefijo ἐξ en (6a) y (6b), y la del aumento en (6c).

En las expresiones plenas de (6), los núcleos de sílaba contiguos presentan la vocal larga ω seguida de la breve ε. La reducción del hiato por aféresis puede concebirse esquemáticamente de la siguiente manera:

- (7) a. [ω]<sub>N</sub> [ε]<sub>N</sub>      -Input
- b. [ω]<sub>N</sub> ε        -Cercenadura de núcleo por Condición Antihiática
- c. [ω ε]<sub>N</sub>        -Adjunción de segmento desligado
- d. [ω Ø]<sub>N</sub>        -Supresión por aféresis
- e. [ω]<sub>N</sub>         -Producto

En esta derivación,<sup>14</sup> donde el símbolo *N* representa, como en (1), un núcleo de sílaba, el paso (7a) muestra las vocales en hiato. El acomodo de la secuencia al molde prototípico de la sílaba que reclama la Condición Antihiática entraña la cercenadura del segundo núcleo en el paso (7b). Eliminada la sílaba infractora, el segmento ε, expulsado del dominio prosódico, busca legitimarse en (7c), penetrando en el único constituyente accesible: el núcleo saturado por ω. Entonces, la aféresis se encarga de suprimirlo en (7d), debido a que el núcleo expandido por la adjunción, por contener tres moras, quebranta la Condición de Cantidad Máxima.

La derivación de (7) enseña que la prodelisión puede ser interpretada como consecuencia de las constricciones prosódicas de (1) y (2). El ejemplo de (6c), además, deja ver que la aféresis se aplica con antelación a la enclisis y a la mitigación del tono agudo en tono grave.<sup>15</sup> Propiamente, (6c) es similar a las expresiones de (8).

---

<sup>14</sup> Aquí, *derivación* tiene el sentido de M. Halle, S. Bromberger, “The contents of phonological signs: A comparison between their use in derivational and optimality theories”, *Derivations and constraints in phonology*, Oxford, Clarendon Press (1997), pp. 92-123.

<sup>15</sup> J. Vendryes, *Traité d’accentuation grecque*, Paris, Klincksiek, 1904, p. 35; Allen, Op. Cit., p. 245.





Los ejemplos de (8) difieren del que se da en (10).

(10) σοὶ τοῦτο μὴ ἔκγένηται (Ar. *Eq.* 851) [← σοὶ τοῦτο μὴ ἐκγένηται]

No te sería posible esto.

En (10), la negación padece mitigación tonal, porque ἐκγένηται ‘sería posible’ es una palabra prosódica. Su *è* inicial está detrás de vocal larga. La aféresis la elimina. Luego, la mitigación degrada el tono de μή. Este ejemplo muestra que la cercenadura de núcleo que se ilustra en (7b) suprime la sílaba, pero no los segmentos que se le asocian. La coda de la sílaba ἐκ de ἐκγένηται, se mantiene en (10), como coda en el producto, en la sílaba derivada μήκ.<sup>18</sup>

Respecto de la similitud de (6c) con las expresiones de (8), importa notar la convergencia del esquema de acentuación. En (6c), κἀγὼ no sufre mitigación y el verbo aparece sin tono.<sup>19</sup> Esto confirma que la prodelisión se aplica con anterioridad a la enclisis. Suprimiendo la vocal acentuada de ἔφρασα ‘expresé’, la aféresis priva al término de su estructura prosódica, y lo hace indistinto de los enclíticos. Entonces, la enclisis lo rescata del extravío métrico, merced a la incorporación en un huésped ortotónico. La derivación se da en (11).

(11) a. #ἐγὼ# #ἔφρασα# -Input

b. #ἐγὼ# ἔφρασα -Aféresis

<sup>18</sup> Cf. W. S. Allen, *Op. Cit.*, p. 216; M. Lejeune, *Op. Cit.*, p. 329.

<sup>19</sup> Las ediciones modernas, entre ellas la que aquí se maneja, prefieren usar acento grave en ejemplos como el de (6c). Pero la representación κἀγὼ ἔφρασα que postulan es inadecuada al menos en dos aspectos: (a) contiene una expresión (ἔφρασα) que no pertenece a ninguna clase prosódica (dado que no sería ni clítico ni voz ortotónica); (b) aplica tono grave en un entorno en el que no se dan las condiciones para la mitigación. La regla según la cual en este entorno la supresión deja intacto el tono agudo de la vocal larga del oxítono recibe el respaldo de varios tratadistas (C. Goettling, *Allgemeine Lehre vom Accent der griechischen Sprache*, Jena, Cröker’schen Buchhandlung, 1835, p. 386; A. Lucius, *De crasi et aphaeresi*, Strasbourg, Carolum Truebner, 1885, p. 43; R. Kühner, F. Blass, *Op. Cit.*, p. 332; J. Vendryes, *Op. Cit.*, p. 252; A. Devine, L. Stephens, *Op. Cit.*, p. 270; Ph. Probert, *A new short guide to the accentuation of Ancient Greek*, London, Bristol Classical Press, 2003, p. 41). El texto de la edición empleada ha sido modificado en concordancia con dicha regla.



- c. #ἐγώ+´φρασα#      -Enclisis
- d. #ἐγώ+´φρασα#      -Mitigación (inaplicable)
- e. ἐγώ´φρασα      -Producto

La interpretación procede de este modo: en el paso (11a), ἔφρασα está en la condición de ortotonesis, demarcado por linde de palabra.<sup>20</sup> La prodelisión de la vocal acentuada en (11b) lo priva de tal condición y borra los lindes. Desde este estadio, el verbo es indistinto de un enclítico, y la derivación copia las fases que se observan en (9). La aféresis antecede a la enclisis y a la mitigación tonal. Esto explica el tono agudo sobre el pronombre en el producto.

### 3.2 *Elisión*

Entre los procesos de reducción del hiato del griego antiguo, la elisión exhibe el mayor alcance.<sup>21</sup> En ático, responde a condiciones preponderantemente fonológicas: se elide la vocal breve que está al final de un vocablo, cuando sigue otro vocablo que comienza por vocal. Con frecuencia, la breve elidida es átona, pero pueden también suprimirse breves que portan tono grave. La vocal *v* nunca se elide. El fenómeno se aprecia en los datos de (12).

- (12) a. γυναῖχ' ὄρῶ      (S. OC 311)      [← γυναῖκα ὄρῶ]

Veo una mujer.

- b. ὅπου ποτ' ἐσμὲν      (S. OC 12)      [← ὅπου ποτε ἐσμὲν]

¿Dónde estamos?

- c. εἶς' οὐπέρ εἰσι      (S. OC 336)      [← εἰσὶ οὐπέρ εἰσι]

Están donde están.

- d. τοῦτ' αὐτὸ νῦν      (S. OC 575)      [← τοῦτο αὐτὸ νῦν]

<sup>20</sup> En (11) se ha omitido la conjunción καί, que forma crasis con ἐγώ en (6c), en la amalgama κἀγώ. Las derivaciones de (9) y (11) sugieren que el linde prosódico # es invisible para el proceso de resilabificación que provoca la Condición Antihíatica, como se muestra en (7). El linde, en cambio, es un rasgo esencial en el entorno de la aféresis y la mitigación tonal.

<sup>21</sup> Cf. M. Gramont, *Op. Cit.*, p. 378; W. S. Allen, *Op. Cit.* p. 226; M. Lejeune, *Op. Cit.* p. 316.



Esto mismo ahora.

Aquí,<sup>22</sup> padecen elisión *γυναῖκα* en (12a), con cambio de *κ* en *χ*; *ποτε* en (12b); *εἰσὶ* en (12c), con retracción del tono de la vocal suprimida; *τοῦτο*, en (12d).

La elisión comparte rasgos de entorno con la aféresis y la mitigación tonal. Tal convergencia permite establecer una relación de ordenamiento. La derivación de (11) ha revelado que la mitigación entra en escena después de la aféresis y la enclisis. Sin embargo, se aplica antes que la elisión, porque esta se nutre del producto que la mitigación provee. Y la relación es asimétrica: la mitigación no puede modificar el output de la elisión. El ejemplo aristofánico de (13) ayudará a clarificar estas observaciones.<sup>23</sup>

(13) βαδιστέ' ἐστὶν (Ar. *Ach.* 394)

Es necesario ir.

A esta cláusula, le subyace la expresión de (14), en la cual se satisface el entorno de la elisión.

(14) #βαδιστέα# #ἐστίν#

El análisis de *ἐστίν* como expresión ortotónica en (14) reclama un comentario. Ciertas formas del verbo *εἶμι* ‘yo soy’ son enclíticas en algunos contextos, pero en otros son ortotónicas.<sup>24</sup> En el ejemplo de (12c), repetido abajo, figuran las dos realizaciones de la tercera persona plural.

(12c) εἶσ' οὐπέρ εἰσι (S. *OC* 336) [← εἰσὶ οὐπέρ εἰσι]

Están donde están.

---

<sup>22</sup> Con respecto a *Edipo en Colono*, la referencia es Sófocles, Op. Cit., vol. I.

<sup>23</sup> Para *Los Acarnianos*, se maneja a Aristófanes, *Acharnians*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

<sup>24</sup> J. Vendryes, Op. Cit., p.109; H. Smyth, Op. Cit., p. 43; M. Lejeune, Op. Cit., p. 299.

En este caso, εἰσὶ (al comienzo) debe analizarse como ortotónico, porque está al inicio del enunciado y sufre retracción del acento tras la elisión, algo que nunca ocurre con los clíticos.<sup>25</sup> En cambio, εἰσι (al final) es un enclítico. Suponer que en (13) ἐστὶν es enclítico, porque en (14) se halla detrás del paroxítono βαδιστέα, está errado. Lo que se observa en (13) es una expresión oxítone elidida (βαδιστέ’), y tras elisión ἐστί(v) se analiza por regla como término ortotónico.<sup>26</sup> En (13), la elisión elimina la última vocal de βαδιστέα. El producto satisface el entorno de la mitigación. La mitigación, sin embargo, no procede, y la razón estriba en que está ordenada antes que la elisión. Una consecuencia es que la ε de βαδιστέ’ no pueda, a su vez, ser elidida, debido a que porta tono agudo.

Según lo dicho, los procesos examinados se ordenan como se indica en (15).

(15) Aféresis > Enclisis > Mitigación > Elisión

Tal eslabonamiento se manifiesta en la derivación de enunciados como πολλή ’στ’ ἀνάγκη ‘Hay mucha necesidad’ (S. OC 293) [← πολλή ἐστὶ ἀνάγκη], que se proporciona en seguida:

- (16) a. #πολλή# ἐστὶ #ἀνάγκη# -Input  
b. #πολλή# ’στὶ #ἀνάγκη# -Aféresis  
c. #πολλή+’στὶ# #ἀνάγκη# -Enclisis  
d. #πολλή+’στὶ# #ἀνάγκη# -Mitigación (inaplicable)  
e. #πολλή+’στ’# #ἀνάγκη# -Elisión  
f. πολλή ’στ’ ἀνάγκη -Producto

<sup>25</sup> Cf. J. Vendryes, *Op. Cit.*, p. 108; M. Lejeune, *Op. Cit.*, p. 319.

<sup>26</sup> La regla de que detrás de palabra elidida ἐστί(v) es ortotónico se formula explícitamente en R. Kühner, F. Blass, *Op. Cit.*, p. 344, y en H. Smyth, *Op. Cit.*, p. 43. Dicha regla da cuenta de ejemplos como el de κλαυστὰ δ’ ἐστὶν (S. OC 1360) [← κλαυστὰ δὲ ἐστὶν] ‘es algo deplorable’, donde ἐστὶν induce acento grave sobre un oxítone (κλαυστὰ).



En esta derivación, la aféresis elimina la vocal inicial del enclítico ἐστι. Luego, la enclisis incorpora la expresión cercenada ᾽στι al huésped πολλή. La incorporación impide que actúe la mitigación en el paso (16d): la vocal acentuada del huésped ya no está al final de la palabra.<sup>27</sup> Pero da lugar en el paso (16e) a la elisión de ᾽στι, cuya vocal ha venido a ocupar la posición \_\_# en el complejo de huésped y enclítico. El output muestra los puntos en que convergen aféresis y elisión.<sup>28</sup> En (16f) se preservan las consonantes del enclítico. La cercenadura del núcleo de sílaba no suprime los segmentos. En el producto, la τ de ᾽στ' se ha resilabificado como cabeza de la à inicial de ἀνάγκη, y la σ deviene en coda de la sílaba final de πολλή.

### 3.3 Crasis

Que el griego tienda a evitar la crasis cuando la exclusión del hiato puede realizarse por elisión<sup>29</sup> entraña que esta se aplica con anterioridad a la crasis. Enseña también que este fenómeno es el mecanismo postrero para la satisfacción de la Condición Antihiática, y que en su dominio se congreguen los hiatos que ni la elisión ni la aféresis pueden anular.

El carácter postrero y residual de la crasis se manifiesta en los entornos en que en la amalgama interviene algún monosílabo. Considérese, como ilustración, los datos de (17).

(17) a. οὐκ τῆς βαρβάρου μητρὸς γεγώς (S. *Aj.* 1289)

[← ὁ ἐκ τῆς βαρβάρου μητρὸς γεγώς]

el nacido de madre bárbara

b. ἔχω γὰρ ἄχω διὰ σέ κούκ ἄλλον βροτῶν (S. *OC* 1129)

[← ἔχω γὰρ ἄ ἔχω διὰ σέ καὶ οὐκ ἄλλον βροτῶν]

Tengo lo que tengo por ti, y no por algún otro mortal.

<sup>27</sup> Como la mitigación no ocurre en final de un enunciado, se sigue que el contexto \_\_# (final de palabra prosódica) no es condición suficiente para que el tono se mitigue. Pero este entorno es condición necesaria para la mitigación. Por tanto, el proceso no puede aplicarse en (16d).

<sup>28</sup> En la reducción del hiato de (16d) no participa la Condición de Cantidad Máxima, sino un rasgo más específico del ático que rechaza los diptongos ascendentes (M. Lejeune, *Op. Cit.*, p. 193).

<sup>29</sup> Cf. H. Ahrens, *De crasi et aphaeresi*. Stolberg, Kleinecke Buchhandlung, 1845, p. 3.



c. κάς τοὺς τρίβωνας ξυνελέγοντο τῶν λίθων (Ar. *Ach.* 184)

[← καὶ ἐς τοὺς τρίβωνας ξυνελέγοντο τῶν λίθων]

Y en sus mantos recogían las piedras.

Las crasis aquí son: οὐκ ‘el de’ en (17a); ἄχω ‘lo que tengo’ y κοὐκ ‘y no’, en (17b); κάς ‘y en’, en (17c). Se discriminan los monosílabos con que se forma la amalgama en (18).

(18) a. ὀ ἐκ → οὐκ

b. ᾶ ἔχω → ἄχω

c. καὶ οὐκ → κοὐκ

d. καὶ ἐς → κάς

El primer comentario que provocan estos datos se relaciona con las restricciones de la elisión en el dominio de los monosílabos.<sup>30</sup> La elisión no está en capacidad de borrar por completo un vocablo, como ocurriría en (18a) y (18b), si el proceso hubiese intervenido en vez de la crasis. En segundo lugar, los casos de (18) en que el input contiene solo proclíticos (todos, menos (18b)) no satisfacen el entorno de la elisión.<sup>31</sup> Los clíticos están excluidos de la clase de las palabras prosódicas, lo cual entraña que no están delimitados por lindes de tipo # en (18a), (18c)

<sup>30</sup> Los monosílabos que sufren elisión presentan la estructura básica CV, en la que V es ε (H. Smyth, *Op. Cit.*, p. 23; M. Lejeune, *Op. Cit.*, p. 317), como se ve en δέ, τε, με, σε, γε. Los que terminan en otras vocales se resisten a la supresión.

<sup>31</sup> Por la convención que distingue el artículo del pronombre relativo con una marca de acento en el segundo que en el primero se omite, aquí se analizan los relativos como voces ortotónicas. Aunque puede ser solo un recurso gráfico, los relativos no figuran en el catálogo estándar de los proclíticos (C. Goettling, *Op. Cit.*, p. 387; R. Kühner, F. Blass, *Op. Cit.*, p. 336; J. Vendryes, *Op. Cit.*, p. 61; A. Devine, L. Stephens, *Op. Cit.*, p. 357). En cualquier caso, la ortotonesis de los relativos no es un factor esencial para el punto que se quiere probar: la inercia de la elisión y de la aféresis con respecto a las palabras que constan solo de una vocal breve, como el relativo ᾶ de (18b) y el relativo ὄ de (20).

y (18d). Esto explica que en estos ejemplos no haya cabida para implementar la aféresis, en razón de que ésta actúa en un entorno que en lo esencial se equipara con el de la elisión.

El hiato de (18c) es similar al que se da en el input de (19), en el hecho de que los núcleos adyacentes suman cuatro moras.

(19) τοῦ ἡμετέρου → θῆμετέρου (Ar. V. 527)

del nuestro


Como en (19) ninguna de las vocales en contacto es breve, la elisión y la aféresis quedan inhabilitadas.<sup>32</sup> Entonces la crasis en función de instrumento postrero viene a imponer una estructura concordante con la Condición Antihiática, cercenando las dos moras del artículo, para hacer cumplir, además, la Condición de Cantidad Máxima en una secuencia que excede la cifra de las dos moras. Así, las junturas de (18) y (19) dan testimonio de la clase residual de vocales en hiato que solo pueden ser anuladas mediante crasis.

La derivación de (20) muestra con más formalidad la condición postrera y residual de la crasis. El texto es de Aristófanes, *Las Nubes* 1491: *κἀγὼ τιν’ αὐτῶν* ‘y yo a alguno de ellos’.

- |                                |                                 |
|--------------------------------|---------------------------------|
| (20) a. και #ἐγὼ# τινὰ #αὐτῶν# | -Input                          |
| b. και #ἐγὼ# τινὰ #αὐτῶν#      | -Aféresis (inaplicable)         |
| c. και #ἐγὼ+τινὰ# #αὐτῶν#      | - Enclisis                      |
| d. και #ἐγὼ+τινὰ# #αὐτῶν#      | -Mitigación tonal (inaplicable) |

---

<sup>32</sup> La elisión de *αι* ocurre especialmente en las desinencias, cuando cuenta como breve para las reglas del tono (H. Smyth, *Op. Cit.* p. 23; W. S. Allen, *Op. Cit.*, p. 226; Ph. Probert, *Ancient Greek accentuation*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 61). Por otro lado, en ático del siglo V no hay huellas de aféresis en que participe la conjunción *καί*.



e. και #ἐγώ+τιν’# #αὐτῶν#	-Elisión
f. #και+ἐγώ+τιν’# #αὐτῶν#	-Proclisis
g. #κὰγώ+τιν’# #αὐτῶν#	-Crisis
h. κὰγώ τιν’ αὐτῶν	-Producto

Los clíticos και y τινα no portan tono en el input de (20), porque carecen de rasgos prosódicos en la estructura fonológica.<sup>33</sup> Devienen elegibles para la aplicación de trámites suprasegmentales solo cuando reciben albergue en una palabra plena.<sup>34</sup> Tal acreditación acontece antes de la elisión para la enclisis, y antes de la crasis, para la proclisis. La crasis es, según ello, el último recurso utilizado para procesar la sustancia fónica.

#### 4. HIATOS SUBSISTENTES

Los hiatos que resisten los embates de la maquinaria purgativa empleada para satisfacer la condición que los restringe se hallan en seis escenarios: (i) Excepción léxica; (ii) Restricción de rasgos fónicos; (iii) Borde de dominio prosódico; (iv) Condición monosilábica; (v) Choque de acentos; (vi) Origen léxico. Abajo se examinan tales escenarios.

##### 4.1 *Excepción léxica*

Un pequeño grupo de palabras es inmune a todos los procesos de reajuste antihiático. En este grupo, se encuentran el interrogativo τί ‘¿qué?’, el nexos ὅτι ‘que’. Los ejemplos de (21) dan fe de lo expuesto:

- (21) a. τί ἔστι τὸ κακόν;                      (Ar. *Ach.*156)  
          ¿Cuál es el mal?

---

<sup>33</sup> J. Vendryes, *Op. Cit.*, pp. 69, 81; Ph. Probert, *Anc. Gr. Acc.*, p. 69; Goldstein, *Cl. Gr. Syntax*, p. 51.

<sup>34</sup> La adjunción de los proclíticos ocurre iterativamente, de derecha a izquierda, comenzando por el que está más próximo a la palabra que califica como huésped (R. Him Fábrega, “Sobre enclisis y elisión en griego antiguo”, *Káñina*, 38 (2015), p. 178). La adjunción crea recursivamente un huésped derivado de tipo #clítico+huésped#. Otros análisis engendrarían secuencias agramaticales en las que habría clíticos huéspedes de clíticos que ignoran la presencia de las palabras ortotónicas adyacentes.



b. ὅτι οὐχὶ τὴν πόλιν λέγω (Ar. *Ach.* 516)

Que no hablo de la ciudad.

Quizá la inmunidad refleje una estrategia de desambiguación: evitar homofonía con formas como el artículo τό (que puede sufrir crisis) o el nexos ὅτε ‘cuando’, que puede elidirse.

#### **4.2 Restricciones de rasgos fónicos**

Un hecho que debe ser explicado atañe a la inmunidad de la vocal υ. Esta nunca se suprime ni se amalgama, cuando se encuentra en la posición del primer núcleo de los dos que forman el hiato. Por otra parte, en la crisis no se admite que el primer núcleo sea una vocal palatal tensa (esto es: ι, ε, ει). La aféresis requiere que este primer núcleo esté saturado por un segmento largo (vocal larga o diptongo). Además, ni la aféresis ni la elisión están en capacidad de eliminar un segmento largo. Es menester ir más allá de la minuta descriptiva para dar tratamiento adecuado a las anteriores restricciones.

#### **4.3 Borde de dominio prosódico**

La elisión y la aféresis operan en las orillas de la palabra prosódica: demandan el linde # delante o detrás de la vocal que se elimina. La supresión puede ocurrir entre dos palabras o entre clítico y palabra prosódica, porque en ambos casos hay un linde de tipo # en la juntura. Según ello, una serie de clíticos se adjunta iterativamente a un huésped ortotónico, clítico por clítico. En cada paso, se extiende el linde # hasta el comienzo (proclisis) o hasta el final (enclisis) del producto. Esto explica que los clíticos, sin estar demarcados por linde de palabra plena, puedan padecer reducción antihiática. Es lo que se observa en la derivación de (16).

Ahora bien, ni la elisión ni la aféresis pueden alterar el hiato formado por dos proclíticos. La inferencia es que ambos procesos se aplican antes que la proclisis. La crisis, en cambio, puede amalgamar secuencias de proclíticos, justo porque es el último instrumento de supresión del hiato. Los ejemplos de (18) son testimonio de ello. Y la derivación de (20) refleja esta pauta. El output de (20) muestra que el linde de palabra no es esencial para la crisis. La crisis puede mezclar vocales separadas solo por una frontera de clítico y huésped.

Pero la crasis está excluida allí donde a un linde de palabra prosódica se superpone un borde de unidad de entonación mayor.<sup>35</sup> Esto implica que entre dos frases fonológicas el hiato no puede ser anulado por crasis. Los textos, por contraste, muestran múltiples casos de elisión y de aféresis que se dan entre frases fonológicas. He aquí algunos datos pertinentes.

- (22) a. βαί', ἀεὶ δ' ὑμνούμενα (S. *Aj.*, 292) [←βαϊά, ἀεὶ δ' ὑμνούμενα]  
Cosas vanas, las que siempre se cantan.  
b. μὰ τὸν Ἀπόλλω, ἔγὼ μὲν οὔ (Ar. *Ach.*, 59) [← μὰ τὸν Ἀπόλλω, ἐγὼ μὲν οὔ]  
Pero, por Apolo, yo no.

En (22a), la elisión convierte βαϊά en βαί'. El proceso deja un hiato que la crasis es incapaz de anular, porque a la frontera de palabra se superpone un borde de frase fonológica. El ejemplo de (22b) contiene una aféresis entre frases fonológicas (el vocativo μὰ τὸν Ἀπόλλω y el sujeto de la oración ἐγὼ).

#### 4.4 Condición monosilábica

En el universo de discurso examinado, se constata que al menos uno de los vocablos unidos por crasis es monosílabo. En este sentido, las amalgamas de (23) son prototípicas.

- (23) a. ἀμὲ χρὴ λέγειν (Ar. *Eq.* 16) [← ἄ ἐμὲ χρὴ λέγειν ]  
Lo que necesito decir.  
b. καὶ ἀγορᾶς εἶ (Ar. *Eq.* 181) [← καὶ ἐξ ἀγορᾶς εἶ]  
Y eres del mercado.

---

<sup>35</sup> En la jerarquía prosódica, la palabra prosódica está dominada por la frase fonológica, y está por la cláusula fonológica (E. Selkirk, “Testing the Prosodic Structure Hypothesis”, *Gengo Kenkyu* 5 (2001), p. 53; M. Nespors, I. Vogel, *Op. Cit.*, p. 11; D. Goldstein, *Cl. Gr. Syntax*, p. 45). Para la relación entre la frase fonológica y la sintaxis, véase M. Janse, “The prosodic basis of Wackernagel’s law”, *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International des Linguistes*, Sainte-Foy, Les Presses de L’Université Laval (1993), p. 19; H. Truckenbrodt, “On the relation between syntactic phrases and phonological phrases”, *Linguistic Inquiry* 30 (1999), p. 221.



c. τῆ γυναικὶ τἀγαθῆ (Ar. Nu. 61) [←τῆ γυναικὶ τῆ ἀγαθῆ]

a la buena mujer

Las raras excepciones a la regla del miembro monosilábico en el input de la crisis presentan siempre un bisílabo unido con otro bisílabo o con un polisílabo. La ilustración se da en (24).

(24) a. καίτουστί (Ar. V., 599) [← καίτοι ἐστίν]

Y en verdad es.

b. τύχἀγαθῆ (Ar. Av., 436) [← τύχη ἀγαθῆ]

con buena fortuna<sup>36</sup>

A diferencia de la crisis, la elisión no está sujeta a una condición relacionada con la magnitud de las expresiones. Puede reducir monosílabos (por ejemplo, las partículas δέ y τε). Pero el input de la elisión no pide que uno de los términos en contacto sea un monosílabo. La elisión es el mecanismo antihiático que actúa con la mayor libertad.

#### 4.5 Choque de acentos

La crisis respeta una condición de choque de acentos atestiguada en diversas lenguas.<sup>37</sup> En el output, se rechazan sílabas tónicas adyacentes. Cuando las vocales en hiato son tónicas, la prescripción se resuelve eliminando el tono de la primera, como en la crisis ἐγῶδα (Ar. Eq. 873), de ἐγὼ οἶδα ‘yo sé’.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Para *Las Aves* se emplea a Aristófanes, *Comoediae*, Vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1906.

<sup>37</sup> M. Halle, M. Kenstowicz, Op. Cit., pp. 471, 487; D. Steriade, “Greek accent: a case for preserving structure”, *Linguistic Inquiry* 19 (1988), p. 290.

<sup>38</sup> Repárese en que el núcleo más resistente en la crisis es el segundo. Cf. H. Waeschke, *De crasi aristophanea*, Dessau, Aemilium Barthium, 1875, p. 17; C. Buck, *Introduction to the study of the Greek dialects*, Boston, Ginn & Company, 1910, p. 73; A. Devine, L. Stephens, Op. Cit., p. 267.

  
El choque de acentos juega probablemente un papel en la persistencia del hiato de (25).

(25) ἐγὼ οὐχὶ (S. *OT*, 1002)

Yo no.

Las excepciones de crisis que no respetan la condición monosilábica obedecen la restricción de choque de acentos. Si los términos en hiato son portadores de acento léxico, como se observa en (24b), la amalgama puede presentar dos sílabas tónicas discontinuas.

#### 4.6 *Hiatos de origen léxico*

El hiato que la contracción no redujo tampoco puede ser alterado por crisis. Estas secuencias, en cambio, pueden sufrir elisión, como se ve en (26a), o servir como entorno de aféresis, como se ve en (26b).

(26) a. μαντεῖ' ἀκούων (S. *OC*, 453) [← μαντεῖα ἀκούων]

Oyendo los oráculos.

b. νῆ τῷ θεῷ ἔγω βάψομαι (Ar., *Lys.*, 51) [← νῆ τῷ θεῷ ἐγὼ βάψομαι]

Por las dos diosas, yo me teñiré.<sup>39</sup>

La inalterabilidad de los hiatos de procedencia léxica para la crisis es una cuestión que espera una explicación satisfactoria.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> El texto de *Lisístrata* examinado es el de Aristófanes, *Lysistrata*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

<sup>40</sup> Un examen del contraste que se da entre crisis y contracción se expone en R. Him Fábrega, “Análisis de la contracción en la fonología prosódica del griego ático”, *Synthesis* 26.2 (2019), [s. p.]; R. Him Fábrega, “Propiedades que distinguen la crisis de la contracción en griego ático”, *Anales de Filología Clásica* 34 (2021), pp. 55-82.



## 5. CONCLUSIÓN

En el presente estudio, se ha mostrado que en griego ático la Condición Antihiática se manifiesta en el estrato post-léxico primordialmente mediante la supresión de núcleos de sílaba, para lo cual entra en concierto con la Condición de Cantidad Máxima. Los mecanismos implicados en la supresión son tres: aféresis, elisión y crasis. Estos conspiran para satisfacer las restricciones prosódicas convirtiendo un input de dos sílabas en un producto monosilábico. Difieren en el modo en que realizan la tarea.

Se ha argumentado que la crasis es el instrumento antihiático de última opción. El análisis enseña que los fenómenos se disponen en el orden que se da en (28), intercalando en la secuencia los procesos asociados de la enclisis, la mitigación tonal y la proclisis.

(28) Aféresis > Enclisis > Mitigación tonal > Elisión > Proclisis > Crasis

La derivación desplegada en (20) da testimonio de tal disposición.

De la discusión se desprende que la crasis no está sometida a las constricciones de la aféresis y de la elisión. En el dominio de la crasis se congregan secuencias que son inmunes a los otros procesos, por la magnitud de la palabra donde se alojan (caso de algunos monosílabos), o por el valor cuantitativo (caso de los núcleos que suman cuatro moras).

Como corolario, se observa que la crisis está con primacía condicionada prosódicamente. La crisis solo puede unir miembros de la misma frase fonológica.<sup>41</sup> Pero los escenarios descritos en el cuarto apartado muestran que no todos los hiatos que persisten en la cadena del habla entrañan una frontera entre dos frases fonológicas. La supervivencia de este residuo de vocales en hiato, evasoras de la coerción ejercida por la crisis, instrumento último de reducción, plantea un problema que demanda más estudio.<sup>42</sup>


### Referencias Bibliográficas

- Aristófanes, *Comoediae*, Oxford, Clarendon Press, 1906.
- Aristófanes, *Lysistrata*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- Aristófanes, *Νεφέλαι*, Atenas, Kaktos, 1992.
- Aristófanes, *Σφήκες*, Atenas, Kaktos, 1992.
- Aristófanes, *Ἰππῆς*, Atenas, Kaktos, 1994.
- Aristófanes, *Acharnians*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- W. S. Allen, *Accent and rhythm*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- H. Ahrens, *De crasi et aphaeresi*. Stolberg, Kleinecke Buchhandlung, 1845.
- C. Buck, *Introduction to the study of the Greek dialects*, Boston, Ginn & Company, 1910.
- R. Casali, “Hiatus resolution”, *The Blackwell companion to phonology*, Vol. III, Chichester, Wiley-Blackwell (2011), 1434-1460.
- W. de Haas, *A formal theory of vowel coalescence: A case study of Ancient Greek*, Dordrecht, Foris, 1988.

---

<sup>41</sup> Cf. H. Ahrens, Op. Cit., p. 3; G. Hermann, Op. Cit. p. 29; A. Devine, L. Stephens, Op. Cit., p. 268.

<sup>42</sup> Se hace obligado aquí agradecer la crítica constructiva de un árbitro de *Praesentia*, que ha contribuido con sus observaciones a la mayor congruencia del texto de este estudio.

- 
- A. Devine, L. Stephens, *The prosody of Greek speech*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- C. Goettling, *Allgemeine Lehre vom Accent der griechischen Sprache*, Jena, Cröker'schen Buchhandlung, 1835.
- D. Goldstein, “Movable consonants”, *Encyclopedia of Ancient Greek language and linguistics*, Vol. II, Leiden, Brill. (2014), 468-469.
- D. Goldstein, *Classical Greek syntax*, Leiden, Brill, 2016.
- M. Grammont, *Phonétique du grec ancien*, Lyon, IAC, 1948.
- M. Halle, “Respecting metrical structure”, *Natural language and linguistic theory* 8 (1990), 149-176.
- M. Halle, M. Kenstowicz, “The free element condition and cyclic versus noncyclic stress”, *Linguistic Inquiry* 22 (1991), 457-501.
- M. Halle, J. Harris, J.-R. Vergnaud, “A reexamination of The Stress Erasure Convention and Spanish Stress”, *Linguistic Inquiry* 22 (1991), 41-159.
- M. Halle, S. Bromberger, “The contents of phonological signs: A comparison between their use in derivational and optimality theories”, *Derivations and constraints in phonology*, Oxford, Clarendon Press (1997), 92-123.
- G. Hermann, *Epitome doctrinae metricae*, Leipzig, Apud Ernestum Fleischerum, 1852.
- R. Him Fábrega, “Sobre enclisis y elisión en griego antiguo”, *Káñina*, 38 (2015), 173-180.
- R. Him Fábrega, “Posición de la aféresis con respecto a la elisión, la enclisis y la crasis en griego ático”, *Anales de Filología Clásica* 29 (2016), 51-66.
- R. Him Fábrega, “Análisis de la contracción en la fonología prosódica del griego ático”, *Synthesis* 26.2 (2019), [s. p.].
- R. Him Fábrega, “Propiedades que distinguen la crasis de la contracción en griego ático”, *Anales de Filología Clásica* 34 (2021), 55-82.
- R. Jakobson, “Importancia de los universales del lenguaje para la lingüística”, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Ariel (1984), 47-65.



- M. Janse, “The prosodic basis of Wackernagel’s law”, *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International des Linguistes*, Sainte-Foy, Les Presses de L’Université Laval (1993), 19-22.
- M. Kenstowicz, “Evidence from metrical structure”, *The view from building 20*, Cambridge, MIT Press (1996), 257-273.
- R. Kühner, F. Blass, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1890.
- M. Lejeune, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1987.
- H. Liddell, R. Scott, H. Jones, *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- A. Lucius, *De crasi et aphaeresi*, Strasbourg, Apud Carolum Truebner, 1885.
- S. Luraghi, “Clitics”, *The Bloomsbury companion to syntax*, London, Bloomsbury Academic (2013), 165-193.
- P. Mazon (ed.), *Eschyle*, Vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- J. McCarthy, A. Prince, *Prosodic Morphology*, Rutgers Optimality Archive, 2001.
- M. Nespór, I. Vogel, *Prosodic Phonology*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2007.
- M. Platnauer, “Prodelision in Greek drama”, *Classical Quarterly* 10 (1960), 140-144.
- Ph. Probert, *A new short guide to the accentuation of Ancient Greek*, London, Bristol Classical Press, 2003.
- Ph. Probert, *Ancient Greek accentuation*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- E. Selkirk, “Testing the Prosodic Structure Hypothesis”, *Gengo Kenkyu*, 5 (2001), 53-56.
- P. Smolensky, B. Tesar, “Learnability in Optimality Theory”, *Linguistic Inquiry* 29 (1998), 229-268.
- H. Smyth, *A Greek grammar for colleges*, New York, American Book Company, 1920.
- Sófocles, *Tragedias*, edición de I. Errandonea, Barcelona, Alma Mater, 1959-1968.
- D. Steriade, *Greek prosodies and the nature of syllabification*, tesis doctoral, Massachusetts Institute of Technology, 1982.



D. Steriade, “Greek accent: a case for preserving structure”, *Linguistic Inquiry* 19 (1988),

271-314.

H. Truckenbrodt, “On the relation between syntactic phrases and phonological phrases”,


*Linguistic Inquiry* 30 (1999), 219-255.

J. Vendryes, *Traité d’accentuation grecque*, Paris, Klincksiek, 1904.

H. Waeschke, *De crasi aristophanea*, Dessau, Apud Aemilium Barthium, 1875.

L. Wetzels, «Phonological timing in Ancient Greek», *Studies in compensatory lengthening*,

Dordrecht, Foris (1986), 297-334.



## El antiguo Egipto presente y activo en la mitología griega

(Ancient Egypt present and active in Greek mythology)

DOI: <https://doi.org/10.53766/PRAES/2024.20.e.04>

Julio López Saco  
julosa.ucv@gmail.com / juliolopezsaco@ufm.edu  
Universidad Francisco Marroquín / Universidade do Minho

Enviado: 23/01/2024  
Evaluado: 06/02/2024  
Aceptado: 13/02/2024

### Resumen

La cultura egipcia despertó auténtica fascinación en la mentalidad griega. La idealizada visión de un país de tradiciones, mitos, cultura e historia fabulosa permeó los mitos en Grecia. La misma *Odisea* transmite una mitificada imagen de Egipto que resulta una innegable atracción para heroínas, héroes y guerreros de la mitología. Es probable que en esta influencia haya que ver el recuerdo de los procesos colonizadores, así como el de antiguos contactos e intercambios comerciales e ideológicos entre Creta, los reinos micénicos y las ciudades de la Grecia arcaica y el país del Nilo. Asimismo, la adquisición de nuevos conocimientos geográficos, enfatizada por la curiosidad, las inquietudes costumbristas y etnográficas a través del periplo de deidades como Dionisos o Posidón, pudo ser una de las principales causas y, también, consecuencias.

**Palabras clave:** mito, Egipto, viajes, cultura.

### Abstract

Egyptian culture aroused a genuine fascination in the Greek mentality. The idealized vision of a country of fabulous traditions, myths, culture and history pervaded the myths in Greece. The same *Odyssey* transmits a mythical image of Egypt that is an undeniable attraction for heroines, heroes and warriors of mythology. It is likely that in this influence we will have to see the memory of the colonizing processes, as well as of the old contacts and commercial and ideological exchanges between Crete, the Mycenaean kingdoms and the cities of archaic Greece and the country of the Nile. Thus, the acquisition of new geographic knowledge, emphasized by curiosity, customs and ethnographic inquiries through the journey of deities such as Dionysus or Poseidon, could be one of the main causes and, also, consequences.

**Keywords:** myth, Egypt, travel, culture.



## Introducción

La cultura egipcia, milenaria y repleta de ocultos misterios, despertó un inusitado interés en la curiosa mente de muchos griegos, entre ellos el propio Heródoto, quienes quisieron ver en esa antigua civilización el origen de la griega. Un prestigio cimentado en la grandiosidad de la cultura material egipcia, en el fascinante Nilo o en el perturbador desierto adyacente. La sabiduría de sacerdotes o de los escribas, así como el impacto de una profunda religiosidad, fomentó la visión de un país de tradiciones, mitos, cultura e historia fabulosa, una cultura anclada en un lejano pasado, en una antigüedad considerada prístina, evocadora de notables tiempos pretéritos.

En tal sentido, el propio Heródoto aseguraba que la cultura griega ganaría mucho haciéndose derivar directamente de la egipcia, especialmente en lo referente a las ciencias o a la mitología. La sabiduría milenaria egipcia prestigiaría la cultura griega. De esta forma, la filosofía, las artes y hasta el pensamiento racional se enraizarían en Egipto. No se puede dudar de que Egipto desempeñó un rol primordial en el despliegue del mundo prehelénico y griego. La misma *Odisea* transmite una idealizada imagen de Egipto, como una tierra de riquezas inacabables, en la que desembarca un rey como Menelao acompañado de su bella esposa Helena, tras finalizar la dura guerra de Troya. Allí harán acopio de riquezas inimaginables.

Los contactos entre Grecia y Egipto alcanzan su momento primordial con la fundación de Náucratis, colonia griega en el Nilo, ciudad que el mito convierte en sede de la lujuria y el placer. En ella residirá Rodopis, la meretriz que acabará siendo asociada con las pirámides de Giza. Las influencias culturales egipcias, por lo tanto, serán muy notables. En el caso particular que nos atañe, intentaremos reflexionar en las próximas páginas acerca de la activa presencia del mundo egipcio en la mitología griega.

### **Vínculos e interacciones materiales y culturales**

Las evidencias disponibles, en forma de materiales y objetos elaborados de origen egipcio u oriental en el seno del ámbito egeo, puede aludir a una más que probable existencia de una red de intercambios e interacciones movilizadoras de materias primas, bienes de consumo y

de lujo, así como productos elaborados y, casi seguro, de la ideología y ritualidad que con ellos se asocian. Es muy probable que tales procesos de interacción entre un centro político con una poderosa burocracia centralizadora (Egipto) y las organizaciones políticas menores del tipo de las emergentes comunidades egeas, ejercieran una influencia determinante en la dinámica social, política y cultural en el mundo cultural griego, incluyendo la mitología.

Los primeros y más amplios contactos entre Creta y Egipto se produjeron durante el Minoico Antiguo III y Minoico Medio I A, época que abarca, cronológicamente hablando, entre 2200 y 1900 a.e.c.<sup>1</sup> En este período se detecta con mayor claridad en el registro arqueológico una intensificación de los intercambios materiales, aspecto que incidiría, sin duda, en las ideas. Durante el periodo de los llamados Segundos Palacios se intensificarían las evidencias de contactos con Egipto. Posteriormente, el protagonismo cretense de parte del ámbito egeo dentro de una red de intercambios cedería paso a la presencia de los micénicos, especialmente a partir de mediados del siglo XV a.e.c., y durante las dos centurias siguientes.

Varios términos testifican la vinculación concreta de Creta con Egipto. Uno de los vocablos que habitualmente se asocia con Creta es *Kaptara* o *Kaphtor*. El término era mencionado en un tratado geográfico sobre el imperio de Sargón de Acad, aunque ha trascendido gracias a una copia neasiria de fines del siglo VIII a.e.c. Otro término, que aparece en las fuentes egipcias, siendo objeto de candorosos debates, es *Keftiu*, generalmente asociado por una buena parte de la crítica historiográfica con la isla de Creta. El término se constata por primera vez en el texto llamado las *Admoniciones de Ipuwer*, compuesto a fines del Reino Medio, aunque nos ha llegado en un manuscrito de finales del Nuevo<sup>2</sup>. La palabra era conocida por los egipcios desde el final del tercer milenio a.e.c., siendo mencionada, aunque de manera esporádica, hasta la época de Tutmosis III (primer tercio del siglo XV a.e.c.). Otras expresiones registradas son “Islas en el medio del Gran Verde” o *Tanja*, que tal vez aludan al ámbito geográfico egeo.

---

<sup>1</sup>Al respecto, BERMEJO BARRERA, J.C., *El mundo del Egeo en el II Milenio*, edit. Akal, Madrid, 1990, pp. 12-13; DEGER-JALKOTZY, S. & LEMOS, I. S. (Edits.), *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, en especial, p. 240 y ss.; y VV.AA., *Las Civilizaciones Egeas*, edit. Labor, Barcelona, 1992., pp. 23-28 y ss.

<sup>2</sup>En relación a los vínculos comerciales y culturales, así como sus fuentes en el ámbito del Mediterráneo, véase el excelente compendio de CAMPAGNO, M. & GALLEGRO J. & GARCÍA MAC GAW C.G., *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, edit. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2009, particularmente, pp. 44-47 y ss.

La pretendida presencia de elementos egeos en las pinturas murales de ciertas tumbas egipcias, así como en papiros, además del llamativo paralelismo estilístico, temático y técnico, entre los frescos descubiertos en Egipto y en el Próximo Oriente, y los hallados en Creta o Tera, ha propiciado interpretaciones variadas.<sup>3</sup> En cualquier caso, puede intuirse aquí un vínculo que conllevaría un reconocimiento mítico intercultural.

Representaciones de estereotipos genéricos, que simbolizaría al extranjero que procede del otro lado del mar, estarán presentes, por ejemplo, en tumbas de altos dignatarios egipcios de la Dinastía XVIII. A pesar del carácter estereotipado de las representaciones, las mismas revelan la presencia en Egipto de dignatarios cretenses que, voluntariamente, acudían a la corte del faraón de turno a mostrar su reconocimiento.

Imágenes que configuran la reproducción formal de escenas y paisajes típicamente minoicos lo constituyen los frescos descubiertos en localidades próximo-orientales (Alalakh y Tell Kabri), o los procedentes de las excavaciones en Tell el-Dab'a, en el delta del Nilo, en donde estuvo ubicada la antigua capital de los hicsos. Estos últimos frescos, de inicios de la dinastía XVIII, presentan paralelismos con las pinturas de Tera y con determinados frescos de Cnosos, tanto en lo referente a su técnica y estilo como a su iconografía. Representan escenas de saltadores de toros, laberintos vistos cenitalmente o grifos, elementos todos ellos de evidentes connotaciones míticas en el mundo griego<sup>4</sup>. Las transferencias<sup>5</sup> iconográficas y simbólicas, parecen evidenciarse también en los escarabeos egipcios. Muchos de tales objetos han sido hallados en tumbas del tipo *tholos*.


Lo ciertos es que Egipto ha despertado fascinación desde antiguo, tanto por sus impresionantes monumentos o los rituales funerarios, como por una cultura contemplada

---

<sup>3</sup> CLARK, R., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Harper Touchbooks edit., Nueva York, 1966, p. 43.

<sup>4</sup> Sobre las transferencias iconográficas, BAINES, J., “Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record”, *Journal of Near Eastern Studies*, n° 50, 1991, pp. 81-105; sobre todo, pp. 88-89; LÓPEZ SACO, J., “Iconografía africana en la pintura vascular de la antigua Grecia: ¿indicios de un prejuicio étnico-cultural?”, en *Revista Héléade*, vol. 2, n° 1, 2016, pp. 62-70; y NAYDLER J., *El Templo del Cosmos. La expresión de lo sagrado en el Egipto antiguo*, edit. Siruela, Madrid, 2003., pp. 48-56; 121-122.

<sup>5</sup> Un caso probable de transferencia tiene que ver con la iconografía religiosa egipcia, en esta ocasión en lo tocante a la diosa hipopótamo *Taweret* convertida en el espíritu minoico de la fertilidad. Otro caso revelador tiene que ver con el hacha de Ahmose, el soberano que somete Avaris, y la daga de su madre, Ahhotep, ornada con la figura de un león. Se conoce bien el carácter simbólico del hacha en la esfera religiosa creto-minoica, adaptado en Egipto como un símbolo del poder político. Véase DESROCHES NOBLECOURT, Chr., *Cuando la naturaleza hablaba a los egipcios. Mitos y símbolos en tiempos de los faraones*, edit. Confluencias, Almería, 2017, p. 213; y PINCH, G., *Egyptian Myth. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 54-56.

  
como misteriosa, factores todos ellos que avivaron el interés de viajeros, curiosos y estudiosos<sup>6</sup>. Desde los antiguos griegos la egiptomanía ha ido materializándose, siendo la mitología uno de los apartados de referencia al respecto.

### **Egipto vivo en la mitología griega**


Varias y distintas personalidades, guerreros, héroes, especialmente reyes y hasta deidades, son frecuentes en el marco de la mitología griega, sobre todo en el ámbito de aquellos mitos referidos a los confines y a las semi desconocidas regiones africanas. Sin ir más lejos, los numerosos hijos de Egipto (Imbro, Hipótoo, Fantes, Linceo, uno de los héroes conocidos con el nombre Euríloco, Euridamante, Lampo, Hipocoristes, así como otros muchos), poblarán los mitos griegos de un cierto sabor egipcio.

Es cierto que abundan las referencias indirectas o pasajeras, efímeros pasos por el país del Nilo. Es lo que acontece con el dios Dionisos y con los hijos de Helios, tras cometer un asesinato, o lo que ocurre con la célebre reina babilonia Semíramis, quien viajó a Egipto con la intención de consultar el oráculo de Amón, o también con la llegada desde Egipto de héroes y heroínas, caso particular de Libia (padre de Lélege, ninfa epónima del África septentrional y hermana de Asia y Europa), que habría venido de Egipto a reinar en Mégara<sup>7</sup>. Al margen de estos pequeños episodios mencionados, en los siguientes párrafos se tratarán aquellos relatos míticos de mayor presencia y relevancia relacionados, de un modo directo o indirecto, con las tierras egipcias y su prestigioso aura. Sin duda, la referencia a Egipto, como cuna de una elevada y arcaica cultura, está muy presente entre los ejemplos míticos en Grecia.

---

<sup>6</sup> En referencia a los viajes, la relación del griego con el otro y lo exótico, las influencias culturales, los descubrimientos y la fascinación griega por el ámbito cultural foráneo y ajeno, resultan imprescindibles los títulos de Francisco Javier Gómez Espelosín. Véase, al respecto y en tal sentido, GARCÍA MORENO, L. & GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (Edit.), *Relatos de viajes en la literatura griega antigua*, Alianza edit., Madrid, 1996, sobre todo, p. 43; GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la Antigua Grecia*, edit. Akal, Madrid, 2000, *passim*; GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *Memorias perdidas. Grecia y el mundo oriental*, edit. Akal, Madrid, 2013, en especial, pp. 17-19 y ss.; y GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *Geografía de lo exótico: los griegos y las otras culturas*, edit. Síntesis, Salamanca, 2019, p. 112.

<sup>7</sup> Véase HORNING, E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46, Universitätsverlag, Freiburg, 1982, pp. 112-115.

  
Veamos a continuación, los casos más emblemáticos presentes en las narraciones míticas griegas.

Una de las hijas de Minos, amante de deidades como Apolo y Hermes fue Acacálide<sup>8</sup>. Minos, rey de Creta la desterró lejos de la isla, enviándola a Libia, lugar en donde uno de sus hijos, de nombre Garamante, originaría al pueblo nómada denominado garamantes. Embarazada de otro niño, en esta oportunidad Mileto, lo abandona al pie de un árbol, aunque se salvará gracias a unas lobas por orden directa de Apolo. Unos pastores lo encontraron y le educaron posteriormente. Acacálide también es llamada Acacale, que en griego designa el tamarisco de Egipto.

Épafo<sup>9</sup> tuvo una hija, Libia (confiere la denominación de la región africana) la cual, uniéndose a Posidón, engendrará gemelos, Agenor y Belo. Agenor se estableció en Siria, reinando en las ciudades fenicias de Sidón y Tiro. Casado con Telefasa tuvo varios hijos: entre ellos una mujer llamada Europa. Belo, por su parte, asentado en Egipto en donde fue rey, se casó con Anquínoe, una hija del dios Nilo, con la cual tuvo un par de hijos, Egipto y Dánao. Resulta interesante recalcar que unos pocos héroes babilonios y asirios portaban este mismo nombre<sup>10</sup>. Incluso uno aparece en la genealogía de la reina Elisa-Dido de Cartago.

En el mito griego, Busiris<sup>11</sup> es la denominación de un rey de Egipto. Era hijo de Posidón y de Lisianasa, y se dice que había sido establecido en Egipto por un rey Osiris, cuando debe partir para un viaje alrededor de la tierra. Aunque su nombre no aparece en ninguna de las dinastías de faraones, quizá sea debido a una deformación, precisamente, de Osiris. Busiris era un monarca despiadado y un tirano. Se cuenta que quiso enviar una expedición con el objetivo de raptar las Hespérides, pero Heracles encontró a estos enviados en su camino cuando iba en pos de las manzanas de oro y les mató. También acaba con el mismo Busiris. Todo comenzó debido a una serie de malas cosechas sobre Egipto. Un adivino chiprense, de nombre Frasio, había aconsejado al rey que cada año sacrificase a Zeus un extranjero para


---

<sup>8</sup> Apol. *Bibl.* III, 1, 2; Paus., VIII, 53, 4; Apol. Rod., *Arg.*, IV, 1941 y ss.; Ant. Lib., *Tr.*, 30.

<sup>9</sup> Her., II, 153; III, 27-28 (en donde identifica a Épafo con la deidad egipcia Apis); Apol., *Bibl.*, II, 1, 3-4; Esq. *Supl.*, 41-43 y ss; 580-585; Hig., *Fab.*, 145, 149; Ovid., *Met.*, I, 748-750 y ss.

<sup>10</sup> HORNUNG, E., *Der ägyptische...Ob.cit.*, p. 119.

<sup>11</sup> Apol., *Bibl.*, II, 5, 11; Her., II, 45-46; Diod. Sic., I, 17, 45; IV, 18, 27 y ss., Hig., *Fab.*, 31, 56; Aul. Gel., II, 6; Macr., *Sat.*, VI, 7; Virg., *Geórg.*, III, 5, 157; Ovid., *Met.*, IX, 183-185.

  
que regresase la prosperidad. Así lo hizo Busiris, inmolando al propio adivino. Cuando Heracles pasó por Egipto, Busiris lo prendió y quiso ofrecerlo como una suerte de víctima propiciatoria. Pero Heracles le venció.

Los cabiros<sup>12</sup> eran deidades cuyo santuario principal estaba en Samotracia si bien, a decir de Heródoto, eran adoradas en muchos lugares, incluyendo Egipto, específicamente en Menfis. Hefesto suele aparecer como su padre, aunque en otras versiones se menciona al fenicio Sidik. Divinidades de los misterios, en la época romana eran consideradas más habitualmente como una tríada, correspondiente con Júpiter, Minerva y Mercurio.

Canopo<sup>13</sup>, también mencionado Canobo, es un héroe de la localidad griega de Amiclas que dará su nombre a una ciudad egipcia, así como a un brazo de la desembocadura del Nilo, en las proximidades de Alejandría<sup>14</sup>. Cochero de Menelao, fue a Egipto con Helena una vez confirmada la toma de Troya. No obstante, una tradición le hace el piloto de Osiris. Incluso en ciertas versiones, capitanearía la nave Argo, de ahí su elevación al rango de las constelaciones. Teónoe, una hija del rey egipcio Proteo se enamoró de él, aunque su amor no era correspondido. Murió mordido por una serpiente, y los mismísimos Menelao y Helena lo inhumaron, erigiéndole una tumba en la isla de Canopo.

Casiopea<sup>15</sup> era la madre de Andrómeda. Lo que resulta más llamativo son sus orígenes, pues divergen las tradiciones al respecto. A menudo es vinculada a la familia del sirio Agenor; al tiempo se considera la hija de Árabo, hijo de Hermes, confiriendo su nombre a Arabia. También es considerada la esposa de Cefeo, rey de Etiopía. Sea de una manera u otra, tales genealogías relacionan su leyenda con países meridionales: Arabia, Etiopía y también el sur de Egipto. Cetes, por su parte, se consideraba un mago rey de Egipto<sup>16</sup> que poseía la habilidad

---


<sup>12</sup> Her., III, 37-38; Estrab., X, 3, 19 y ss.; Elio Arist., II, 469; Fil. *Bibl.*, 1, 8; Varr., *L.L.*, V, 58 y ss.; Nonno, *Dionís.*, XIV, 22-23 y ss.

<sup>13</sup> Estrab., XVII, 801; Tác., *Ann.*, II, 60; Virg., *En.*, XI, 263-265; *Geórg.*, IV, 287; Hig., *Astr. Poét.*, II, 32; Eust., *Cat.*, 37.

<sup>14</sup> Puede revisarse AJA SÁNCHEZ, J.R., *Agua Mágica. El Nilo en la memoria y la religiosidad del mundo antiguo*, UNED-Edit. Universidad Cantabria, Santander, 2015, p. 8; 32-33 y ss.; y ALEGRE GARCÍA, S., *Dioses, mitos y rituales en el Antiguo Egipto. Una panorámica de las creencias religiosas en el Egipto faraónico*, edit. Dilema, Madrid, 2018, en general, pp. 80-92.

<sup>15</sup> Apol., *Bibl.*, II, 4, 3; III, 1, 6; Estrab., I, 4, 2 y ss.; Hig., *Fab.*, 64, 149; *Astr. Poét.*, II, 10; Ant. Lib., *Transf.* 40; Erat., *Cat.*, 16; Ovid., *Met.*, IV, 738.

<sup>16</sup> Diod. Síc., I, 62-63.

  
de transformarse en cualquier tipo de seres, plantas, árboles o animales, pero también en elementos, como el fuego o el agua.

Las cincuenta hijas del rey Dánao, Danaides<sup>17</sup>, acompañarían a su padre en su huida a Egipto por miedo a los cincuenta hijos de su hermano Egipto. El padre de Dánao le había asignado Libia como reino, pero advertido por un oráculo o por miedo a los cincuenta hijos de su hermano Egipto, escapó tras haber mandado construir, por consejo de Atenea, un barco de cincuenta bancos de remeros. Con sus hijas desembarcó en Argos. Ya en Argos, sus cincuenta sobrinos le anunciaron su propósito de contraer matrimonio con sus hijas. Dánao consintió. En consecuencia, celebró un banquete, entregando una daga a cada una de sus hijas y haciéndoles prometer que matarían a sus respectivos maridos durante la noche. Todas cumplieron su promesa, excepto Hipermeatra. Acabarían casándose con hombres autóctonos, con los cuales engendrarían a los dánaos, sustitutos de los pelagos.

El hermano de Dánao, Egipto<sup>18</sup>, es el héroe epónimo del país. Hijo de Belo y de Anquinoe, descende, por parte paterna, directamente del dios Posidón, mientras que por su madre del río Nilo. Su padre, que gobernaba las regiones africanas, estableció a Dánao en Libia, otorgando Arabia a Egipto, pero este último conquistó la región de los Melámpodes, a la que concedió su nombre, Egipto<sup>19</sup>.

Io<sup>20</sup> anduvo errante en forma de vaca loca por toda la Tierra, perseguida por la indomable cólera de Hera. Encontró un refugio a orillas del Nilo, en donde ya con su forma humana, dio a luz a un hijo, de nombre Épafo. Hera encargó a los Curetes que lo raptasen y ocultasen. Zeus se enteró que lo criaba la esposa de un rey en Siria. Lo recuperó y lo volvió a llevar a


---

<sup>17</sup> Para Danaides, Apol., *Bibl.*, II, 1, 5 y ss.; Paus., II, 19, 6; 20, 7; 21, 1 y 2; 25, 4-5; Escol. Eur., *Héc.* 886; *Orest.*, 872; Escol. II., IV, 171; Hig., *Fab.*, 168, 169 y 170; Pínd., *Pit.*, IX, 111 y ss.; *Nem.*, I, 10; Ovid., *Her.*, XIV, 4; Hor., *Odas*, III, 11, 30-31 y ss. En relación a Dánao, Apol., *Bibl.* II, 1, 4 s.; Paus., II, 16, 1; 19, 3-4; 20, 7; 38, 4; Diod. Sic., V, 58; Hig., *Fab.*, 168, 169 y 170.

<sup>18</sup> Apol., *Bibl.*, II, 1, 4; Paus., VII, 21, 6; Hig., *Fab.*, 170.

<sup>19</sup> Sobre el célebre mito, véase GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, edit. Paidós, Barcelona, 2010; p.246; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. & ROMERO MARISCAL, L. (Edits.), *Claves para la lectura del mito griego*, edit. Dykinson, Madrid, 2021, sobre todo, pp. 98-103 y ss.; y CARPENTER, T.H. (2001). *Arte y mito en la antigua Grecia*, edic. Destino, Barcelona, p. 65.

<sup>20</sup> Apol., *Bibl.*, II, 1, 3 y ss.; *Her.*, I, 1; II, 41; Paus., II, 16, 1; III, 18, 13; Diod. Sic., I, 13, 5; I, 25; III, 74; V, 60; Luc., *Diál. Dio.*, III; Ovid., *Met.*, I, 583 y ss.; Hig., *Fab.*, 145, 149 y 155; *Astr. Poét.*, II, 21; Esq., *Supl.*, 41-42 y ss.; 291-293 y ss.; 556; *Prom.*, 589 y ss.; 640; Escol a Apol. Rod., *Arg.*, II, 168; Plin., *Nat. His.*, XVI, 239; Part., *Narr.*, 1; Marc., *Epigr.*, XI, 47, 4.

  
Egipto, en donde fue esmeradamente educado. Ya adulto, reinó en el país, sucediendo a su padre adoptivo, Telégonos. Épafos se casó con Menfis, la hija del dios-río Nilo, y con ella tuvo a Libia, que da nombre al país vecino de Egipto.

El famoso Fénix<sup>21</sup> es un ave fabulosa originaria de Etiopía, pero cuya leyenda está relacionada en Egipto con el culto al sol. La mayoría de los autores de la antigüedad señalan que la patria del fénix era Etiopía. Vivía allí durante un muy largo período de tiempo. Su leyenda concierne, en esencia, a la muerte y el renacer del ave. Como no es igual a cualquier otro pájaro, no puede reproducirse, de forma que cuando siente aproximarse el fin de su existencia, acumula plantas aromáticas (cardamomo, incienso), y fabrica una suerte de nido. Al nacer el nuevo fénix recoge el cadáver de su padre, lo guarda en un tronco de mirra hueco, transportándolo finalmente hasta Heliópolis. Allí lo deposita en el altar del sol, en donde los sacerdotes del dios serán responsables de incinerarlo. Tras determinadas ceremonias, el Fénix joven reemprende el vuelo de nuevo hacia Etiopía.

El nombre Garmatone<sup>22</sup> corresponde en la mitología griega al de la esposa del soberano de Egipto, Nilo. Es madre de un niño, conocido como Crisócoos, pero el infante fallece. Isis, en compensación por acogerla con hospitalidad en su casa, le devuelve la vida al hijo de Garmatone.

La célebre Helena de Troya<sup>23</sup> estuvo en Egipto dos veces. En la primera, reside allí con París durante un tiempo, cuando se dirigían a Troya. Posteriormente, llega a Egipto debido a un naufragio cuando se dirigía a Esparta con su esposo Menelao. Pólipo es el nombre del rey de Tebas de Egipto que les acoge en esta oportunidad. El piloto del barco naufragado es el arribo

---

<sup>21</sup> Her., II, 73; Tác., *Ann.*, VI, 28; Ovid., *Met.*, XV, 392 y ss.; Pomp. Mela, III, 8, 10; Eliano, *Nat. An.*, VI, 58; Filóstr., *Vid. Apol.*, III, 49-50; Plin., *Nat. His.*, X, 2.

<sup>22</sup> Pseu. Plut., *De fluv.*, XVI, 1.

<sup>23</sup> *Il.*, III, 121, 165, 237; XXIV, 761; *Od.*, III, 205; IV, 14-15; 227; 275 y ss.; 569; XI, 298; Her., II, 112-120; Dict., Cret., *Bell. Troian.*, *passim*; Apol., *Bibl.*, III, 10, 6 y ss.; 11, 1; *Epi.*, V, 9; 13; 19; 21; 851; Eur., *Hel.*, *passim*; *Or.*, 57 y ss.; *Ifig. en Ául.*, 57-58 y ss., 75; 581; *Electra*, 1280 y ss.; *Troy.*, 959-962 y ss.; *Héc.*, 239 y ss.; Aristóf., *Lisistr.*, 155; escol. a *Avisp.*, 714; Paus., I, 33, 7 y ss.; II, 22, 6; III, 19, 10 s.; 20, 9; 24, 10; V, 18, 3; Aten., V, 190; VIII, 334c; Hig., *Fab.*, 77, 78, 79, 81, 118 y 249; *Astr. Poét.*, II, 8; Erat., *Cat.*, 25; Virg., *En.*, II, 567 y ss.; VI, 510-515; Serv. a Virg., *En.*, I, 526, 651; II, 601; VI, 121; VIII, 130; X, 91; XI, 262; Ovid., *Her.*, XVI; Escol. a Pínd., *Nem.*, X, 150; *Olim.*, X, 79-80; Eliano, *Nat. An.*, IX, 21; XV, 1, 3; Plut., *Tes.*, 31; Filóstr., *Vid. Apol.*, IV, 16; Diod. Sic., IV, 63; Part., *Erot.*, 16; Ant. Lib., *Transf.*, 27; Conón, *Narr.*, 8, 18, 34; Plat., *Fedro*, 243a y ss.; *Rep.*, IX, 586c.

decorado con una línea de ondas rojas.  
mencionado Canobo (o Canopo), quien falleció a consecuencia de la mordedura de una serpiente. Helena mata al reptil y conserva su veneno. Canopo pasaría a ser el héroe epónimo de canopo, en la desembocadura del Nilo. También se decía que el rey de una vecina ciudad, de nombre Tonis, les había acogido hospitalariamente, pero es seducido por la belleza de Helena y Menelao, en consecuencia de un presunto intento de violación, le da muerte. Otra explicación de la estancia en Egipto refiere que Helena habría huido de Troya antes de la caída de la ciudad, suspirando por su esposo Menelao. En un barco cuyo capitán se llamaba Faro se dirige hacia Lacedemonia, pero una tempestad frustra el intento, arrojando a la embarcación hacia las costas de Egipto, donde una serpiente mordió a Faro<sup>24</sup>. Helena lo enterró, dando nombre a la isla de Faros, sita en la desembocadura del Nilo. Ulteriormente, el propio Menelao habría encontrado a su esposa en Egipto, una vez finalizada la contienda.

Memnón<sup>25</sup>, hijo de Eos (la Aurora) era hermano de Príamo, rey troyano. Tras su combate con Aquiles, en el que resulta muerto, Aurora obtiene de Zeus la promesa de inmortalidad para su hijo. Retira su cadáver y lo traslada a Etiopía. Las diversas tradiciones discrepan al respecto del lugar de origen de Memnón. Se dice que es la región de Bactriana, Susa, también Siria y, en ocasiones, el interior de Asia. Sin embargo, a veces la patria de Memnón es Egipto, específicamente Tebas. Esta identificación se encuentra detrás de la denominación Colosos de Memnón a las ciclópeas esculturas sedentes erigidas por Amenhotep III<sup>26</sup>. Se imaginó que en el momento en que los primeros rayos de la Aurora herían la estatua, de ella salía una música que saludaba la luz de su madre.

La amazona Mirina<sup>27</sup>, conquista con su ejército el territorio de los Atlantes y lucha denodadamente contra las Gorgonas. Posteriormente, conquista la mayoría de Libia y pasa a

---

<sup>24</sup> Cf. GRIMAL, P., *Diccionario de mitología...Ob.cit.*, p. 340. Véase, asimismo, GUZMÁN GUERRA, A. & GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., & GUZMÁN GÁRATE, I. (Edits.), *Grecia. Mito y memoria.*, Alianza edit., Madrid, 2005, en especial, pp. 76-98.

<sup>25</sup> *Od.*, IV, 187 y ss.; XI, 522; Hes., *Teog.*, 984 y ss.; Apol., *Bibl.*, III, 13, 3; *Epi.*, V, 652 y ss.; Estrab., XV, 728; Pínd., *Olim.*, II, 83; *Pít.*, VI, 28-30 y ss.; *Ístm.*, V, 41; VIII, 58 y ss.; *Nem.*, III, 62-64 y ss.; VI, 48 s.; Quin. Esm., *Posthom.* II, 100 y ss., Dict. Cret., IV, 6; Paus., III, 18, 12; V, 19, 1; 70; Ovid., *Met.*, XIII, 576 y ss.; Serv. a Virg., *En.*, I, 489; 751; Plut., *De Aud. Poet.*, XVIII (en donde menciona la tragedia perdida de Esquilo titulada *Memnón*); Tác., *Ann.*, II, 61; Plin., *Nat. His.*, X, 74; XXXVI, 58; Dión Cris., XI, 117.

<sup>26</sup> Véase HART, G., *Mitos egipcios*, edit. Akal, Madrid, 1994, p. 35; y MARCHIORI BAKOS, M. & DE OLIVEIRA SILVA, M.A. (Edits.), *Deuses, Mitos e Ritos do Egito Antigo. Novas Perspectivas*, Novas Edições Acadêmicas, Saarbrücken, 2017, en particular, pp. 11-15 y ss.

<sup>27</sup> *Il.*, II, 814; Estrab., XIII, 3, 6; Diod. Sic., III, 54-56 y ss.

~~~~~  
Egipto, en la época en la que reinaba allí Horo, hijo de Isis. Con el soberano firmó un tratado de amistad, iniciando una expedición contra los árabes. Devasta Siria y los cilicios se le someten. Más tarde llega a Frigia, hasta que encuentra la muerte a manos del rey tracio Mopso. En este particular caso es probable que estemos en presencia de una construcción histórica en función de la interpretación de elementos míticos combinados de un modo coherente.

La tradición evemerista, por tanto racionalista, que siguen autores como Diodoro de Sicilia, afirma que un rey, de nombre Nileo<sup>28</sup>, era un soberano que gobernaba sobre Egipto. Acabaría confiriendo su nombre al río Nilo<sup>29</sup>, que previamente se denominaba Egipto. Esta transferencia de denominaciones se debió al reconocimiento de parte de la población egipcia por haber emprendido grandes obras de riego con la finalidad de aumentar la fertilidad de las tierras de cultivo. En consonancia con lo señalado, hay que recalcar que en las tradiciones helénicas, Nilo es la deidad del río de igual nombre y que, como pasa con todas las corrientes fluviales en la mitología helénica, era un hijo de Océano. En la antigua Grecia se imaginaban a Nilo como un monarca que había fertilizado el país canalizando el río y construyendo diques de contención. No obstante, se consolidó una leyenda que tendía a relacionarle con el ciclo de Io a través de su hijo Épafo. Anteriormente se comentó que se habría casado con Menfis, hija de Nilo, y de esa unión habría nacido Libia, madre de la estirpe de Belo y Agenor.

Un fabuloso pueblo según los antiguos geógrafos eran los pigmeos<sup>30</sup>, enanos que ya menciona la *Ilíada*, que habitarían en la región meridional de Egipto o, quizá, en la región de India<sup>31</sup>. Su rasgo principal es que luchaban contra las cigüeñas o las grullas. Lo cierto es que los pigmeos han inspirado el arte egiptizante, pues aparecen representados en pinturas en el medio de una fauna nilótica, luchando precisamente contra aves y otros animales, atacando


---

<sup>28</sup> Escol. a Teocr., VII, 114; Diod. Sic., I, 19; 63.

<sup>29</sup> Apol. *Bibl.*, II, 1, 4; Hes., *Teog.*, 338; Escol. a Apol. Rod., *Arg.*, IV, 276.

<sup>30</sup> *Il.*, III, 3-5 y ss.; Her., II, 32; Virg., *En.*, X, 264-266 y ss.; Plin., *Nat. His.*, VII, 26 y ss.; Ant. Lib., *Transf.*, 16; Ovid., *Met.*, VI, 90-94 y ss.; Aten., IX, 393.

<sup>31</sup> Sobre los descubrimientos y encuentros culturales, puede revisarse también, LANE FOX, R., *Héroes viajeros. Los griegos y sus mitos*, edit. Crítica, Madrid, 1999; y TORO, E., *Héroes, viajeros, dioses y reyes*, edit. Calligrama, Madrid, 2022.

  
incluso a los fieros cocodrilos. También se muestran realizando actividades humanas, que parodiaban por su fealdad o su torpeza. En ellas son caracterizados por mostrar unos desmesurados órganos sexuales.

Proteo<sup>32</sup>, en la *Odisea*, una divinidad marina, se encargaba de apacentar los rebaños de focas y demás animales marinos pertenecientes a Posidón. Se decía que moraba en la isla de Faros, cerca del delta del Nilo. Podía metamorfosearse en cualquier forma que quisiese, poseyendo dotes proféticas. Sin embargo, a partir de Heródoto, Proteo aparece ya como un rey de Egipto, contemporáneo de Menelao. Se trata del soberano que reinaba en Menfis (en la *Helena* de Eurípides es rey de Faros) cuando Helena y Paris fueron arrojados por una tempestad a las costas egipcias. Finalmente, una leyenda que cita el mitógrafo Conón afirma que el egipcio Proteo abandonaría Egipto a causa de la tiranía implantada por Busiris.

Rodopis<sup>33</sup> era el nombre de una joven egipcia, famosa por su belleza. En una cierta ocasión, mientras se estaba bañando, un águila se llevó por los aires una de sus sandalias, dejándola caer a los pies del rey Psamético, a la sazón el soberano que reinaba por entonces en Menfis. Un maravillado Psamético ordenó buscar por todo Egipto a la mujer a quien pertenecía la sandalia. Cuando la halló, se casó con ella. Algunas tradiciones mencionan que el verdadero nombre de Rodopis era Dórique y que, por lo tanto, era una griega llegada desde Tracia hasta Egipto junto con Caraxo, hermano de la afamada poetisa Safo.

Además de un adivino originario de Argos, descendiente de Melampo, hubo otro Teoclímeneo<sup>34</sup>, hijo de Proteo, rey de Egipto. A la muerte de su padre, le sucede en el trono como rey del Bajo Egipto. Tiene fama de hombre cruel y de ser enemigo de los griegos, así como de sacrificar sin remordimientos a todos aquellos que caen en sus manos. Trató de seducir a Helena cuando la heroína espartana estuvo en Egipto. De hecho su propia hermana ayudará a Helena a huir de Egipto, pero con tal acción incurrirá en la ira de su hermano.

---

<sup>32</sup> *Od.*, IV, 349-350 y ss.; *Apol.*, *Bibl.*, II, 5, 9; *Her.*, II, 110 y ss.; *Eur.*, *Hel.*, 6-8 y ss.; *Diod. Sic.*, I, 62; *Conón, Narr.*, 8, 32; *Serv. a Virg., En.*, I, 651; *Virg., Geórg.*, IV, 387-390 y ss.; *Ovid., Met.*, XI, 224 y ss.

<sup>33</sup> *Estrab.*, XVII, 808; *Eliano, Hist. Var.*, XIII, 33. En ocasiones se le considera una meretriz (*vid supra*).

<sup>34</sup> *Od.*, XV, 223 y ss.; 508-512; XVII, 72 y ss.; XX, 350-354 y ss.; *Eur., Hel.*, *passim*.

Únicamente se salvará de la maldad de Teoclímeno gracias a la intervención de los Dióscuros.

Resulta particularmente interesante reseñar que los dioses griegos huyeron hacia Egipto cuando constataron que Tifón, ser monstruoso hijo de Gea y del Tártaro, atacaba el cielo. Se ocultaron en el país del Nilo, en específico en las arenas del desierto, adoptando diversas formas animales, al modo de las deidades egipcias. De este modo, Hermes se convirtió en ibis, Apolo en un milano, Hefesto en buey, Dionisos en macho cabrío y Ares, en pez. Únicamente Zeus y Atenea resistieron sus embestidas<sup>35</sup>. La dura pelea se llevó a cabo en el monte Casio, en los confines de Egipto y de la Arabia Pétreá.

---

<sup>35</sup> Debe destacarse aquí, antes de concluir este artículo, que no hay pruebas convincentes de la antigua teoría de M. Bernal, en BERNAL, M., *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de las civilizaciones clásicas*, edit. Crítica, Barcelona, 1993, acerca de una presumible colonización egipcia del espacio griego, con lo que, presumiblemente, se explicaría esta redundante presencia de personalidades, recuerdos y mitos egipcios en Grecia y viceversa. Aquí la huida referida sería, siguiendo este más que discutible presupuesto, hacia la metrópoli egipcia.



## **Conclusión**

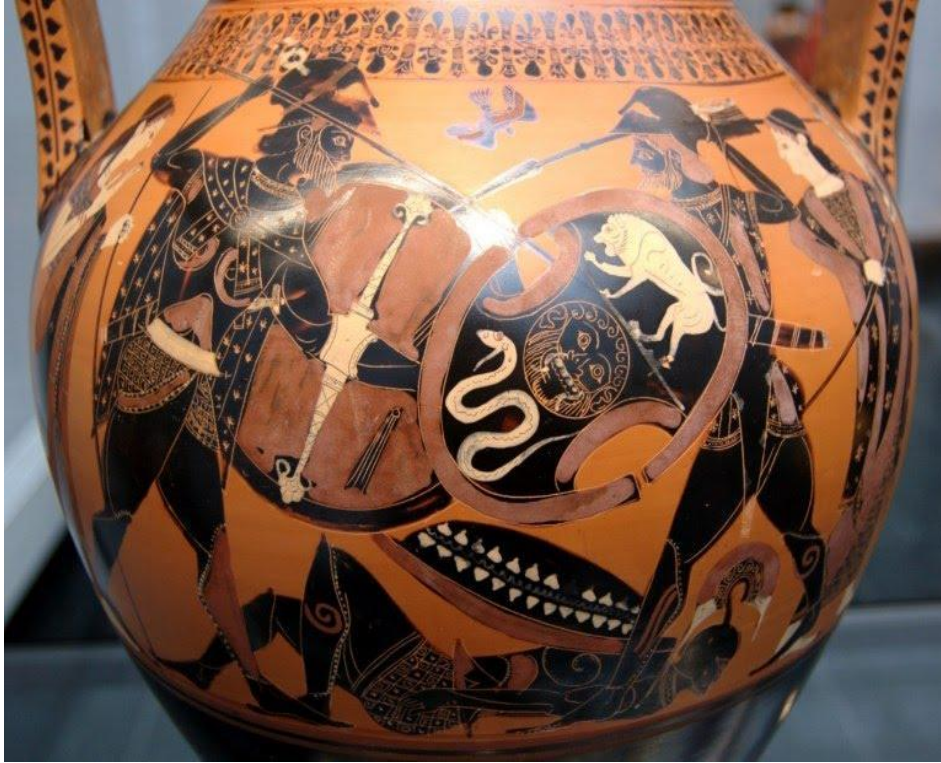
Como se puede apreciar, la presencia de Egipto no es menor ni insignificante en el conglomerado mítico griego. Rezuma un poderoso atractivo, casi mítico en sí mismo, derivado de su cultura, sus deidades, su arte, sus faraones y hasta de su famosa y legendaria columna vertebral, aglutinadora de población, el río Nilo.

La idealizada y, en buena medida, mitificada visión de Egipto por parte helena, considerado la primigenia cuna de la civilización, resulta una poderosa atracción para heroínas, héroes y guerreros en sus desplazamientos y un prestigioso y culto referente siempre al alcance de la mano. En ocasiones, la configuración de héroes con nombres semejantes a los egipcios o el paso por esas tierras supone una expansión del alcance griego, tal vez recuerdo de contactos e intercambios comerciales e ideológicos entre Creta, los reinos micénicos o los asentamientos de la Grecia arcaica y el país del Nilo. Incluso pudo suponer la adquisición de nuevos conocimientos geográficos.

Los mitos griegos recogen una suerte de simbiosis, correspondencias y asociaciones con personalidades (reyes, dioses) o espacios egipcios, amén de desplazamientos por sus territorios, así como los del Mediterráneo oriental, Arabia, Etiopía o Libia, e incluso India, enfatizando con ello la curiosidad griega, las inquietudes intelectuales, etnográficas o geográficas que se esconden, entre otros factores causales, detrás del proceso colonizador heleno. Las huidas hacia Egipto, o la llegada desde esos territorios, así como la habitual presencia de deidades como Dioniso, Apolo o Posidón, certifican ideales viajeros y de conocimiento, así como un intento de ubicar, incluso comparativamente hablando, la cultura griega en espacios ignotos o semi desconocidos, de costumbres peculiares e incontables maravillas.

La fantásticas tierras egipcias, deslumbrantes, misteriosas, su ritualidad religiosa y la sabiduría originaria que de allí destila modelan, en fin, numerosos relatos míticos griegos, que buscan una impronta de prestigio imborrable.

**Ilustraciones**



**Aquiles y Memnón luchando entre Tetis y Eos. Ánfora ática de figuras negras. Hacia 510 a.e.c. Vulci.**





**Los célebres Colosos de Memnón. Estatuas gemelas sedentes de Amenhotep III.**



**Heracles matando a Busiris y a sus seguidores. Hidria ática de figuras rojas, 480 a.e.c.  
Staatliche Antikensammlungen, Berlín.**



**Vasos canopos con las tapas representando a los cuatro hijos del dios Horus.**



**El dios Hapy, deidad del Nilo y las cosechas. Bajorrelieve en el templo de Luxor.**



**Jarra ática con Melampo y tres Prétides. Museo Nazionale di Archeologia, Nápoles.**

### **Referencias Bibliográficas**

Aja Sánchez, J.R., *Aguas Mágicas. El Nilo en la memoria y la religiosidad del mundo antiguo*, UNED-Edit. Universidad Cantabria, Santander, 2015.

ALEGRE GARCÍA, S., *Dioses, mitos y rituales en el Antiguo Egipto. Una panorámica de las creencias religiosas en el Egipto faraónico*, edit. Dilema, Madrid, 2018.

BAINES, J., “Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record”, *Journal of Near Eastern Studies*, nº 50, 1991, pp. 81-105.

BERMEJO BARRERA, J.C., *El mundo del Egeo en el II Milenio*, edit. Akal, Madrid, 1990.

BERNAL, M., *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de las civilizaciones clásicas*, edit. Crítica, Barcelona, 1993.



CAMPAGNO, M. & GALLEGO J. & GARCÍA MAC GAW C.G., *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, edit. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2009.

CARPENTER, T.H., *Arte y mito en la antigua Grecia*, edic. Destino, Barcelona, 2001.

CLARK, R., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Harper Touchbooks edit., Nueva York, 1966.

DEGER-JALKOTZY, S. & LEMOS, I. S. (Edits.), *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.

DESROCHES NOBLECOURT, Chr., *Cuando la naturaleza hablaba a los egipcios. Mitos y símbolos en tiempos de los faraones*, edit. Confluencias, Almería, 2017.

GARCÍA MORENO, L. & GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (Edit.), *Relatos de viajes en la literatura griega antigua*, Alianza edit., Madrid, 1996.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la Antigua Grecia*, edit. Akal, Madrid, 2000.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *Memorias perdidas. Grecia y el mundo oriental*, edit. Akal, Madrid, 2013.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *Geografía de lo exótico: los griegos y las otras culturas*, edit. Síntesis, Salamanca, 2019.

GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, edit. Paidós, Barcelona, 2010.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. & ROMERO MARISCAL, L. (Edits.), *Claves para la*



*lectura del mito griego*, edit. Dykinson, Madrid, 2021.

GUZMÁN GUERRA, A. & GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., & GUZMÁN GÁRATE, I.

(Edits.), *Grecia. Mito y memoria*, Alianza edit., Madrid, 2005.

HART, G., *Mitos egipcios*, edit. Akal, Madrid, 1994.

HORNUNG, E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des*

*Unvollkommenen*, OBO 46, Universitätsverlag, Freiburg, 1982.

LANE FOX, R., *Héroes viajeros. Los griegos y sus mitos*, edit. Crítica, Madrid, 1999.

LÓPEZ SACO, J., “Iconografía africana en la pintura vascular de la antigua Grecia:

¿indicios de un prejuicio étnico-cultural?”, en *Revista Hélade*, vol. 2, n° 1, 2016, pp. 62-70.

MARCHIORI BAKOS, M. & DE OLIVEIRA SILVA, M.A. (Edits.), *Deuses, Mitos e Ritos*

*do Egito Antigo. Novas Perspectivas*, Novas Edições Acadêmicas, Saarbrücken, 2017.

NAYDLER J., *El Templo del Cosmos. La expresión de lo sagrado en el Egipto antiguo*,

edit. Siruela, Madrid, 2003.

PINCH, G., *Egyptian Myth. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford,

2004.

TORO, E., *Héroes, viajeros, dioses y reyes*, edit. Calligrama, Madrid, 2022.

VIVIAN DAVIES, W. & SCHOFIELD, L. (Edits.) *Egypt, The Aegean and the Levant*,

*Interconnections in the Second Millennium B.C.*, British Museum Press, Londres, 1995.



VV.AA., *Las Civilizaciones Egeas*, edit. Labor, Barcelona, 1992.



## **Lengua, identidad y engaño: la metamorfosis de la identidad de los personajes como motor argumental de las comedias de Plauto**

**(Language, Identity and Deceit: the Metamorphosys of the Identity of the Characters as the Plot Engine of Plautus' Comedies)**

Angel Pacheco-D'Andrea  
Universidad de Los Andes (ULA)

Enviado: 30/10/2023

Evaluado: 18/11/2023

Aceptado: 19/11/2023

DOI: <https://doi.org/10.53766/PRAES/2024.20.e.05>

### **Resumen**

La presente investigación ofrece un análisis de seis comedias plautinas: *Anfitrión*, *Los Menecmos*, *El militar fanfarrón*, *Los cautivos*, *La comedia de los asnos* y *Cásina*. La intención de dicho análisis es contestar por qué hay un recurrente uso de cambios de identidad en los personajes en las obras de este autor; si es éste un recurso utilizado para complicar la trama de las misma, y en caso de serlo, qué importancia tiene en el desarrollo argumental y la resolución de los conflictos de las comedias. Con el uso de diferentes herramientas, como el análisis de los textos en su idioma original, la traducción y comparación con una versión de estos escritos en nuestro idioma, y el arqueo biblio-hemerográfico, se contestarán ciertas preguntas que serán planteadas a continuación, para sacar conclusiones sobre el estilo de este particular comediógrafo.

**Palabras clave:** Plauto, comedia, cambios de identidad, trama, latín.

### **Abstract**

The present research offers an analysis of six plautine comedies: *Amphitryon*, *The Two Menaechmuses*, *The Swaggering Soldier*, *The Captives*, *The Comedy of Asses* and *Casina*. The intention of this analysis is to answer why there is a recurring use of identity changes in characters in the plays of this author; if this is a resource used to complicate the plot, and if so, what importance does it have in the plot development and resolution of conflicts in the comedies. With the use of different methods, such as the analysis of the texts in the original language, the translation and comparison with a version of these writings in spanish, and the biblio-hemerographic archaeology, certain questions will be answered that will be posed below, to draw conclusions about the style of this particular comedian

**Keywords:** *Plautus, comedy, identity changes, plot, latin.*



## INTRODUCCIÓN

Plauto es probablemente el comediógrafo latino más relevante y trascendente del que se tenga conocimiento en la actualidad. Buena parte de su obra ha llegado hasta nosotros, por lo que ha podido ser estudiada a profundidad, lo que ha favorecido la comprensión del teatro, la dramaturgia, la sociedad y la lengua latina y su relación con la sociedad griega, además de servir como referente para comediógrafos de siglos posteriores.

Las veinte comedias plautinas que se conservan en su totalidad dan cuenta del tipo de comedia por la que este autor se inclinaba: la *fabula palliata*, “comedia latina con temas y personajes inspirados en la comedia griega”<sup>1</sup>. Plauto se servía de originales griegos y utilizaba sus temas y personajes para desarrollar comedias latinas con argumentos, situaciones, humor y habla con los que pudiesen identificarse sus coterráneos.

Plauto conocía los recursos que le funcionaban para generar risa e intriga en su público, es por ello que se hacían frecuentes en sus comedias. Entre los recursos que podríamos señalar como recurrentes hay una constante que es de suma relevancia para la presente investigación: el motor argumental de sus obras suele ser el engaño. Plauto se sirve de enredos verbales en torno a la modificación de la identidad de los personajes para desarrollar los argumentos de sus comedias y propiciar la consecución de los objetivos de los personajes principales.

La identidad es un *leitmotiv* en las obras de Plauto. La mayoría de sus comedias están basadas en los conflictos generados por cambios de identidades. Para Jorge Larrain,

la identidad supone la existencia del grupo humano. Responde no tanto a la pregunta ¿quién soy yo? O “¿qué quisiera ser yo?” como a la pregunta: “¿quién soy yo a los ojos de los otros?” o “¿qué me gustaría ser considerando el juicio que los otros significativos tienen de mí?”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Maricela Cerdas, “Algunos rasgos del habla femenina en la Cistellaria de Plauto”, en *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, vol. 46, núm. Especial (2020), p. 84. Consultado en <<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/41707>>.

<sup>2</sup>Jorge Larrain, “El concepto de identidad”, *Famecos* vol. 1, núm. 21 (2003), p. 34. Consultado en <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/download/3211/2476>>.

Justamente con esta concepción de la identidad juega Plauto en su obra: pareciera que en sus comedias los personajes se preguntaran: ¿quién debo ser ante los ojos del otro para lograr mi objetivo?, y, a partir de la respuesta, jugarán con su identidad o algún aspecto de ella. Es por ser la identidad un elemento tan característico en la obra de Plauto que es digno de investigación el uso del lenguaje por parte de este autor para propiciar los enredos en sus obras.

Con el desarrollo de la presente investigación pretendemos dar respuesta a las siguientes interrogantes: ¿Cómo utiliza Plauto el lenguaje para lograr los cambios de identidad en sus personajes? ¿Hay una constante en la forma en que Plauto introduce los cambios de identidad? ¿De qué forma afectan al argumento y a la trama de sus comedias estos enredos verbales producidos en torno a los cambios de identidad?

Para el corpus de la presente investigación tomamos una muestra conformada por seis de las veinte comedias de Plauto conservadas: *Anfitrión (Amphitruo)*, *Los Menecmos (Menaechmi)*, *El militar fanfarrón (Miles gloriosus)*, *Los cautivos (Captivi)*, *La comedia de los asnos (Asinaria)* y *Cásina (Casina)*. Esta selección se basa en un criterio de pertinencia: en las seis comedias seleccionadas, a nuestro juicio, el cambio de identidad de los personajes forma parte del eje central de los argumentos de manera más patente que en otras, a la par que juega un papel fundamental en el desarrollo de la trama. Además, los enredos que se generan en torno a estos cambios de identidad conllevan a enredos mayores que complejizan más la trama de las comedias.

Para el análisis de los textos en su lengua original utilizamos la edición de Friedrich Leo de 1895-1896 en los volúmenes 1<sup>3</sup> y 2<sup>4</sup>. Para cotejar nuestras propias traducciones, utilizamos las de Mercedes González-Haba presentes en los tomos I<sup>5</sup> y II<sup>6</sup> de *Plauto: Comedias*, publicados por Gredos. En el proceso metodológico, iniciamos con el establecimiento de los elementos a identificar en cada comedia; posteriormente, traducimos y analizamos los

---

<sup>3</sup>Plauto, *Plauti Comoediae*, (ed. Friedrich Leo), vol. I., Berlin, Weidmann, 1895.

<sup>4</sup>Plauto, *Plauti Comoediae*, (ed. Friedrich Leo), vol. II., Berlin, Weidmann, 1896.

<sup>5</sup>Plauto, *Comedias*, (intr. Agustín García Calvo, introd. y trad. Mercedes González-Haba), tomo I, Madrid, Gredos, 2000.

<sup>6</sup>Plauto, *Comedias*, (intr. y trad. Mercedes González-Haba), tomo II, Madrid, Gredos, 2000.

fragmentos de las comedias seleccionadas e identificamos, clasificamos y archivamos los datos obtenidos. Luego, realizamos una comparación entre los elementos de análisis extraídos de los textos para finalmente establecer un diálogo entre las obras y desarrollar conclusiones que respondan a las interrogantes planteadas.

**Metamorfosis y engaño:** los cambios de identidad en las comedias plautinas.

En las comedias de Plauto, un personaje puede ser alguien y, al momento, convertirse en otro: en *Anfitrión* ocurren dos usurpaciones de identidad, en *El militar fanfarrón* son inventadas cuatro identidades, en *Los Menecmos* se confunde la identidad de dos gemelos, en *Los cautivos* intercambian identidades esclavo y amo, en *La comedia de los asnos*, el esclavo usurpa la identidad del mayordomo, y en *Cásina*, un esclavo se traviste para asumir la identidad de otra esclava. Aunque en las seis obras analizadas encontramos distintos cambios de identidad, encontramos coincidencias respecto a los elementos que acompañan las metamorfosis de los personajes:

En cuatro de las seis comedias se asume o usurpa la identidad de otro personaje: En *Anfitrión*, Mercurio y Júpiter usurpan la identidad de Sosia y Anfitrión; En *Cásina*, bajo previo acuerdo, Calino asume la identidad de Cásina; En *Los cautivos*, Filócrates y Tíndaro asumen la identidad el uno del otro y, en *La comedia de los asnos*, Leónidas usurpa la identidad de Sáurea. En dos de las comedias se usurpa la identidad sin consentimiento y, en las otras dos, se asume bajo acuerdo previo.

Asimismo, en cuatro de las seis comedias, el cambio de identidad está acompañado por un cambio de rol social: en *Anfitrión*, Mercurio y Júpiter pasan de ser dioses a ser un esclavo y un hombre libre; en *El militar fanfarrón*, Acroteleutio pasa de ser una meretriz a una matrona casada; en *Los cautivos*, Tíndaro pasa de ser esclavo a amo y Filócrates de amo a esclavo; en *La comedia de los asnos*, Leónidas pasa de ser un esclavo al mayordomo de la matrona de la casa. Solo en *Los Menecmos* y en *Cásina*, los personajes que cambian de identidad se mantienen en su mismo rol social.

Una característica que comparten las seis comedias es que el cambio de identidad viene acompañado por un cambio de nombre: en *Anfitrión*, Mercurio y Júpiter cambian sus nombres al de los personajes que usurpan: Sosia y Anfitrión; en *El militar fanfarrón*, Filocomasio, para asumir el rol de su falsa hermana gemela, le asigna un nombre: Justa; en *Los cautivos*, Tíndaro y Filócrates intercambian sus nombres; en *La comedia de los asnos*, Leónidas se apropia del nombre de Sáurea; en *Cásina*, Calino, al cambiar de identidad, solo responde al nombre de Cásina; en *Los Menecmos*, la confusión gira en torno a que los dos personajes, además de aspecto físico, comparten nombre.

En *El militar fanfarrón*, todas las identidades con las que se engaña son inventadas: Filocomasio inventa la identidad de una hermana gemela, Pleusicles, la identidad de un patrón de navío y Acroteleutio y Milfidipa inventan la identidad de una cortesana y su esclava. Por último, en las obras analizadas, en *Cásina* ocurre el único cambio de identidad acompañado por un cambio de género; el de Calino en Cásina.

Aunque en cinco de las seis comedias vemos cambios de identidad premeditados, pudimos concluir que el solo cambio no es suficiente para concretar el engaño, son necesarias otras estrategias que lo respalden. Gracias a nuestro análisis comparativo, encontramos las siguientes estrategias utilizadas recurrentemente por los personajes de las comedias plautinas para respaldar y mantener los engaños de identidad:

**La elaboración de un plan concienzudo:** En las cinco comedias analizadas en las que los cambios de identidad son deliberados, hay un plan bien establecido con estrategias que apoyan el engaño. En *Anfitrión*, Mercurio lo presenta en el prólogo; en *El militar fanfarrón* se menciona en el prólogo y luego Palestrión se lo explica al público; en *Los cautivos*, el plan es explicado en el prólogo y luego por Filócrates en escenas siguientes; en *Cásina*, se cuenta el plan ya avanzada la obra, solo un poco antes de que ocurra y, en *La comedia de los asnos*, Líbano desmenuza el plan contándoselo a Leónidas.

✂️  
**Cambio de vestimenta:** en *Los cautivos*, *El militar fanfarrón*, *Anfitrión* y *Cásina*, los personajes que cambian de identidad refuerzan el engaño usando una vestimenta acorde a la identidad que asumen: en el prólogo de *Los cautivos* se revela que Tíndaro y Filócrates cambian sus vestimentas entre ellos; en *El militar fanfarrón*, Acroteleutio se presenta ante el Militar "ataviada como una matrona, con moños, trenzas y diadema"<sup>7</sup> para así despertar su interés y Pleusicles, el enamorado de Filocomasio, se disfraza de capitán de navío para favorecer su cambio de identidad; en *Anfitrión*, Mercurio cambia su indumentaria para parecerse a Sosia y en *Cásina*, Pardalisca, la esclava, nos revela que la matrona y su vecina vistieron a Calino como mujer para concretar su engaño.

**Asumir la personalidad de la persona que se imita:** en *Anfitrión* y en *Los cautivos*, los personajes que cambian de identidad se comportan tal como lo haría el otro para así reforzar la idea de que sí lo son. En *Los cautivos*, Filócrates y Tíndaro asumen rasgos de la personalidad del otro y, en *Anfitrión*, Mercurio y Júpiter también lo hacen, incluso Mercurio verbaliza la estrategia:


*quando imago est huius in me, certum est hominem eludere. et enim vero quoniam formam cépi huius in me et statum, decet et facta moresque huius habere me similes item. itaque me malum esse oportet, callidum, astutum admodum atque hunc, telo suo sibi, malitia a foribus pellere.*

Ya que en mí tengo su apariencia, es seguro que me burlaré de este hombre. Y puesto que, verdaderamente, tomé la figura y la posición de este, sienta bien que tenga, del mismo modo, su manera de ser y de actuar. Por esto, conviene que sea malo, hábil, astuto, precisamente como él; y con su arma, la malicia, alejarlo de la puerta (vv. 265-269).

**Hacer dudar de la verdad al engañado:** En *Anfitrión*, Mercurio, metamorfoseado en Sosia, "Le usurpa el nombre y la condición de siervo de Anfitrión; se apropia de su experiencia,

---

<sup>7</sup>Carmen González Vázquez *et al.* *Diccionario de personajes de la comedia antigua*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2016, p. 15.

  
pues conoce los detalles sobre la batalla y la victoria sobre la conducta de Sosia y su viaje"<sup>8</sup>. Usando toda la información que sabe sobre Sosia, Mercurio hace dudar a éste de su propia identidad, ofreciéndole detalles de su vida que, se supone, solo él conoce. En *El militar fanfarrón*, Palestrión se dedica, desde la escena III del acto II, a hacer dudar a Escédro de que realmente vio a Filocomasio besándose con un desconocido en la casa de al lado:

*Scel. Forte fortuna per impluvium huc despexi in proximum, atque ego illi aspicio osculantem Philocomasium cum altero nescio quo adolescente.*

*Pal. Quod ego, Sceledre, scelus ex te audio?*

*Scel. Profecto vidi.*

*Pal. Tutin?*

*Scel. Egomet duobus his oculis meis.*

*Pal. Abi, non verisimile dicis, neque vidisti.*

Escédro: Por suerte y casualidad miré hacia el patio interior del vecino y vi allí a Filocomasio besándose con un joven que desconozco.

Palestrión: ¿Qué calamidad escucho de ti, Escédro?

Escédro: Ciertamente lo vi.

Palestrión: ¿Seguro?


Escédro: Yo mismo, con estos ojos míos.

Palestrión: Vamos, no es verosímil lo que dices ni que lo hayas visto (vv. 287-291).

**Maltrato físico:** en *Anfitrión*, Mercurio recurre al maltrato físico para reducir la voluntad de Sosia, y, en *Cásina*, Calino también hace uso de la violencia física para darle una reprimenda a Olimpión como parte de las estrategias que acompañan al engaño de identidad.

---

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 321.

  
**Victimizarse:** en *El militar fanfarrón*, Filocomasio se victimiza para manipular a Escéledro y alimentar la idea de que el cambio de identidad con el que lo engaña es realmente cierto, pues "Fingiéndose ofendida por el asunto, amenaza con revelarlo todo al militar, lo que provoca que Esceledro barrunte el castigo"<sup>9</sup>.

**Simular que no se participa en el engaño:** en *El militar fanfarrón*, Palestrión usa como estrategia magistral simular que desconoce el engaño para así mantener la confianza de los dos personajes engañados, el esclavo Escéledro y el militar Pírgopolinices. El esclavo Palestrión, "como es preceptivo en la comedia de Plauto, es, por tanto, el arquitecto de la trama y el encargado de hacer avanzar la acción"<sup>10</sup>, siendo el autor intelectual de los engaños, actúa desde las sombras.

**Afirmar la verdad como mentira para descartarla como verdad:** el ingenioso Palestrión de *El militar fanfarrón* utiliza esta estrategia para anticiparse a Escéledro y ridiculizar la verdad para que el engañado la descarte como cierta:

*Pal. Scin tu nullum commeatum hinc esse a nobis?*

*Scel. Scio.*

*Pal. Neque solarium neque hortum, nisi per impluvium?*

*Scel. Scio.*

Palestrión: ¿No sabes tú que no hay ningún pasaje de una parte a otra desde aquí de nuestra casa?

Escéledro: Lo sé.


Palestrión: Ni solar ni jardín, a no ser por el techo del patio interior.

Escéledro: Lo sé (vv. 339-340).

---

<sup>9</sup>*Ibid.*, p. 221.

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 365.

  
**Desacreditar al que dice la verdad:** en *Los cautivos*, al darse cuenta de que Aristofonte puede arruinarle su engaño, Tíndaro ridiculiza a Aristofonte para que su palabra pierda valor y, de esta manera, sus argumentos (que son verdaderos) no tengan validez ante sus propios argumentos (que son falsos):

*Tynd. Hegio, hic homo rabiosus habitus est in Alide, ne tu quod istic fabuletur auris immittas tuas. nam istic hastis insectatus est domi matrem et patrem, et illic isti qui insputatur morbus interdum venit, proin tu ab istoc procul recedas.*

Tíndaro: Hegión, este hombre es tenido por rabioso en la Élide, no le prestes oídos a lo que te diga, porque en la patria ha perseguido con lanzas a su madre y a su padre, y, a veces, le viene esa enfermedad en la que escupe. Por tanto, es mejor que retrocedas lejos de ese (vv. 547-551).

**Manipular con la debilidad del engaño:** tanto en *Miles gloriosus* como en *Captivi*, encontramos ejemplos de manipulación emocional como estrategia para apoyar el cambio de identidad. En *El militar fanfarrón* se presentan dos casos: en el primero, Palestrión manipula a Escéledro con el temor que le genera la posible reprimenda de su amo, el militar, al enterarse de que "descuidó" a Filocomasio; en el segundo, Palestrión logra que el militar acepte conocer a Acroteleutio recurriendo a la debilidad que éste siente por las mujeres casadas. En *Los cautivos*, Filócrates y Tíndaro, al tanto de que la debilidad de Hegión es la necesidad de conseguir a su hijo perdido, lo manipulan para convencerlo de que le dé la libertad a Filócrates con la promesa de ayudarlo a encontrar a su hijo.

**Hablar en voz alta:** en *Los cautivos* y *El militar fanfarrón* los personajes hablan simulando creer que están solos para decir "verdades" que solo podrían decirse en la intimidad. En *Los cautivos*, Tíndaro y Filócrates usan este recurso para que Hegión crea que Tíndaro es el amo y Filócrates el esclavo. En *El militar fanfarrón*, el recurso es usado en tres ocasiones: primero, Milfidipa habla en voz alta para que el militar escuche; en una escena posterior, se repite la estrategia en un diálogo entre Acroteleutio y Milfidipa. La tercera ocasión es protagonizada por Periplectómeno, quien sale de su casa "regañando" a sus esclavos para

que Escéledro lo escuche y crea que verdaderamente él tiene en su casa a una invitada que es hermana gemela de Filocomasio:

*Periplectomenvs.- non hercle hisce homines me marem, sed feminam vicini rentur esse servi militis: ita me ludificant. meamne hic invitam hospitam, quae heri huc Athenis cum hospite advenit meo, tractatam et ludificatam, ingenuam et liberam?*

Periplectómeno: ¡Por Hércules! Esta gente, los esclavos de mi vecino el militar, han pensado que yo no soy un hombre sino una mujer, ¡de tal manera se burlan de mí! ¡Haber maltratado y burlado a mi huésped invitada! Una mujer libre y de buena familia que llegó aquí ayer desde la Élide con un huésped mío (vv. 486-490).

**Descripción física con cambio de nombre:** en *La comedia de los asnos*, Líbano utiliza una descripción física de Leónidas, pero llamándolo Sáurea. De esta manera, el Mercader, al ver a Leónidas y desconociendo el verdadero aspecto de Sáurea, cree que el esclavo que lo engaña es realmente el mayordomo que busca.

**Hablar de un tema que refuerce el engaño:** en *La comedia de los asnos*, Leónidas, simulando ser Sáurea, se expone en un discurso sobre su capacidad para manejar el dinero: "Estas estrategias de dilación, no solo sirven para entretener al mercader y convencerle de que le entregue el dinero sin la presencia de Deméneto, sino que ayudan a hacer más creíble el falso personaje que encarna Leónida"<sup>11</sup>.

**Modificar la forma de hablar:** en algunos casos, los personajes que engañan modifican también su léxico, registro y sociolecto, asumiendo los del personaje que interpretan: en *Anfitrión*, Mercurio modifica su habla para que se parezca a la forma coloquial y hasta vulgar de Sosia; en *Los cautivos*, Filócrates y Tíndaro asumen la forma de hablar del otro: Tíndaro se refina y Filócrates se empobrece y vulgariza como un esclavo; en *El militar fanfarrón*, Acroteleutio y Milfidipa abandonan su lenguaje burdo y coloquial para adentrarse en el papel

---

<sup>11</sup>*Ibid.*, p. 291.

de mujeres sutiles, elegante y zalameras; en *La comedia de los asnos*, Leónidas, asumiendo el papel del mayordomo, insulta y regaña a Líbano como si fuese su jefe (cambio de registro) y le habla con mayor autoridad; en *Cásina*, Calino, más que cambiar su forma de hablar, suprime completamente el habla para que su voz masculina no interrumpa el engaño de cambio de género en el que se ve inmerso.

Aunada a las estrategias anteriores, encontramos una característica recurrente en las obras analizadas: en *Anfitrión*, *Los cautivos*, *El militar fanfarrón* y *Cásina*, algún personaje le revela al público el plan de engaño que se gestará en la obra y da "Indicaciones sobre detalles próximos de la intriga o del cambio de personalidad"<sup>12</sup>, haciendo a los espectadores cómplices de la artimaña antes de que suceda:

Los prólogos de las comedias de Plauto, en sentido general, anticipan parte del asunto a los espectadores, pero no van en detrimento del suspenso. Así, por ejemplo, los prólogos de las comedias de doble identidad, en las que las parejas de personajes idénticos podían confundir a los espectadores, sólo revelan los hechos básicos de la situación, le dan al público la clave de reconocimiento, pero muy pocas veces le ofrecen información verdaderamente importante acerca del desarrollo de la acción<sup>13</sup>.

En *Anfitrión*, Mercurio le presenta al público, desde el prólogo, todo el argumento de la obra, y Júpiter lo hace en dos escenas posteriores, en las que revela sus próximos pasos. En *El militar fanfarrón*, es usual que Palestrión se dirija al público para contarle los detalles del plan y hacerle cómplice de su artimaña: "En su primera aparición, ejerce la función de prólogo, narrando el argumento de la comedia"<sup>14</sup> y, a medida que avanza su plan, va actualizando al público, informándole los siguientes pasos de su orquestado engaño:

*PAL. Nunc sic rationem incipisso, hanc instituam astutiam, ut Philocomasio huc sororem geminam germanam alteram dicam Athenis advenisse cum amatore aliquo suo, tam similem, quam <lacte> lactist; apud <te> eos hic devortier dicam hospitio.*

---

<sup>12</sup>Michael von Albrecht, *Historia de la literatura romana*, volumen I, Barcelona, Herder, 1997, p. 187.

<sup>13</sup>Vicentina Antuña y Luisa Campuzano, *Historia de la literatura latina: desde sus orígenes hasta el principado de Augusto*. La Habana, Pueblo y Educación, 1989, p. 40.

<sup>14</sup>González Vázquez, *op. cit.*, p. 364.



Palestrión: Ahora, de este modo empiezo el plan, voy a poner en práctica esta astucia: decir que ha llegado aquí, desde Atenas, la hermana gemela de Filocomasio, tan semejante como la leche es a la leche, con un enamorado suyo, y decir que están aquí de paso, alojados en tu casa (vv. 237-241).

Al igual que en *Anfitrión*, en *Los cautivos* hay en el prólogo una comunicación directa con el público en la que se adelanta que habrá un intercambio de identidad:

*hisce autem inter sese hunc confinxerunt dolum, quo pacto hic servos suorum hinc amittat domum. itaque inter se commutant vestem et nomina; illic vocatur Philocrates, hic Tyndarus: huius illic, hic illius hodie fert imaginem.*

Estos han inventado este engaño, convenido para que el esclavo deje marchar a su amo a la patria. Por esto, intercambiaron entre ellos el vestido y el nombre. Ahora aquel se llama Filócrates y este Tíndaro. De este modo, hoy aquel lleva la apariencia de este y este la de aquel (vv. 35-39).

En *Cásina*, la esclava Pardalisca cuenta a los espectadores los avances del plan de engaño:

*illae autem armigerum in cubiculo exornant duae, quem dent pro Casina nuptum nostro vilico.*

Aquellas dos, por su parte, están preparando al escudero en la alcoba, para entregarlo como novia a nuestro granjero en lugar de *Cásina* (vv. 769-770).

Otro punto a destacar es que, aunque en cada una de las obras del corpus, los cambios de identidad suceden en diversas etapas, al menos el primer cambio o enredo en torno a la identidad suele ocurrir durante el segundo acto: en *El militar fanfarrón*, el primero de los cuatro cambios de identidad ocurre en la escena IV del acto II; en *Los Menecmos*, la primera confusión ocurre en la escena II del acto II; en *Los cautivos*, el intercambio de identidades entre Tíndaro y Filócrates empieza a ejecutarse en la escena II del acto II; en *La comedia de los asnos*, Leónidas usurpa la identidad de Sáurea en la escena IV del acto II. Solo en *Anfitrión* y en *Cásina* se interrumpe este patrón: en *Anfitrión*, el cambio de Júpiter ha

~~~~~  
sucedido antes de haber iniciado la obra y el de Mercurio inicia en la escena I del acto I. En *Cásina*, no es sino hasta la escena I del acto IV que se empieza a preparar la metamorfosis de Calino, y solo en la escena IV del acto IV es que se concreta el cambio.

Por otra parte, en *Anfitrión*, *El militar fanfarrón*, *Los Menecmos* y *Cásina*, el cambio de identidad se revela en el último acto de la comedia. Incluso en *Los Menecmos* y *El militar fanfarrón* se revela en la última escena del último acto, y, en *Anfitrión*, en la penúltima.

Todo lo anterior nos arroja un posible patrón en la estructura dramática de Plauto, quien solía utilizar el primer acto para la presentación de los personajes y el conflicto que los aqueja, e iniciar, en el acto II, con el cambio de identidad que se desarrollaría en la obra, dejando para el último acto la revelación de la o las metamorfosis ocurridas a lo largo de la comedia y, con ella, el advenimiento del desenlace de la obra.

Otro recurso recurrente en las comedias de Plauto es la revelación de identidades desconocidas o *anagnórisis*. En estos casos, los cambios de identidad no fueron inventados ni planificados por ningún personaje como método de engaño, sino que son producto de situaciones ajenas a la trama actual de la comedia. Este oportuno reconocimiento permite el cumplimiento del objetivo de los personajes principales, gracias a su cambio de rol social, siempre de la esclavitud o la miseria a la dicha y la libertad. En dos de las comedias estudiadas se evidencian ejemplos de este recurso. Al final de *Los cautivos* se revela que Tíndaro es uno de los hijos perdidos de Hegión. Aunque ya el público conoce la verdadera identidad de Tíndaro desde el prólogo, para los personajes de la obra esta revelación permite el desenlace feliz de la comedia. Igualmente, en *Cásina*, se revela, al final de la comedia, que la esclava es una mujer libre, razón por la que puede casarse con el joven Eutinico, hijo de los amos de la casa en la que sirve. Muchas otras son las comedias plautinas en las que se evidencian reconocimientos de este tipo, como *Curculio* y *Poenulus*, *Cistellaria*, *Rudens* y la *Vidularia*.

**Los personajes:** ¿quiénes cambian de identidad? ¿quiénes son los engañados?

En la introducción de *Plauto: Comedias* de la editorial Gredos, Agustín García Calvo nos ofrece una clasificación de los personajes de las comedias plautinas:

La condición TÍPICA de esta Comedia se manifiesta, lo primero, en el repertorio de los personajes, siempre «los mismos» (los que juegan en el enredo principal del argumento, y aunque pueden en alguna comedia faltar algunos de ellos), en el sentido de que los que en cada comedia aparezcan, con sus caracteres y peculiaridades, representan, sin embargo, los tipos de la Comedia general.

Los cuales están organizados por una triple división en categorías: primera, la de la clase o condición social, la de 'Esclavos/Libres'; segunda, la del sexo, 'Mujeres/Hombres'; tercera, la de la edad, 'Jóvenes/Viejos'.<sup>15</sup>

Sirviéndonos de esta clasificación, analizamos los personajes de cada comedia para determinar los tipos de personajes según su sexo, condición social y edad. Una vez determinada las categorías en las seis comedias, identificamos los personajes que forman parte de los engaños y los personajes que cambian de identidad, con el propósito de encontrar un patrón en las obras plautinas. Luego de comparar los resultados, encontramos las siguientes coincidencias:

Solo en *Anfitrión* y en *Los cautivos*, todos los personajes que forman parte de los engaños cambian de identidad; en el resto de las comedias, no todos los involucrados en el engaño cambian de identidad: en *El militar fanfarrón*, solo cuatro de los seis personajes que participan del engaño cambian de identidad: Filocomasio, Acroteleutio, Milfidipa y Pleusicles. En *La comedia de los asnos*, solo uno de los tres participantes del engaño cambia de identidad: Leónidas; y, en *Cásina*, de los cuatro personajes engañan, solo Calino cambia de identidad.

No hay una comedia, entre las seis que integran el corpus, en la que un esclavo no participe en el enredo, ya sea metamorfoseado, como cómplice o como personaje engañado. En tres de las seis comedias, el personaje que idea y dirige el engaño es un Esclavo/Hombre/Joven: en *El militar fanfarrón*, Palestrión, en *La comedia de los asnos*, Líbano y Leónidas, y en *Los cautivos*, Tíndaro. Solo en *Anfitrión* el cambio de identidad es ideado y dirigido por un dios (Júpiter) y, en *Cásina*, por la matrona de la casa, Cleústrata. En *Los Menecmos* no existe una

---

<sup>15</sup>Agustín García Calvo, introducción a *Comedias I* (trad. Mercedes González-Haba), Madrid, Gredos, 2000, pp. XIII-XV.

persona que idee el cambio de identidad; sin embargo, es gracias a la 'astucia' del esclavo de Menecmo II que se descubre la verdad; es decir, que, igualmente, el esclavo juega un papel importante en el desenlace del enredo.

Por otra parte, en cuatro de las comedias analizadas, un esclavo cambia de identidad: en *El militar fanfarrón*, Milfidipa; en *Los cautivos*, Tíndaro; en *La comedia de los asnos*, Leónidas; en *Cásina*, el esclavo Calino. En las otras dos comedias, el cambio de identidad se da por acción de los dioses (Júpiter y Mercurio en *Anfitrión*) o confusión del resto de los personajes (*Los Menecmos*). Pero, de igual manera, aunque en *Anfitrión* no es el esclavo el que cambia de identidad, Mercurio, "usurpando la persona de Sosia, hace de esclavo, de *seruus callidus*, que le despeja el camino de obstáculos"<sup>16</sup> a Júpiter, lo que igualmente genera un gran enredo en torno a la figura del esclavo, tipo de personaje predilecto de Plauto.

En casi todos los casos, los hombres libres, bien sea jóvenes o viejos, forman parte de los cambios de identidad como cómplices o pequeños ejecutantes, pero nunca como cabecillas: en *El militar fanfarrón*, Periplectómeno y Pleusicles se suman al plan de Palestrión; en *Los cautivos*, aunque Filócrates participa activamente del plan, el mayor ejecutante del engaño es Tíndaro; en *La comedia de los asnos*, Deméneto es cómplice del plan de Leónidas y Líbano.

Para continuar con el análisis de los personajes, nos servimos de la misma clasificación ofrecida por García Calvo y determinamos las categorías de los personajes engañados; como resultado, encontramos, en todas las obras, dos coincidencias: en primer lugar, el libre/hombre/joven-viejo suele ser un personaje víctima de engaño: en *Anfitrión*, lo son Anfitrión y Blefarón; en *El militar fanfarrón*, Pírgopolinices; en *Los cautivos*, Hegión; en *La comedia de los asnos*, el Mercader y, en *Cásina*, Lisídamo. En segundo lugar, recurrentemente, el esclavo/hombre/joven suele ser víctima de engaño: en *Anfitrión*, Sosia es engañado por Mercurio; en *El militar fanfarrón*, Escéledro es engañado por Palestrión, Filocomasio y Periplectómeno; en *Cásina*, Olimpión es engañado por Calino y los demás cómplices de la matrona.

---

<sup>16</sup>González Vázquez, *op. cit.*, p. 322.



convirtiéndose así en fuerzas en pugna que configuran el conflicto: "El conflicto queda del todo configurado una vez que el lector tiene conciencia de cuáles son las fuerzas en pugna y los objetivos que cada uno persigue"<sup>17</sup>. En las comedias de Plauto, mentir no es el objetivo, sino el medio. En cinco de las seis comedias analizadas, la causa de los cambios de identidad se ve directamente relacionada con el objetivo de alguno o varios de los personajes principales o un objetivo común de varios de los personajes. Respecto a esto, pudimos concluir que:


En primer lugar, los cambios de identidad siempre persiguen cumplir el objetivo de algún personaje de condición libre: en *Anfitrión*, el objetivo de Júpiter (dios); en *El militar fanfarrón*, la libertad de Filocomasio; en *Los cautivos*, el objetivo de Filócrates; en *La comedia de los asnos*, el objetivo de Argiripo y Deméneto; en *Cásina*, el objetivo de Cleústrata, la matrona de la casa.

En segundo lugar, en cinco de las seis comedias el objetivo que se persigue con el engaño de identidad es el de un personaje principal: en *Anfitrión*, el de Júpiter; en *El militar fanfarrón*, el objetivo colectivo de Palestrión, Filocomasio, Periplectómeno y Pleusicles; en *Los cautivos*, el objetivo de Tíndaro y Filócrates; en *La comedia de los asnos*, el objetivo de dos personajes principales: Argiripo y su padre, Deméneto; en *Cásina*, el objetivo de un grupo de personajes encabezado por un personaje principal, la matrona Cleústrata.

Los cambios de identidad presentes en las comedias plautinas tienen como fin, pues, favorecer el cumplimiento de los objetivos de los personajes principales de las comedias y hacer avanzar la trama para su consecución exitosa. En *Anfitrión* se nos revela, desde el prólogo, que ya el objetivo ha sido cumplido; sin embargo, el engaño continúa durante la obra porque Júpiter desea pasar más tiempo con la mujer de Anfitrión. En el último acto de *El militar fanfarrón*, se cumple el objetivo que motivó cada engaño de identidad: Filocomasio, Pleusicles y Palestrión logran escapar de Éfeso y regresar a Atenas. A mitad de *Los cautivos* se cumple fácilmente el objetivo del engaño: Filócrates consigue ser liberado haciéndose pasar por Tíndaro. En *La comedia de los asnos*, el engaño surge para solucionar

---

<sup>17</sup>Juan Villegas, *Nueva interpretación y análisis del texto dramático*, Ottawa, Girol Books Inc., 1999, p. 41.

  
el que parece ser el conflicto principal: conseguir el dinero para que los enamorados puedan estar juntos; pero al conseguir las veinte minas, se descubre que el conflicto principal no era la falta de dinero, sino la intención de Deméneto de tener a la enamorada primero que su hijo. En la última escena de *Cásina* se soluciona el conflicto y se da la "reconciliación entre los esposos, reconocimiento de la verdadera identidad de Cásina y matrimonio de la joven pareja"<sup>18</sup>; se cumple el objetivo de los personajes y, a su vez, el objetivo del engaño.

Respecto a lo anterior, podemos concluir que, en las obras de Plauto, suele ser repetitiva la siguiente estructura: se presenta claramente el conflicto y el objetivo de los personajes; casi inmediatamente, se expone la estrategia que se utilizará para resolverlo y facilitar el cumplimiento del objetivo del personaje principal o de un grupo de personajes principales; se pone en práctica la estrategia hasta que se logre el objetivo y se hace cómplice al público del desarrollo del plan. Se concreta el engaño y se cumple el objetivo.

## **LA METAMORFOSIS EN LA IDENTIDAD DE LOS PERSONAJES COMO MOTOR ARGUMENTAL DE LAS COMEDIAS DE PLAUTO**

### ***Anfitrión***

En esta comedia, toda la acción gira en torno a los enredos generados por el cambio de identidad de ambos dioses. Respecto a la historia/el hecho, el cambio de identidad es la estrategia utilizada para cumplir el objetivo de Júpiter: acostarse con Alcmena; a nivel de la representación/obra, el cambio de identidad genera confusiones que propician y alimentan el desarrollo de la comedia.

La primera acción que genera un enredo en la obra es el cambio de identidad de Júpiter en Anfitrión, pues., aun cuando esto haya sucedido antes de que inicie la obra se puede concluir fácilmente que traerá como consecuencia la confusión de Alcmena al ver a su verdadero esposo al día siguiente. La segunda acción que desencadena un enredo es el cambio de

---

<sup>18</sup>González Vázquez, *op. cit.*, p. 78.

Mercurio a Sosia: en este enredo no solo hay una usurpación del fenotipo, sino también una usurpación de la personalidad y el rol social. Este engaño será el inicio de una cadena de enredos que mantendrán activa la trama de la obra en favor del objetivo de Júpiter: acostarse con Alcmena sin que lo interrumpan ni descubran que es él.

El siguiente enredo se genera cuando Sosia le cuenta a Anfitrión que se encontró con un doble de él mismo y su amo, lógicamente, no le cree. Al momento, se pasa de un enredo al otro cuando Anfitrión entra a casa con la intención de sorprender a su esposa con su llegada y sucede lo contrario: Alcmena le asegura que pasó la noche con él y que ella lo acabó de despedir momentos antes. En este punto se genera una enorme confusión que alimentará aún más el conflicto central de la obra: Anfitrión duda de la fidelidad de su esposa, lo que desencadena indignación en Alcmena. Este conflicto alimenta el avance de la trama, ya que ahora Anfitrión se dispone a buscar una explicación a la confusión.

En las escenas siguientes, el conflicto se incrementa todavía más cuando Alcmena le asegura a Júpiter, metamorfoseado en su marido, que pretende irse de casa porque no aguanta las dudas sobre su honra. Entonces el dios, obedeciendo a su objetivo en la obra, inventa otro engaño que hará que el conflicto y la trama avancen: le 'confirma' que él sí pasó la noche con ella, pero que le mintió como parte de una broma. Ella lo perdona y regresa con él a la habitación. Al llegar Sosia, se encuentra con el falso Anfitrión, que le cuenta la misma mentira que a Alcmena; esto desencadenará que, cuando el verdadero Anfitrión regrese, desmienta a Júpiter y se genere otro enredo que seguirá manteniendo vivo el conflicto y, con esto, la progresión de la trama.

Debido a la pérdida de una parte del texto, la acción se retoma justo en el momento culmen del conflicto, cuando se encuentran cara a cara los dos Anfitriones y Blefarón, el capitán de la nave de Anfitrión, quien no puede decidir cuál de los dos es el verdadero. La noticia de que Alcmena va a dar a luz interrumpe el conflicto y es la excusa para que Júpiter entre a casa, dejando a Anfitrión en la calle. Después de esto, no queda más que la resolución de la confusión de identidad: con un estruendoso trueno de Júpiter, Alcmena da a luz sin dolor; Bromia, la esclava, sale y le cuenta a Anfitrión toda la verdad, que fue revelada por la voz de Júpiter dentro de la casa; de esta manera, todo se resuelve por la mano de Júpiter, quien es

causante y solucionador del conflicto central. Anfitrión acepta la decisión que tomó el dios de los dioses y, solucionado el conflicto, la obra concluye felizmente.

De esta manera comprobamos que los dos cambios de identidad que suceden en la obra son el motor principal para que el conflicto se desarrolle y, así la trama avance hasta el inminente punto de resolución del conflicto y, con ello, el fin exitoso de la comedia.

### ***El militar fanfarrón***

Como mencionamos antes, en esta comedia todos los cambios de identidad surgen como estrategia para salvar a Filocomasio del secuestro en el que la tiene el Militar; es decir, que los cambios de identidad surgen para cumplir el objetivo de un grupo de personajes y burlar a dos personajes que, al tener objetivos opuestos, se convierten en sus antagonistas. Pero, en principio, el primer cambio de identidad que se da en la obra surge como respuesta a un hecho fortuito: Escéledro, el esclavo asignado por el militar para vigilar a Filocomasio, la descubre besándose con Pleusicles en la casa del vecino. Al enterarse de ello, Palestrión se ingenia el primer engaño: decir que Escéledro no vio a Filocomasio sino a su hermana gemela. A partir de este primer engaño de identidad surgen los otros tres cambios de identidad que forman parte del mismo plan de rescate: 1) Acroteleutio y Milfidipa pasan de ser una cortesana con su vulgar esclava, a la esposa del vecino del Militar, junto a su refinada esclava; 2) Pleusicles pasa de ser el joven enamorado de Filocomasio al Capitán de navío que llegó a Éfeso en compañía de la madre y la gemela de Filocomasio.

El primer cambio de identidad permite engañar a Escéledro, el segundo y el tercer cambio permiten convencer al Militar de que Acroteleutio está perdidamente enamorada de él para que, de esta manera, decida liberar a Filocomasio para iniciar una relación con la hermosa 'mujer casada' que lo desea. El último cambio simplemente termina de cerrar el engaño, pero también concreta el rescate de Filocomasio: que el 'capitán de navío' aparezca para llevársela es la solución perfecta para que el Militar pueda salir de ella y vivir su falsa fantasía junto a la esposa de su vecino.

~~~~~  
A nivel de la historia, los cambios de identidad obedecen a un plan que va progresivamente moldeándose; con cada cambio se logra engañar a Escédro y al Militar fanfarrón para que este último, sin violencia ni coacción evidente, libere a Filocomasio del secuestro en el que la mantuvo.

### ***Los Menecmos***

En esta comedia, el cambio de identidad no es propiciado por ningún personaje, sino que la presencia del "gemelo forastero da lugar a equívocos continuos en sus encuentros sucesivos con los personajes del ámbito extraconyugal y conyugal de Menecmo I"<sup>19</sup>. Al desconocer la existencia de un hermano gemelo, el resto de los personajes que interactúa con Menecmo I y con Menecmo II se dirige al gemelo que conoce con la familiaridad propia de la relación que mantienen con él; por su parte, al ser llamados los Menecmos por sus nombres, pero asignándoles otros roles sociales, relaciones interpersonales o referirles acciones o hechos desconocidos para ellos, se generan los enredos que alimentan la progresión del conflicto. En su *Historia de literatura latina*, Vicentina Acuña y Luisa Campuzano consideran a *Los Menecmos* dentro de las que ellas llaman Comedias de error<sup>20</sup>:

En estas comedias la ignorancia de la verdadera identidad de uno o más personajes conduce a malos entendidos de los que no puede culparse a nadie y la solución se produce cuando se reconoce o se descubre la verdad<sup>21</sup>.

Si no existiese el enredo en torno a la identidad, la obra posiblemente se resolvería en dos o tres escenas de un solo acto, pero, como señala Marie Delcourt, en esta comedia, Plauto trabaja "*le thème de l'erreur volontairement prolongée*"<sup>22</sup>. El hecho de que el resto de los personajes confunda la identidad de los hermanos genera enredos que, en lugar de propiciar

---

<sup>19</sup>González Vázquez, *op. cit.*, 318.

<sup>20</sup>Antuña y Campuzano, *op. cit.*, p. 36.

<sup>21</sup>*Idem.*

<sup>22</sup>Maire Delcourt, *Plaute et L'impartialité comique*, Bruselas, La renaissance du livre, 1964, p. 180.

la resolución del conflicto, la dilatan y, con ello, favorecen la progresión de la trama, que se encuentra hilada únicamente por los enredos que en ella suceden.

Desde el inicio de la obra, se presenta el objetivo de cada uno de los gemelos: el de Menecmo I es pasar el día con su amante, Erotio; el de Menecmo II, encontrar a su hermano gemelo para llevarlo de regreso con él a su ciudad natal. Menecmo II "Cumple la función semiótica de Sujeto de la acción principal: "Menecmo II busca a Menecmo I"<sup>23</sup>. El objetivo de cada uno de los Menecmos se ve interrumpido por la confusión de identidades, pero, al mismo tiempo, propicia que, finalmente, puedan encontrarse y cumplirse el objetivo de Menecmo II: conseguir a su hermano gemelo y regresar juntos a la ciudad natal. La confusión de identidades es pues, en sí misma, el conflicto que impide la fácil consecución de los objetivos de ambos Menecmos y el elemento que propicia, a su vez, la consecución del objetivo central de la obra.

### ***Los cautivos***

En esta comedia, el cambio de identidad surge para cumplir el objetivo de Filócrates y Tíndaro. Ambos, con el intercambio de identidad, generan un engaño que propicia que logren la primera parte de su plan: que Filócrates sea liberado para que luego éste consiga liberar a Tíndaro. De esta manera se alimenta el conflicto central y, aunque el cambio de identidad no tenía como objetivo la resolución del conflicto de la obra, sí propicia que se dé, pues, más adelante, la revelación del engaño, y esto da pie para que se descubra la verdadera relación padre-hijo entre Hegión y Tíndaro, lo que hace que se solucione el verdadero conflicto de la comedia (el desconocimiento, por parte de Hegión y de Tíndaro, de su relación padre-hijo).

En este caso particular, la obra no gira en torno al cambio de identidad porque:

- 1) El objetivo que propicia el cambio de identidad no es el objetivo central que se ve impedido por el conflicto.

---

<sup>23</sup>González Vázquez, *op. cit.*, p. 318.



- 2) El conflicto de la obra no gira en torno al cambio de identidad ni se soluciona con el cambio; sólo lo favorece.

Vicentina Acuña y Luisa Campuzano incluyen *Los cautivos* dentro de una categoría de comedias latinas a la que titulan Comedias de identidad equivocada y de engaño<sup>24</sup>, y afirman que

En estas comedias la confusión producida por la identidad equivocada desempeña sólo una parte importante de la acción, la cual está fundamentalmente motivada por un engaño. Por esta razón estas piezas presentan una estructura más compleja. A veces el engaño triunfa y es el que contribuye a propiciar el desenlace, pero por lo regular no es así, y lo que se produce es el reconocimiento de la identidad del personaje en cuestión, lo que trae aparejado el final feliz<sup>25</sup>.

Precisamente esto es lo que sucede: al verse libre, Filócrates regresa a su patria y cumple la promesa que le dio a Hegión, conseguir a su hijo robado. Pero su regreso no solo viene acompañado de uno de los hijos perdidos, sino de Estalagmo, el esclavo que robó a Tíndaro de la casa de Hegión cuando era un niño. Es por ello que la aparición de Estalagmo es clave para el desarrollo de la trama, pues "sirve para reconocer a Tíndaro como el hijo perdido de Hegión, de manera que, gracias a Estalagmo, el viejo recupera a sus dos hijos en la comedia, resolviendo así una de las tramas y posibilitando llegar al final"<sup>26</sup>. Lo anterior explica que, aun cuando el cambio de identidad no es el eje central de toda la obra, sí es el motor generador de la solución final del conflicto.

### ***La comedia de los asnos***

En esta comedia, Argiripo necesita veinte minas para obtener la exclusividad de la meretriz Filenio; para ello, su padre, Deméneto, ordena a dos esclavos conseguir las monedas a como dé lugar. Los esclavos, Leónidas y Líbano, se idean el plan de hacer pasar a Leónidas por

---

<sup>24</sup>Antuña y Campuzano, *op. cit.*, p. 37.

<sup>25</sup>*Ídem.*

<sup>26</sup>González Vázquez, *op. cit.*, p. 187.

~~~~~  
Sáurea, el mayordomo de la casa, quien está por recibir veinte minas por la venta de unos asnos. Sáurea es un personaje que "no aparece en escena, pero que, en cambio, es esencial para el desarrollo de la trama"<sup>27</sup>, pues la usurpación momentánea de su identidad genera que, por un par de escenas, la trama avance hacia la resolución del primer conflicto: conseguir las veinte minas. Leónidas se hace pasar por Sáurea ante el Mercader que llega a efectuar el pago y, en un engaño desarrollado entre ambos esclavos, consiguen que el Mercader crea que el esclavo realmente es el mayordomo y, con la posterior intervención de Deméneto, les entregue el dinero.

Pero, aunque el cambio de identidad permite conseguir las veinte minas para solucionar el primer conflicto, no lleva a la solución del conflicto central; ahora les queda a los personajes enfrentar el segundo y más largo de los conflictos: la intención de Deméneto de acostarse con Filenio antes que su hijo. Probablemente, "este cambio de Deméneto es una necesidad dramática, pues la crisis romántica inicial, que dependía del dinero (...) se acaba de resolver y, por tanto, no hay conflicto contra el que luchar"<sup>28</sup>. Este segundo conflicto no se solucionará con cambios de identidad, sino con otro tipo de estrategias. Debido a ello concluimos que, en esta comedia, el cambio de identidad sirve para hacer avanzar la trama y solucionar una parte del conflicto, pero no para la total resolución de este.

### ***Cásina***

En *Cásina*, el cambio sucede ya muy avanzada la obra, como última estrategia para que un grupo de personajes pueda conseguir un objetivo en común y revelar la doble intención de Lisídamo, el esposo que planea ser infiel. El conflicto de la comedia se conoce desde el prólogo: el padre tiene el mismo objetivo que el hijo, casar a la esclava con uno de los esclavos para poder tenerla para sí. Sin embargo, al echar la situación a la suerte, el padre gana, razón por la que Cleústrata, Pardalisca, Calino y Mirrina se dan a la tarea de impedir que Olimpión, el esclavo escogido por Lisídamo, se case con Cásina. Este objetivo es el que

---

<sup>27</sup>*Ibid.*, p. 437.

<sup>28</sup>*Ibid.*, p. 141.

genera el cambio de identidad: al no tener otra opción que aceptar el matrimonio entre Olimpión y Cásina debido a que la decisión fue echada a la suerte bajo el consenso de todos, Cleústrata orquesta el plan de disfrazar de novia a Calino, como si fuera Cásina para, de esta manera, avergonzar a su esposo cuando intente concretar su infidelidad. Es por ello que, aunque no rige el desarrollo de toda la comedia, el cambio de identidad propicia la resolución del conflicto: al quedar Lisídamo al descubierto, se retracta de su plan de casar a Olimpión con Cásina y esta queda libre para casarse con Eutinico.

La cereza del pastel la pone la noticia de que Cásina es una mujer libre, lo que hace que ella pueda casarse con quien desee. Aquí se da un reconocimiento o anagnórisis: la que se creía que era una esclava realmente es una mujer libre. En esta comedia, el cambio de identidad es importante para la consecución de la trama, ya que hace que se revele la doble intención de Lisídamo y que el conflicto se solucione a favor de Eutinico y Cásina.

## **CONCLUSIÓN**

En cada comedia analizada evidenciamos diversos cambios de identidad iniciados y/o desarrollados en distintas etapas de las obras, interpretados por un tipo de personaje diferente, pero, en todas las comedias, tienen un propósito común: dentro de la historia, cumplir el objetivo de uno o varios personajes principales; para el autor, hacer avanzar la trama hacia la resolución del conflicto central en beneficio del personaje principal.

Mediante un extenso análisis, dejamos en evidencia las estrategias dramáticas utilizadas por Plauto para desarrollar los enredos que les sirven a los personajes involucrados en el cambio de identidad para engañar a sus antagonistas y cumplir sus objetivos dramáticos. Al comparar los enredos, descubrimos que muchos de ellos son utilizados en varias de las obras.

Comprobamos que, en Plauto, la metamorfosis de identidad no es un mero recurso para generar escenas cargadas de una profunda comicidad, sino que, ya sea utilizada durante toda la obra o en un par de escenas, es la estrategia predilecta del autor para propiciar el avance de la trama, el desarrollo, tensión y desenlace del conflicto central de la comedia y el cumplimiento del objetivo de los personajes principales.

  
**Referencias Bibliográficas**

Antuña, Vicentina; Campuzano, Luisa, *Historia de la literatura latina: desde sus orígenes hasta el principado de Augusto*, La Habana, Pueblo y Educación, 1989.

Cerdas, Maricela, "Algunos rasgos del habla femenina en la Cistellaria de Plauto", en *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, vol. 46, núm. Especial (2020), pp. 83-98. Consultado en <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/41707>.

Delcourt, Maire, *Plaute et L'impartialité comique*, Bruselas, La renaissance du livre, 1964.

García Calvo, Agustín, introducción a *Comedias I* (trad. Mercedes González-Haba), Madrid, Gredos, 2000.

González-Haba, Mercedes, Introducciones, traducciones y notas a *Comedias I*, Madrid, Gredos, 2000.

González Vázquez, Carmen; Breijo, María Vanesa; Cabrero, Carmen; Espert Guerrero, Leticia; Esteban Santos, Alicia; Gala Valencia, Belén; García Romero, Fernando; García-Hernández, Benjamín; Garelli, Marta, Giménez Doblás, Nicolás; González Vaquerizo, Helena; Hernández Muñoz, Felipe-G.; López Gregoris, Rosario; López López, Matías; Mariño Sánchez-Elvira, Rosa M<sup>a</sup>; Mejías, Emma; Muñoz Flórez, Juan; Nava Contreras, Mariano; Palacios, Violeta; Pérez Gómez, Leonor; Quintillà Zanuy M<sup>a</sup> Teresa; Scabuzzo, Susana; Suárez, Marcela Alejandra; Unceta Gómez, Luis; Vásquez, Romina; Verdejo Manchado, Javier, *Diccionario de personajes de la comedia antigua*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2016.

Larrain, Jorge, "El concepto de identidad", en *Famecos* vol. 1, núm. 21 (2003), pp. 30-42. Consultado en

  
<<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/download/3211/2476>>.

Plauto, *Comedias*, (intr. Agustín García Calvo, introd. y trad. Mercedes González-Haba), tomo I, Madrid, Gredos, 2000.

Plauto, *Comedias*, (intr. y trad. Mercedes González-Haba), tomo II, Madrid, Gredos, 2000.

Plauto, *Plauti Comoediae*, (ed. por Friedrich Leo), vol. I, Berlin, Weidmann, 1895.

Plauto, *Plauti Comoediae*, (ed. por Friedrich Leo), vol. II, Berlin, Weidmann, 1896.

Villegas, Juan, *Nueva interpretación y análisis del texto dramático*, Ottawa, Girol Books Inc., 1999.

von albrecht, Michael, *Historia de la literatura romana*, volumen I, Barcelona, Herder, 1997.



## **César, cativo de Rômulo: as vicissitudes da memória cultural na estatuária cesariana**

**(Caesar, captive of Romulus: the vicissitudes of cultural memory in the Caesarean statuary)**

Giovanni Pando Bueno,  
Universidade de São Paulo. Brasil  
iovanni.pando.bueno@gmail.com

Enviado: 06//08/2023

Evaluated: 04/09/2023

Accepted: 16/10/2023

### **Resumo:**

Este artigo busca analisar a apropriação da memória fundacional da *Urbs*, especialmente da figura de Rômulo, pelas estátuas de Júlio César erigidas em Roma durante os dois últimos anos de sua ditadura. Partindo da definição de *memória cultural* formulada por Jan e Aleida Assmann, elucida-se a necessidade de recorrer ao passado primevo em um momento de conturbação política, tanto para encontrar um lugar comum à sociedade dividida pela guerra civil quanto para validar a concentração extraordinária de poderes nas mãos de César, que em paralelo a Rômulo assumia então o papel de um refundador de Roma. A investigação é feita a partir dos relatos de Cícero, Plutarco, Suetônio e Dio Cássio, que descrevem características da estatuária cesariana daquele momento, bem como a recepção negativa desta. Conclui-se que a memória romúlea impõe limitações às tentativas de apropriação, não sendo manipulada ao bel-prazer dos cesarianos, além de afetar negativamente a estrutura republicana.

**Palavras-chave:** César, Rômulo, memória cultural, estátuas, República Tardia.

### **Abstract:**

This article aims to analyze the appropriation of *Urbs*' foundational memory, especially the figure of Romulus, by the statues of Julius Caesar erected in Rome during the last two years of his dictatorship. Based on the definition of *cultural memory* formulated by Jan and Aleida Assmann, the need to resort to the primordial past at a time of political turmoil is elucidated, both to find a common place for a society divided by civil war and to validate the extraordinary concentration of power in the hands of Caesar, who in parallel with Romulus then assumed the role of a re-founder of Rome. The investigation is based on the accounts of Cicero, Plutarch, Suetonius and Cassius Dio, who describe characteristics of the Caesarian statuary of that time, as well as its negative reception. It is concluded that the Romulan memory imposes limitations on the attempts at appropriation, and cannot be manipulated at the whim of the Caesarians, as well as negatively affecting the republican structure.

**Keywords:** Caesar, Romulus, cultural memory, statues, Late Republic.

  
**Introdução: memória cultural e as estátuas de César**

Estudar o tema da memória e as problemáticas que dela advêm exige que levemos em consideração alguns fatores preliminares sobre sua lógica de funcionamento. Um dos mais basilares é o fato de a memória ser fruto do presente, não do passado como se poderia pensar à primeira vista. Meneses<sup>1</sup> pontua que, devido a esta característica, a memória se sujeita à dinâmica social do tempo histórico em que é construída, jamais servindo como depósito de elementos do passado. Mesmo que atenda à conjuntura e às demandas do presente, é no passado que a memória busca sua matéria-prima, o conteúdo que saciará os interesses do tempo presente. Diria Jörn Rüsen<sup>2</sup> que a memória faz uso prático do passado, mantendo-o vivo e fresco enquanto relevante no presente, o que resulta em uma relação imediata – de natureza homogênea e teleológica – entre as duas temporalidades.

Outro fator relevante é que a interação social e o compartilhamento da memória entre sujeitos implicam em uma dimensão extra-individual da memória. Rüsen<sup>3</sup>, se orientando a partir da terminologia formulada por Jan e Aleida Assmann, fala em três modalidades da memória enquanto socialização: a comunicativa, a coletiva e a cultural. Elas estão organizadas em ordem crescente de seletividade e estabilidade, ou seja, quanto mais próximo à memória cultural mais institucionalizada em um sistema fixo na vida cotidiana de um grupo se encontra a memória. Isso porque a memória comunicativa, em um extremo, está relacionada ao passado recente, é revisitada cotidianamente em ambientes informais de comunicação e se encontra vívida na mente de até três gerações, em oposição à cultural, no outro extremo, fundada no passado remoto, nas origens e nos mitos fundacionais, institucionalizada no presente em formatos simbólicos como cerimônias e rituais performáticos imbuídos de uma aura sagrada<sup>4</sup>.

Nesta escala, portanto, a memória cultural é aquela mais resistente às mudanças próprias da dinâmica de compartilhamento do passado. Tal estabilidade é devedora do alto grau de institucionalização que essa forma de memória configura, isto é, sua prática se dá

---

<sup>1</sup> U. T. B. Meneses, “A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 34 (1992), pp. 10-11.

<sup>2</sup> J. Rüsen, “Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história”, *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography* 2.2 (2009), pp. 165-166.

<sup>3</sup> J. Rüsen *Op. cit.*, pp. 166-167.

<sup>4</sup> J. Assmann, *Cultural memory and early civilization. Writing, remembrance, and political imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 33-39.

através de rituais recorrentes, geralmente transcorridos em lugares culturalmente significativos para certa coletividade. Os responsáveis por sua teorização são Aleida e Jan Assmann que, partindo da contribuição de Maurice Halbwachs acerca da determinação social da memória (condicionada em termos durkheimianos a quadros relacionais de trocas interindividuais), sentiram a necessidade de dar um passo além, reconhecendo que a memória forjada na comunicação é capaz de criar laços profundos de identidade em um fenômeno de cunho fundamentalmente cultural<sup>5</sup>. Nesse sentido, se a memória comunicativa mantém vivo o passado recente, quase presente, e toma forma em circuitos cotidianos de comunicação, a memória cultural bebe na fonte da tradição, um tipo não horizontal de comunicação, mas transmitido de modo vertical por uma vasta cadeia de gerações<sup>6</sup>.

A memória cultural abre, então, “as profundezas do tempo”<sup>7</sup> em um eixo estrutural diacrônico, trazendo ao presente um passado que ninguém vivenciou ou conheceu quem vivenciara, um passado remoto, mítico, fundador, germinal. Daí sua força de conexão social: como se volta ao momento mais primevo do grupo, ela define com clareza um lugar fixo que serve de base à permanência do corpo social ao longo dos anos, e à imutabilidade de sua identidade em um campo de simultaneidade cultural que liga dois extremos, o hoje e o recuado ontem. Segundo Aleida Assmann<sup>8</sup>, a memória cultural opera a partir da interação entre a memória funcional, ou seja, a que vivifica as tradições do passado no presente através de meios simbólicos diversos (cerimônias, calendários, espaços, imagens, etc.), e a memória armazenada (ou cumulativa), isto é, o “depósito de provisões” do passado usado pelas dinâmicas culturais presentes como matéria-prima<sup>9</sup>. Portanto, a memória cultural realiza-se a partir do exercício da seleção, como um palimpsesto que raspa o texto original para sobrepor outro. Ela torna funcional apenas parte do armazenamento amorfo do imenso acumulado de passados, cristalizando-a em uma estrutura simbólica.

---

<sup>5</sup> J. Assmann, *Religion and cultural memory: ten studies*, Stanford, Stanford University Press, 2006, pp. 1-4, 8.

<sup>6</sup> J. Assmann, *Religion and... Op. cit.*, p. 8.

<sup>7</sup> J. Assmann, *Religion and... Op. cit.*, p. 24.

<sup>8</sup> A. Assmann, *Espaços da Recordação: formas e transformações da memória cultural*, Campinas, Editora da Unicamp, 2011, pp. 146-153.

<sup>9</sup> A. Assmann, *Espaços da ... Op. cit.*, pp. 146-151, 153-156.

Em Roma, a memória cultural reproduzia-se de inúmeras maneiras. Elementos do passado remoto abundavam em festividades tradicionais, jogos, procissões, eventos sagrados, monumentos, edifícios, templos, inscrições, estátuas, fontes, rochas, árvores, etc. No que compete aos mitos de origem, que narravam não somente a criação da *Urbs* mas também a gênese do próprio *populus romanus*, um dos nomes que se destaca é o de Rômulo. O primeiro rei de Roma, filho da vestal de Alba Longa, Réia Sílvia, com o deus Marte, compõe, segundo Cornell<sup>10</sup>, uma lenda aborígine do Lácio muito antiga. Há vestígios dela que remontam ao século VI a.C., mas foi na passagem do IV para o III que teria adquirido a versão como a conhecemos hoje. Ao lado de Rômulo, os nomes de outros pais fundadores foram ganhando evidência ao longo dos anos, como Eneias ou Evandro. O primeiro teria sido o sobrevivente troiano do cerco grego, filho de Vênus com o nobre Anquises e que escapara das ruínas de Troia levando consigo sua família e os Penates em uma longa jornada que culminaria na chegada ao Lácio e na fundação de Lavínio. Já o segundo, menos conhecido, era cultuado junto a Hércules, que na viagem de retorno à Grécia teria matado Caco, o gigante filho de Vulcano que aterrorizava os arredores do Palatino.

Se o autoctonismo lacial cabia a Rômulo, Eneias e Evandro faziam parte de tradições exógenas que acabaram sendo interiorizadas no mundo latino. Eneias, por exemplo, é mencionado na *Ilíada*, aparece em cunhagens macedônicas do século VI a.C. e é citado em relatos helênicos<sup>11</sup> do século V como fundador de Roma. Na Etrúria, dado o contato com o Mediterrâneo Oriental, a figura do troiano já era conhecida no século VI a.C., e, no Lácio, através talvez de Lavínio, o culto a Eneias chegaria em Roma, transfigurando-se em herói fundador<sup>12</sup>. Apesar de corresponderem certamente a mitos fundacionais originados separadamente no período arcaico, isso não impediu que, durante os anos da República, as duas tradições acabassem se fundindo<sup>13</sup>: da descendência de Eneias em Lavínio, a partir de seu filho Iulo, ergueu-se Alba Longa, cuja linhagem de reis culminaria em Rômulo.


---

<sup>10</sup> T. Cornell, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 Be)*, Abingdon, Routledge, 1995, pp. 60-63.

<sup>11</sup> Lê-se Helênico de Lesbos e Damastes de Sigeion. Cf. T. Cornell, *The Beginnings... Op. cit.*, p. 64.

<sup>12</sup> T. Cornell, *The Beginnings... Op. cit.*, pp. 63-68.

<sup>13</sup> T. Cornell, *The Beginnings... Op. cit.*, p. 63.

  
No século I a.C., as duas narrativas já se encontravam bastante amalgamadas a ponto de serem conjuradas juntas na transição da República para o Império. E é especialmente notável o modo como tais mitos fundacionais foram lembrados durante esses turbulentos anos de crise política, sobretudo durante a ditadura de César e após a consolidação do Principado de Augusto. Primeiramente, devido ao fato de que a *gens Iulia* reivindicava descender desta antiquíssima estirpe: Iulo teria sido o primeiro membro da família, batizada em sua homenagem. Em segundo lugar, porque é marcante a forma como, ao longo da crise republicana, cada vez mais políticos romanos reclamavam publicamente seus antepassados, cujas virtudes e conquistas pretendiam espelhar. Rômulo e Eneias fizeram parte desse processo, tornando-se paradigmáticos tanto ao ditador quanto ao *princeps*. No caso particular da estatuária produzida durante os últimos anos da Ditadura Cesariana, objeto de interesse do presente artigo, percebe-se a inclinação das imagens escultóricas em associar César à memória de Rômulo, como buscaremos demonstrar no próximo tópico.

Antes de fazê-lo, contudo, devemos nos perguntar o que teria levado o ditador a recorrer à tradição romúlea para se espelhar nos anos 40 a.C., sendo imenso o leque de referências ao passado remoto de Roma que poderia ter sido trazido à luz. A resposta encontra-se na estabilidade que a memória cultural da fundação podia oferecer à dura instabilidade vivida naqueles anos. Para superar o trauma das guerras civis, das proscricções, da pauperização da plebe, foi preciso retroceder ao ponto mais primevo da memória, ao lugar mais elementar do passado comum àquilo que estava se tornando o maior império do Mediterrâneo. Um momento, portanto, anterior a qualquer dissenso.

Eis a relevância da fundação da *Urbs*: trata-se do terreno comum na memória romana, seja da plebe, do Senado, de cavaleiros, *optimates*, *populares*, partidários e rivais. É uma zona fixa no tempo que a todos abarca e que por ninguém pode ser negada, concedendo permanência à inconstante conjuntura do presente. A memória cultural da fundação também veio em socorro à posição ocupada por César dentro do quadro institucional republicano, cujo ineditismo e concentração de poderes excepcionais careciam de uma legitimidade adequada. Não havendo magistraturas dilatadas o suficiente para acomodá-lo, foi no plano memorial do passado longínquo que sua autoridade encontrou expressão, em uma figura – Rômulo – que já era amplamente conhecida e cultuada em Roma, integrava o discurso hegemônico do nascimento do Estado e assim sendo não poderia

comprometer a estrutura republicana de poder. Assim, o motivo da (re)fundação da *Urbs* por Rômulo/César pretendia ancorar na memória cultural a nova realidade política sem colocar em xeque a *res publica*.

Enfim, foi-se buscar no passado de origem o que o presente carecia. Neste artigo, exploraremos a apropriação da tradição romúlea pela estatuária cesariana a partir de alguns casos selecionados, bem como os problemas que esse processo suscitou à figura de César. É possível obter resultados fecundos no estudo da memória cultural a partir deste tipo de documentação. Hölkeskamp defende a capacidade da visualidade na geração de memória, em especial da memória cultural: a ambivalência produzida por um monumento sem o amparo preciso de uma inscrição, que apontasse para o evento primeiro ao qual ele remetia, não o tornava impotente na geração de memória. Pelo contrário, é justamente essa brecha instigadora de várias interpretações distintas que estimulava a construção da memória<sup>14</sup>. Assim, não há uma hierarquia que privilegia a palavra (na forma da tradição oral, das peças teatrais, dos jogos, dos discursos públicos, da declamação de poesia, da atuação de bardos, etc.) em detrimento da imagem, reduzida a um estímulo da memória já em circulação pela língua, mas sim uma interdependência entre verbo e materialidade<sup>15</sup>.


No caso das estátuas produzidas nos contextos cesariano, a materialidade produz um impacto específico no espaço e no tempo. No espaço, porque se insere em locais proeminentes de Roma que já estavam vinculados ao passado longínquo e, assim, relacionados a estes, penetra na memória cultural que era localmente evocada. Na classificação de Hölscher<sup>16</sup> acerca dos meios visuais da memória, o local transmite a aura da autenticidade, algo que a estátua, enquanto imagem nova, não possui – ela se apropria, então, da antiguidade do espaço no qual se encontra para reivindicar o passado remoto que busca vivificar. É um impacto também no tempo, pois a solidez de sua estrutura enraizada no espaço, suas dimensões que se igualam ou superam o corpo humano e a pedra ou o metal que lhe dão forma clamam pela permanência, pela estabilidade. A

---

<sup>14</sup> K. J. Hölkeskamp, “In Defense of Concepts, Categories, and Other Abstractions: Remarks on a Theory of Memory (in the Making)”. In: K. Galinsky (Org.), *Memoria Romana: Memory in Rome and Rome in memory*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2014, pp. 63-64.

<sup>15</sup> K. J. Hölkeskamp, “In Defense of... *Op. cit.*, p. 70.

<sup>16</sup> T. Hölscher, *Visual power in ancient Greece and Rome: between art and social reality*, Oakland, University of California Press, 2018, pp. 113-114.

  
estátua, portanto, consegue entranhar-se nas profundezas do tempo recuado e dar forma à permanência que a memória cultural tanto almeja.

### **Sobreposições visuais entre César e Rômulo**

O estudo das estátuas de César produzidas ao longo de sua vida e destinadas ao espaço da *Urbs* traz consigo algumas limitações. A primeira é de ordem empírica, pois nenhum resquício desses artefatos chegou até nós. Sabemos da existência dessas esculturas, de suas características gerais, dos locais em que foram dispostas e até certo ponto da recepção que tiveram do público por meio da documentação escrita, como Cícero, Plutarco, Suetônio e, sobretudo, Dio Cássio – invariavelmente devemos recorrer a tais autores para tratar deste tema. Ademais, há outro fator acerca da estatuária cesariana que deve ser anunciado de antemão: trata-se do pouco tempo que César teve no poder. Antes da guerra civil de 49 a.C., César não recebeu nenhuma estátua honorífica nos espaços públicos da capital do império, pelo menos nenhuma que fosse digna de menção. Após Farsalos, quando seus partidários passaram a erguer estátuas de maior destaque, ele exercerá um poder centralizado por apenas quatro anos (dos quais quase não se deterá em Roma, afinal outras batalhas decisivas da guerra civil seriam travadas até 45 a.C.). Logo, não houve tempo para o desenvolvimento de um projeto estatuário coerente.

Ainda assim, é possível analisar alguns casos de esculturas erigidas durante a ditadura que podem elucidar um pouco das intenções políticas de César para com a *res publica*<sup>17</sup>. Aqui, focaremos em quatro estátuas específicas mencionadas pela documentação textual. A primeira foi erguida na área Capitolina (Figura 1), em frente ao altar de Júpiter diante do templo de Júpiter Optimus Maximus (Figura 1, n. 881), logo após a Batalha de Tapso em 46 a.C. Quem nos fala dela é Dio Cássio em duas passagens: tratava-se uma estátua de bronze, alocada ao lado de uma carruagem votiva, com a inscrição que o qualificava como *hēmítheos* (“semideus”) e que estava ou montada no *oikouménē* (o mundo habitado), segundo a primeira menção<sup>18</sup>, ou tendo-o sob seus pés, conforme a segunda<sup>19</sup>.

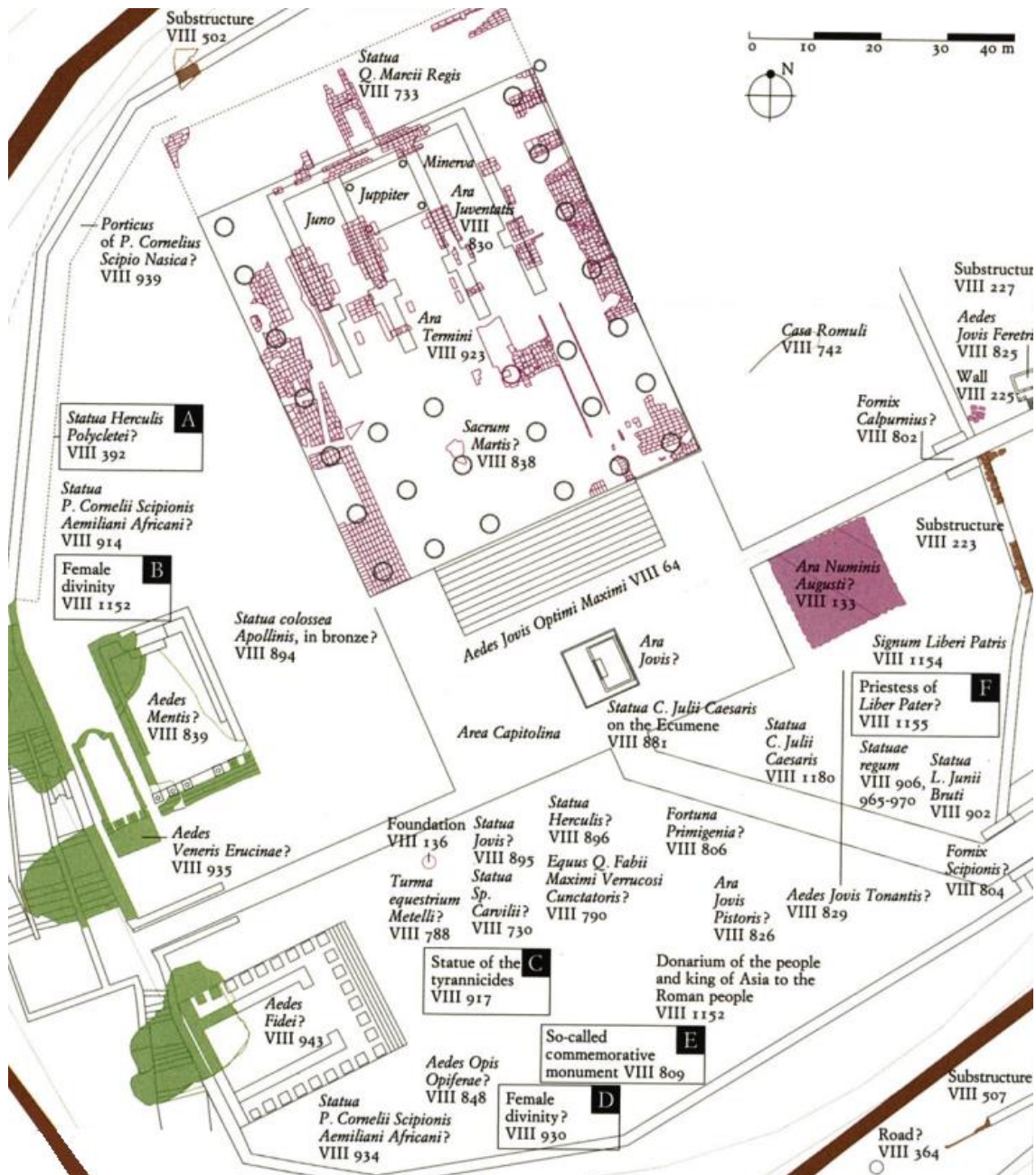
---

<sup>17</sup> M. Cadario, “Le statue di Cesare a Roma tra il 46 e il 44 a.C.: la celebrazione della vittoria e il confronto con Alessandro e Romolo”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano* 59.3, (2006), p. 26.

<sup>18</sup> Cass. Dio XLIII 14, 6.

<sup>19</sup> Cass. Dio XLIII 21, 2.

**Figura 1.** Reconstituição da planta da área Capitolina, diante do templo de Júpiter Optimus Maximus, entre 240 a.C. e 14 d.C.



**Fonte:** A. Carandini (ed.), *The Atlas of Ancient Rome: biography and portraits of the City – vol 2, tables and indexes*, Princeton, Princeton University Press, 2017, Tab. 20.

Há um debate acerca da representação do *oikouménē* neste conjunto escultórico, pois o ecúmeno era retratado de dois modos diferentes em Roma: personificado como uma figura feminina (*Orbis terrarum*) ou em sua forma simbólica de um globo (*sphaera*)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> S. Weinstock, *Divus Julius... Op. cit.*, p. 29.

Um relevo em terracota oriundo da Via Cássia (Figura 2)<sup>21</sup>, cuja figura central é tomada como uma plausível representação da dita estátua do Capitólio<sup>22</sup>, retrata César e coloca a seus pés tanto a *sphaera* quanto a figura ajoelhada do *Orbis terrarum*. Compondo a narrativa de um triunfo, o relevo é capaz de reproduzir a estátua capitolina ao lado de mais elementos relacionados ao tema da conquista, como a Vitória alada e o troféu militar (não citados por Dio Cássio e, logo, provavelmente não sendo partes do conjunto escultórico). Na figuração do relevo, a tautologia da dupla representação do ecúmeno é possível, pois reforça a dominação cesariana. Mas qual *oikouménē* era o da descrição de Dio Cássio no Capitólio? Possivelmente a *sphaera*, já que encontramos outras referências iconográficas que trazem o globo sob um dos pés ao mesmo tempo em que seguem o modelo de triunfador representado no relevo, ou seja, seminu e com um braço apoiado em uma lança.

**Figura 2.** Relevo triunfal em terracota. Atualmente localizado no Museo Nazionale Romano (Inv. n° 124544).



**Fonte:** J. Pollini, *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, Norman, University of Oklahoma Press, 2012, p. 144.  
© John Pollini, 2012.

Quais são essas referências? Para além de existirem estátuas gregas<sup>23</sup> assim dispostas, indicando então uma influência helenística, já havia em Roma uma imagem conhecida

<sup>21</sup> Encontrado em 1935 próximo a Roma, o relevo é datado da segunda metade do século I a.C., provavelmente do período cesariano, e possui cerca de 30 cm de altura por 88 de largura. Weinstock conclui que se trata de uma cópia em terracota de um relevo triunfal associado a César. Encontra-se hoje no acervo do Museo Nazionale Romano (Inv. n° 124544), no Palazzo Massimo. Cf. S. Weinstock, *Divus Julius... Op. cit.*, pp. 45-50; J. P. Adam, *L'arte di costruire presso i Romani: materiali e tecniche*, Milão, Longanesi, 1988, p. 46.

<sup>22</sup> J. Pollini, *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, Norman, University of Oklahoma Press, 2012, p. 144.

<sup>23</sup> Há, por exemplo, uma conhecida estátua de Alexandre Magno nua e com uma perna erguida (talvez para dar lugar ao globo). Trata-se de Alexandre de Rondanini, atualmente localizada no Glyptothek Munich, na Alemanha. Cf. J. Pollini, *From Republic... Op. cit.*, pp. 170-171.

trajada desta forma: o *Genius Populi Romani*<sup>24</sup>, que aparece de modo semelhante à estátua capitolina na documentação numismática<sup>25</sup>. Genericamente, os gênios eram divindades imanentes aos homens, relacionados à fecundidade e potência geradora da figura masculina, além de seres espirituais ligados à proteção de lugares, o que fazia deles também numes tutelares do espaço doméstico ao lado dos Lares e dos Penates<sup>26</sup>. Fora da esfera individual, o Gênio Público, agregador dos *genii* de todos os cidadãos e protetor da coletividade romana, começou a ser cultuado em Roma justamente na área Capitolina após a derrota de Trébia para Aníbal, em 218 a.C., momento em que a existência do *populus romanus* estava ameaçada. Ao longo da história romana, outras épocas de crise instigaram oferendas ao *Genius Populi Romani*<sup>27</sup> – foi o que ocorreu em 101 a.C. após a derrota dos cimbros para as tropas de Mário na Batalha de Vercelas, promovendo a emissão de moedas com a imagem do *Genius* como forma de comemorar a salvação de Roma<sup>28</sup>.

Travestida como Gênio e no local associado ao culto desta divindade, a estátua capitolina destacava em César sua condição de *parens*, já que o *genius* estava relacionado à força masculina procriadora. Mas o fazia a partir de uma pretensão hegemônica, afinal não se tratava do *genius Caesaris* e sim o do Povo de Roma, o que o colocava como protetor de todo o conjunto cívico da *Urbs* através da sujeição do *oikouménē*. Vemos já nesta estátua, portanto, a aspiração cesariana de abranger a identidade coletiva e convergi-la para si, mas ainda sem mobilizar diretamente a memória cultural da fundação para tanto.

Já há na estátua capitolina, contudo, algumas alusões a Rômulo que podem ser detectadas. Além da proximidade com o templo de Júpiter, cujo sacerdócio (augurato) foi exercido pelo primeiro rei de Roma e também por César desde 47 a.C., e da inscrição “semideus”

---


<sup>24</sup> P. Zanker, “The Irritating Statues and Contradictory Portraits of Julius Caesar”. In: M. Griffin (Org.), *A companion to Julius Caesar*, Chichester, Blackwell Publishing Ltd, 2009, p. 289.

<sup>25</sup> Como no denário de Públio Cornélio Lêntulo Espínter, de 74 a.C. (RRC 397/1), embora aqui, apesar de seminu e com o pé direito apoiado no globo, o *Genius* está sentado em uma cadeira curul, portando uma cornucópia e um cetro, além da Vitória alada que o coroa. Cf. P. Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 61-63.

<sup>26</sup> Grimal, *Dicionário da mitologia grega e romana*, 5. ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005, p. 183; M. G. Kury, *Dicionário de mitologia grega e romana*. 8. ed., Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 772; P. Commelin, *Mitologia grega e romana*, São Paulo, Martins Fontes, 2011, p. 175.

<sup>27</sup> J. I. San Vicente, “El *Genius Populi Romani* en los emperadores del siglo IV y sus antecedentes”, *ARYS: Antigüedad: religiones y sociedades* 8 (2009-2010), pp. 82-83.

<sup>28</sup> J. I. San Vicente, “El *Genius*... *Op. cit.*, p. 85.

  
– que César logo mandaria apagar assim que tomasse conhecimento dela<sup>29</sup> – indicar uma pretensão à divinização, tal como Rômulo experienciara, a estátua foi dedicada ao lado de uma carruagem votiva, algo que remetia a Rômulo. Em seu segundo triunfo, depois de uma vitória na Caméria, o filho de Marte teria dedicado uma carruagem no Vulcanal<sup>30</sup>.

É preciso considerar também que a área Capitolina recebia há séculos, além de consagrações de altares, muitas estátuas honoríficas de lideranças proeminentes (como é possível ver pela Figura 1). Aliás, entre os séculos III e II a.C., dedicá-las junto à carruagens votivas indicava a figura de um triunfador<sup>31</sup>. Nesse sentido, sugere Weinstock<sup>32</sup> que o conjunto formado por César/*oikouménē*/carruagem recriava o momento final do triunfo, no qual o general desce da carruagem na área Capitolina (precisamente a região onde o percurso triunfal terminava) para adentrar o templo de Júpiter. O bronze do conjunto escultórico em questão, então, capturou o ápice da cerimônia triunfal e perpetuou-o no metal, como se todas as vitórias de César fossem garantidas a partir de 46 a.C., a ponto de estar sempre encerrando um triunfo no Capitólio. Dito de outra forma, os triunfos seguiam sendo rituais extraordinários a gerais vitoriosos, menos a César, cuja estátua capitolina fazia-o triunfar todos os dias.

Assim, esta estátua eterniza César como triunfador e o funde à coletividade romana mais pela via do *Genius Populi Romani* que pela ida ao passado remoto, embora insinuações ao primeiro rei já começassem a serem feitas: seja dito de passagem que Rômulo era lembrado como rei guerreiro, de forma que uma estátua de César triunfador disposta no Capitólio o enquadrava neste legado. É diferente, entretanto, das outras três estátuas discutidas a seguir, para as quais Rômulo já é uma referência clara. Estas fazem parte de um mesmo conjunto de honras votado a César pelo Senado após a Batalha de Munda, transcorrida no dia 17 de março de 45 a.C.<sup>33</sup>. Dio Cássio menciona na mesma passagem<sup>34</sup> que uma escultura de César em marfim desfilou em uma procissão entre outras estátuas de deuses durante jogos que estavam sendo realizados no Circo Máximo; outra, contendo a inscrição “ao deus invencível”, foi depositada junto ao templo de Quirino; e uma terceira

---

<sup>29</sup> Cass. Dio XLIII 21, 2.

<sup>30</sup> S. Weinstock, *Divus Julius... Op. cit.*, pp. 55-56; M. Cadario, “Le statue... *Op. cit.*”, p. 28.

<sup>31</sup> S. Weinstock, *Divus Julius... Op. cit.*, p. 56.

<sup>32</sup> S. Weinstock, *Divus Julius... Op. cit.*, p. 59.

<sup>33</sup> P. Zanker, “The Irritating... *Op. cit.*”, p. 292.

<sup>34</sup> Cass. Dio XLIII 45, 3.

teria sido integrada ao complexo escultórico das setes estátuas dos reis de Roma (Figura 1, n. 906, 965-970) e do lendário fundador da República, Lúcio Júnio Bruto (Figura 1, n. 902), logo na entrada da área Capitolina (Figura 1, n. 1180). Suetônio<sup>35</sup> cita a que desfilou entre os deuses e a situada entre os reis no mesmo capítulo em que enumera as honras desmedidas de César, justificando sua morte a partir de exemplos de despotismo<sup>36</sup>. E Cícero, em suas cartas a Ático<sup>37</sup>, relata seu descontentamento com a estátua de César dividindo espaço no templo de Quirino.

Matteo Cadario<sup>38</sup> defende que a partir de Munda teve início um “programa coerentemente romúleo” na política dos cesarianos para elevar o ditador à posição do primeiro rei, com a intenção clara de celebrá-lo como um refundador de Roma. Começando pelo fato de que, apesar desta batalha ter ocorrido em março, a notícia da vitória foi retardada em trinta e quatro dias a fim de chegar na *Urbs* justamente em 20 de abril, véspera da Parília, na qual se celebrava a fundação de Roma por Rômulo. Foi neste mesmo dia 20 que o Senado votou as honras citadas há pouco, e Cadario<sup>39</sup> afirma que a procissão a qual a estátua de marfim desfilara seria então a *pompa circensis* da Parília, além de ter desfilado uma segunda vez nos *ludi Victoriae Caesaris*, ocorridos do dia 20 a 30 de julho do mesmo ano para celebrar a vitória em Munda, como Cícero relata em uma carta<sup>40</sup>. Na ausência de César, sua efígie marcou presença em Roma durante a celebração da fundação da cidade em um local reservado aos deuses, algo que, apesar de não implicar necessariamente na reivindicação explícita da divinização, tinha um caráter sugestivo, ainda mais considerando a inscrição *hēmítheos* que a estátua capitolina do ano anterior trazia.

Além da Parília, a atribuição do papel de novo fundador a César se realçava com a colocação de uma estátua sua no templo de Quirino. Após ascender aos deuses, Rômulo foi assimilado a Quirino, deus guerreiro de origem sabina e antiquíssimo entre os romanos<sup>41</sup>, o que fez da veneração a Quirino o culto também ao *parens* fundador. É importante notar nas lendas que narram a apoteose de Rômulo o papel de um ancestral da

---

<sup>35</sup> Suet. *Iul.* LXXVI 2.

<sup>36</sup> Suet. *Iul.* LXXVI 1.


<sup>37</sup> Cic. *Att.* XII 45, 3; Cic. *Att.* XIII 28-29, 3.

<sup>38</sup> M. Cadario, “Le statue... *Op. cit.*”, pp. 38, 41.

<sup>39</sup> M. Cadario, “Le statue... *Op. cit.*”, p. 42.

<sup>40</sup> Cic. *Att.* XIII 44, 1.

<sup>41</sup> P. Grimal, *Dicionário da... Op. cit.*, p. 403.

  
*gens Iulia* que testemunhara o evento, Próculo Júlio: Tito Lívio<sup>42</sup>, por exemplo, conta que Rômulo descerá dos céus para Próculo Júlio, provando sua imortalidade e pedindo a este que contasse aos romanos uma profecia, segundo a qual Roma deveria cultivar a arte da guerra pois, por vontade divina, deveria ser senhora do mundo. Enquanto seu ancestral atestou a apoteose romúlea, César recebeu a honra de ter uma imagem sua coabitando o templo do deificado, o que conecta duplamente a *gens Iulia* à divinização do primeiro rei, uma vez no passado longínquo e outra no presente. Aliás, o templo de Quirino, que sofrera com um incêndio em 49 a.C., estava sendo reinaugurado em 45 a.C. com uma nova estrutura de pórticos sob autoridade de César<sup>43</sup>. Ao lado da inscrição “ao deus invencível”, que não fica claro na passagem de Dio se se refere a César ou a Quirino<sup>44</sup>, o ditador cumpriu então a profecia romúlea, pois agraciou Roma com muitas vitórias e conquistou o ecúmeno.

Finalmente, a última estátua das honras de abril de 45 a.C. – a que chamou mais atenção, como pontua Zanker<sup>45</sup> – foi colocada entre os reis na entrada da área Capitolina, próxima à oitava estátua, a de Lúcio Bruto<sup>46</sup>. Segundo Jane DeRose Evans<sup>47</sup>, as estátuas dos sete reis e de Bruto estavam localizadas muito próximas ao templo de Júpiter Optimus Maximus (conferir Figura 1), eram feitas em bronze, em tamanho real e provavelmente continham inscrições nos pedestais que detalhavam os feitos de cada representado<sup>48</sup>. A autora também sugere que foram erguidas por volta do ano 280 a.C., quando Roma se aliou a Vulcos e a Tarquínia na guerra contra Pirro, em um momento em que se valorizava as origens latinas da *Urbs* para se contrapor ao mundo grego<sup>49</sup>. O Capitólio em si já era um local associado à memória dos reis antes mesmo da ereção desse complexo escultórico, pois lá se localizavam os primeiros santuários romanos erguidos durante a monarquia<sup>50</sup>. Com esta nona estátua ali inserida, a imagem de César mergulhava com mais profundidade na memória dos antigos monarcas. Se a galeria de heróis se iniciava

---

<sup>42</sup> Liv. *Ab urbe condita* I 16.

<sup>43</sup> M. C. Capanna, “Region VI. *Alta Semita*”. In: A. Carandini; P. Carafa (Org.), *The Atlas of Ancient Rome: biography and portraits of the City*, Princeton, Princeton University Press, 2017, p. 453.

<sup>44</sup> M. Cadario, “Le statue... *Op. cit.*”, p. 48.

<sup>45</sup> P. Zanker, “The Irritating... *Op. cit.*”, p. 292.

<sup>46</sup> Cass. Dio XLIII 45, 4.

<sup>47</sup> J. D. R. Evans, “Statues of the Kings and Brutus on the Capitoline” *Opuscula Romana*, 18.5 (1990), p. 100.

<sup>48</sup> J. D. R. Evans, “Statues of... *Op. cit.*”, p. 105.

<sup>49</sup> J. D. R. Evans, “Statues of... *Op. cit.*”, p. 101.

<sup>50</sup> J. D. R. Evans, “Statues of... *Op. cit.*”, p. 102.

em Rômulo, fechava-se em César, criando um vínculo teleológico entre fundador e refundador – o ditador encerrava no presente aquilo que Rômulo criara no passado, a saber, Roma.

As três estátuas votadas em 45 a.C., cada uma à sua maneira, colocavam César na condição de um novo Rômulo. Soma-se a isto outras honras que também agregavam a César esta posição<sup>51</sup>. Todavia, as fontes relatam a repercussão negativa desse paralelo. Por exemplo, Cícero<sup>52</sup> comemora a notícia dada por Ático de que, quando a estátua de marfim desfilou pela segunda vez em julho nos *ludi Victoriae Caesaris*, o povo que assistia a procissão, escandalizado com a presença de César entre as imagens divinas, recusou-se a aplaudir inclusive a deusa Vitória, que era exibida junta à efígie do ditador. Plutarco<sup>53</sup> conta que, no pedestal da estátua de Lúcio Bruto (a qual, vale dizer, portava sua espada desembainhada), foram grafadas mensagens que desejavam que o tiranicida estivesse vivo. Já Suetônio<sup>54</sup> afirma que na estátua de César constava o escrito: “Bruto, por expulsar os reis, foi o primeiro a se eleger cônsul; este aqui, por expulsar os cônsules, acabou por se tornar rei”<sup>55</sup>. Até mesmo Catulo<sup>56</sup>, anos antes da guerra civil e, portanto, das comparações mais explícitas entre o general e o primeiro rei, já satirizava César como um imitador de baixa categoria<sup>57</sup> qualificando-o como “Rômulo chupador”<sup>58</sup>.

A recepção foi de tal modo desfavorável a César que é possível levantar a dúvida se tais honras foram desacertos dos próprios cesarianos ou se se tratava de provocações travestidas de elogio<sup>59</sup>. Sendo impossível chegar na resposta, a questão que então colocamos é o porquê de uma receptividade tão avessa ao paralelo com Rômulo. Apesar da imagem despótica e da pretensa divinização que seus opositores lhe imputavam, o

---

<sup>51</sup> Como o direito de oferecer os *spolia opimia* ao templo de Júpiter Ferétrio (Dio Cass. XLIV 4, 3), fundado por Rômulo que ali dedicou os espólios de Cenina, ou o direito de posicionar sua tumba dentro do pomério (Dio Cass. XLIV 7, 1).

<sup>52</sup> Cic. *Att.* XIII 44, 1.

<sup>53</sup> Plut. *Vit. Brut.* IX 3.

<sup>54</sup> Suet. *Iul.* LXXX 6.

<sup>55</sup> Suetônio, “O divino Júlio”. In: *Vidas de César*, Tradução e notas de Antonio da Silveira Mendonça e Ísis Borges da Fonseca, São Paulo, Estação Liberdade, 2007, p. 115.

<sup>56</sup> Catull. XXIX 5.

<sup>57</sup> R. Ellis, *A Commentary on Catullus*, Nova York, Cambridge University Press, 2010, p. 77.

<sup>58</sup> Catulo, *O Livro de Catulo*, Tradução comentada de João Angelo Oliva Neto, São Paulo, Edusp, 1996, p. 86.

<sup>59</sup> P. Zanker, “The Irritating... *Op. cit.*”, p. 295.

projeto cesariano era mais complexo. Koortbojian<sup>60</sup> certifica que, embora fosse cultuado no oriente helenístico como um deus, a realidade romana era diversa, de modo que é impossível precisar se César foi visto em Roma como um deus quando ainda estava vivo – certamente o foi após a morte. O argumento central de Cadario matiza as estátuas votadas a César, mostrando que todas, além de terem precedentes (e, logo, não serem precisamente inovações audaciosas), visavam na verdade conjugar o ditador à tradição romana em detrimento de seu grande inimigo na guerra civil, Pompeu, que por seu turno vinculava suas conquistas à memória de Alexandre Magno, um estrangeiro. César rechaçou o modelo helenístico a fim de localizar suas honras extraordinárias no passado de Roma. Ao contrário de Pompeu, buscou amparo mais no *mos maiorum* que no oriente grego e encontrou em Rômulo um paradigma a seguir, muito mais íntimo aos romanos<sup>61</sup>.

Ainda assim, o romulismo de César produziu o efeito inverso ao esperado. Olivier Hekster, em um artigo dedicado à memória no governo de Augusto<sup>62</sup>, mas cujas reflexões cabem perfeitamente aqui, argumenta que as tradições não são inventadas no vazio ao bel prazer dos líderes romanos interessados em legitimar no passado seu estatuto atual, pois apesar de plástica, a memória não é uma mera ferramenta. Ao contrário, a tradição existente, cotidianamente compartilhada e materialmente experienciada, impõe condicionantes e limitações aos líderes políticos que buscam se beneficiar dela, fazendo-os se adequarem ao repertório conhecido por meio de concessões e reconhecendo impossibilidades de se apoiarem em algumas memórias. Sendo assim, a Rômulo estavam vinculadas tradições que, coligadas à memória comunicativa em circulação nos anos 40 a.C., poderiam ser bem desagradáveis a César. A primeira é a passagem do fratricídio de Remo, que é narrada por alguns autores tardo-republicanos<sup>63</sup> como a violência original, fundadora da discórdia na sociedade romana. A segunda é a outra versão da morte de Rômulo, não apoteótica: seu assassinato pelas mãos dos senadores<sup>64</sup>. Os eventos recentes envolvendo César, como a guerra civil e a oposição senatorial, poderiam instigar na

---

<sup>60</sup> M. Koortbojian, *The divinization...* *Op. cit.*, pp. 22-24.

<sup>61</sup> M. Cadario, “Le statue...” *Op. cit.*, pp. 59-63.

<sup>62</sup> O. Hekster, “Identifying tradition. Augustus and the constraint of formulating sole rule”, *Politica Antica* 7, (2017), pp. 47-60.

<sup>63</sup> Como Dionísio de Halicarnasso (*Ant. Rom.* I 85, 4-6; I 87.1-2) e Tito Lívio (I 7).

<sup>64</sup> Segundo Poucet (1985, p. 289-290), é difícil precisar qual é a versão mais antiga, mas de qualquer forma predomina o tema do desaparecimento misterioso de Rômulo em ambas. Sobre a versão do assassinato de Rômulo, ver Tito Lívio (I 16), Plutarco (*Vit. Rom.* XXVII 5-6) e Apiano (*B Civ.* XI 114). Cf. J. Poucet, *Les origines de Rome : tradition et histoire*, Bruxelas, Presses de l’Université Saint-Louis, 1985, pp. 289-290.

comparação com Rômulo a lembrança dessas passagens ao invés de outras positivas, justamente as quais ele gostaria que fossem recordadas. Dentro da tradição romúlea, portanto, havia brechas que em diálogo com o passado recente deixavam César em uma situação delicada.

Mas além disso, Rômulo estava institucionalmente inserido em Roma. Pois ele não foi apenas o responsável pela fundação da cidade no Palatino com a interpretação de auspícios divinos, foi também o criador da comunidade cívica romana (daí seu lugar de *parens* no passado mítico) e de uma série de instituições administrativas e sagradas que se perpetuara ao longo da República. Mayorgas<sup>65</sup> lista algumas das tradições associadas a Rômulo, como a instituição do pomério, os *spolia opimia* no templo de Júpiter Ferétrio, às três tribos, as dez cúrias, até mesmo a criação de algumas leis, além de festividades, como a Parília e a Lupercália, e *mnemotopoi*, tais como a caverna do Lupercal, o *ficus Ruminalis* e a *casa Romuli*. Mesmo que muitas destas fundações tenham se desenvolvido ao longo dos anos e não sejam tão antigas, a memória cultural as atribuía a Rômulo. Este, apesar de rei, acabou fundido na estrutura política da *res publica* com todas as criações que lhe eram atribuídas – Cícero, em *De Re Publica* (II 17), delega a Rômulo as duas maiores pedras fundamentais da República, o Senado e os auspícios (isto é, o ato de interpretá-los, autoridade própria dos áugures).

---

<sup>65</sup> A. R. Mayorgas, “Romulus, Aeneas and the cultural memory of the Roman Republic”, *Athenaeum* 98.1 (2010), pp. 94-100.



### Considerações finais

Em síntese, Roma estava saturada de Rômulo: ele marcava constante presença na paisagem urbana e nos cerimoniais cívicos e religiosos da cidade. Era aí que residia o problema. Refletindo sobre a crise republicana do final do século I a.C. que levaria à formação do império, o historiador Aloys Winterling<sup>66</sup> enxerga no choque entre duas estruturas de poder, uma velha e outra nova, a fonte da instabilidade política. Segundo ele, a sociedade romana era politicamente integrada, ou seja, a hierarquia social era definida em primeiro lugar pelos cargos magisteriais ocupados por cada aristocrata, de forma que a manutenção das antigas instituições políticas – que davam concretude à *res publica* – era imprescindível à reprodução da própria estrutura social. No entanto, desenvolveu-se durante o século I a.C. uma nova realidade material na qual as forças militares e os recursos econômicos do império foram cada vez mais concentrados, até o ponto de serem praticamente monopolizados pelo que viria a se tornar a figura dos imperadores.

Assim, a centralização do poder em curso não poderia interferir na disposição hierárquica que agregava o corpo aristocrático, ou seja, nos cargos e instituições que davam contorno à *res publica*, afinal a sociedade romana estava politicamente integrada neste formato político. Solucionar tal contradição implicava em encontrar uma acomodação entre a nova realidade material dos grandes generais e a ordem republicana, que deveria permanecer incólume para a reprodução social da elite enquanto tal. Sendo Rômulo visceral a Roma, imensamente institucionalizado nos quadros representativos da *res publica*, recorrer à sua memória para respaldar o enorme poder acumulado significava buscar um *locus* institucional, dentro da *res publica*, e, assim, desequilibrar a integração política da sociedade romana. Daí a colisão crítica com os opositores que viram suas posições ameaçadas apesar do apelo à tradição latina por parte de César, que apelou à memória de Rômulo justamente em uma tentativa de encontrar em um lugar comum aos romanos uma legitimidade aos poderes acumulados ao longo da guerra civil. Parte do corpo

---

<sup>66</sup> A. Winterling, *Politics and Society in Imperial Rome*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 29-30.

aristocrático não viu isso, mas sim uma ameaça de laceração da *res publica* quando César tentou penetrar em um espaço já ocupado por Rômulo.

Ademais, se a memória cultural referente a este rei mitológico estava profundamente enraizada na *Urbs*, César possuía pouco espaço de manobra ao tentar se associar a ela. Ou seja, ela lhe impunha mais limitações, que lhe obrigavam a fazer concessões, que abria possibilidades de favorecê-lo. A roupagem de Rômulo pela qual César buscava tonificar a própria imagem exigia deste último a capilaridade social, institucional e memorial do primeiro, cobrava uma envergadura que o ditador não teve tempo hábil para desenvolver.

A abundância das referências a Rômulo na capital ultrapassava em grandeza qualquer conquista que os cesarianos intentassem qualificar como o legado romúleo de César, o que armava a oposição. Ao se comparar ao primeiro rei, então, César se sujeitou a Rômulo, e não o contrário, o que instigou entre aqueles que viram as estátuas cesarianas uma confrontação desequilibrada para o lado do ditador: ele jamais poderia competir com a aura do passado original, amplamente lembrado e acessado pela audiência romana. Em suma, César saiu prejudicado desta associação, com críticas e embaraços nas costas. A grandeza do passado fagocitou o presente, apequenando-o.



## Referências Bibliográficas

### Textos antigos:

- Catulo, *O Livro de Catulo*, Tradução comentada de João Angelo Oliva Neto, São Paulo, Edusp, 1996.
- Cícero, *The Republic and The Laws*, Tradução de Niall Rudd; introdução e notas de Jonathan Powell e Niall Rudd, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Cícero, *Correspondance : Lettres 1 à 954*, Tradução de Léopold-Albert Constans, Jean Bayet e Jean Beaujeu; apresentação, notas e comentários de Jean-Noël Robert, Paris, Les Belles Lettres, 2021.
- Dio Cásio, *Roman History (Books 41-45)*, Tradução de Earnest Cary, Londres, William Heinemann Ltd, 1945.
- Dionísio de Halicarnasso, *Roman Antiquities (Books 1-2), vol. I*, Tradução de Earnest Cary, Londres, William Heinemann Ltd, 1939.
- Plutarco, *Plutarch's Lives: Dion and Brutus, Timoleon and Aemilius Paulus* (vol. VI), Tradução de Bernadotte Perrin. Londres, William Heinemann Ltd, 1954.
- Plutarco, César. In: *Vidas de César*. Tradução e notas de Antonio da Silveira Mendonça e Ísis Borges da Fonseca, São Paulo, Estação Liberdade, 2007.
- Suetônio, “O divino Júlio”. In: *Vidas de César*. Tradução e notas de Antonio da Silveira Mendonça e Ísis Borges da Fonseca, São Paulo, Estação Liberdade, 2007.
- Tito Lívio, *The History of Rome (books 1-5)*, Tradução, introdução e notas de Valerie M. Warrior, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 2006.

### Textos modernos:

- J. P. Adam, *L'arte di costruire presso i Romani: materiali e tecniche*, Milão, Longanesi, 1988.
- A. Assmann, *Espaços da Recordação: formas e transformações da memória cultural*, Campinas, Editora da Unicamp, 2011.
- J. Assmann, *Religion and cultural memory: ten studies*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

  
J. Assmann, *Cultural memory and early civilization. Writing, remembrance, and political*

*imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

M. Cadario, “Le statue di Cesare a Roma tra il 46 e il 44 a.C.: la celebrazione della vittoria e il confronto con Alessandro e Romolo”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano* 59.3 (2006), 25-70.

M. C. Capanna, “Region VI. *Alta Semita*”. In: A. Carandini; P. Carafa (Org.), *The Atlas of Ancient Rome: biography and portraits of the City*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

A. Carandini (ed.), *The Atlas of Ancient Rome: biography and portraits of the City – vol 2, tables and indexes*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

P. Commelin, *Mitologia grega e romana*, São Paulo, Martins Fontes, 2011.

T. Cornell, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 Be)*, Abingdon, Routledge.

R. Ellis, *A Commentary on Catullus*, Nova York, Cambridge University Press, 2010.

J. D. R. Evans, “Statues of the Kings and Brutus on the Capitoline” *Opuscula Romana*, 18.5 (1990), 99-105.

P. Grimal, *Dicionário da mitologia grega e romana*, 5. ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005.

O. Hekster, “Identifying tradition. Augustus and the constraint of formulating sole rule”, *Politica Antica* 7, (2017), 47-60.


K. J. Hölkenskamp, “In Defense of Concepts, Categories, and Other Abstractions: Remarks on a Theory of Memory (in the Making)”. In: K. Galinsky (Org.), *Memoria Romana: Memory in Rome and Rome in memory*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2014, pp. 63-70.

T. Hölscher, *Visual power in ancient Greece and Rome: between art and social reality*, Oakland, University of California Press, 2018.

M. Koortbojian, *The divinization of Caesar and Augustus: precedents, consequences, implications*, Nova York, Cambridge University Press, 2013.

M. G. Kury, *Dicionário de mitologia grega e romana*. 8. ed., Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

A. R. Mayorgas, “Romulus, Aeneas and the cultural memory of the Roman Republic”, *Athenaeum* 98.1 (2010), 89-109.

- 
- U. T. B. Meneses, “A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 34 (1992), 9-24.
- J. Pollini, *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, Norman, University of Oklahoma Press, 2012.
- J. Poucet, *Les origines de Rome : tradition et histoire*, Bruxelas, Presses de l'Université Saint-Louis, 1985.
- J. Rüsen, “Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história”, *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography* 2.2 (2009), 163-209.
- J. I. San Vicente, “El *Genius Populi Romani* en los emperadores del siglo IV y sus antecedentes”, *ARYS: Antigüedad: religiones y sociedades* 8 (2009-2010), 79-100.
- S. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- A. Winterling, *Politics and Society in Imperial Rome*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2009.
- T. P. Wiseman, “Popular Memory”. In: K. Galinsky (Org.), *Memoria Romana: Memory in Rome and Rome in memory*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2014, pp. 43-62.
- P. Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- P. Zanker, “The Irritating Statues and Contradictory Portraits of Julius Caesar”. In: M. Griffin (Org.), *A companion to Julius Caesar*, Chichester, Blackwell Publishing Ltd, 2009, pp. 288-314.



## Desviación del κλέος homérico en Mijail Bajtín y Ramos Sucre

(Deviation from homeric κλέος in Mikhail Bakhtin and Ramos Sucre)

César Ernesto Torres Barillas  
Universidad de Los Andes (ULA)

Enviado: 01/07/2024  
Evaluado: 17/07/2024  
Aceptado: 18/07/2024

### Resumen

El κλέος, era un concepto de vital importancia para el pueblo griego. Estaba especialmente presente en la épica homérica. En el presente trabajo buscamos contribuir a una visión más profunda de esta palabra, destacando su relevancia como concepto cultural, a través de un diálogo intertextual que nos proponemos detectar entre *El sacrificador* de José Antonio Ramos Sucre, poeta venezolano del siglo XX; los análisis de la épica de Mijail Bajtín desarrollados en su estudio *Epic and novel* y los fragmentos IX vv. 410-416, IX vv. 414-416 y XV vv. 718-725 de la *Ilíada*. Comprobaremos que el diálogo establecido entre los tres textos devela nuevas perspectivas y reinterpretaciones del κλέος por parte de estos escritores, que ponen una mirada crítica y moderna de éste término, logrando destacar su complejidad y evolución a través del tiempo, cuestionando la visión absoluta del pasado y la imagen monolítica del héroe épico.

**Palabras claves:** Homero, Ramos Sucre, Intertextualidad.

### Abstract

The κλέος was a concept of vital importance for the Greek people. It had a special presence in the homeric epic. In this paper we seek to add a deeper vision of this word, highlighting its relevance as a cultural concept, this by analyzing an intertextual dialog that we propose to detect between *El Sacrificador* (The Sacrificer) by José Antonio Ramos Sucre, 20th-century Venezuelan poet; the analysis of the epic by Mikhail Bakhtin developed in his studie *Epic and Novel* and specific passages from *Iliad* (IX.410-416, 414-416 & XV.718-725). We will prove that the dialog established between those three texts unveils new perspectives and reinterpretations of the κλέος according to these writers, writers that take a critical and modern view of this term, highlighting its complexity and evolution through time, questioning the absolute vision of the past and the monolithic image of the epic hero.

**Keywords:** Homer, Ramos Sucre, Intertextuality.



Dentro del cúmulo de motivos que tejen el mundo de la *Ilíada* y la *Odisea*, estudiaremos el κλέος, término que puede verse al español (en un primer acercamiento) como *rumor, noticia, fama o gloria*<sup>1</sup>. Sin embargo, brinda un amplio campo semántico que debe ser detallado.

En *The Ancient Greek Hero*, Gregory Nagy estudia el término κλέος en la obra de Homero y lo define como “glory of the song” o “life eternal in song”<sup>2</sup>. Así, al ampliar el campo semántico de la palabra, Nagy nos expone cómo el κλέος pasa a significar algo más que solo fama, es también la posibilidad de transmisión del recuerdo de los héroes por medio del canto. Llevándolo al español, con un leve giro semántico, proponemos definirlo como “gloria de la canción” o “vivir eterno en las canciones”. En el poema, este término es la elección de Aquiles cuando decide ir a Troya:

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα

διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.

εἰ μὲν κ' αἴθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,

ᾧλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται.

[Así, pues, mi madre, la diosa Tetis, de pies plateados,  
dice que llevo dos destinos a la realización de mi muerte,  
si permaneciese acá en la polis de los troyanos, luchando,  
mi viaje de vuelta se destruiría, pero mi fama será inmortal.]

Il. IX vv. 410-413

En este caso, al sustantivo κλέος lo acompaña el adjetivo ἄφθιτον, que se traduce como *indestructible, imperecedero, inmortal*<sup>3</sup>; esta reunión de términos expresa una visión

<sup>1</sup> *Diccionario Manual Griego - Español*, 17ma ed. (1987). Si observamos las elecciones de los traductores encontramos que, en la versión de Emilio Crespo, este término se encuentra vertido al español como “gloria”, y el par κλέος ἄφθιτον como “gloria inconsumible”, Homero, *Ilíada*, (Madrid: Editorial Gredos, 1996), p. 278.

<sup>2</sup> Gregory Nagy, *The Ancient Greek Hero in 24 hours*, (Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020), p. 22.

<sup>3</sup> *Diccionario Griego-Español con suplemento de formas verbales y un apéndice gramatical*, 3ra edición, José Pabon. Madrid: SPES, 1964 «ἄφθιτον».



tradicional del héroe en las obras homéricas. Como señala Nagy, la fama (κλέος) es inmortal porque escapa de los ciclos perecederos de la naturaleza, de sus procesos mutables, transitorios y efímeros<sup>4</sup>.

El κλέος griego brinda un pasado registrado y fijado por los hombres y la tradición, se conserva en la memoria y en la leyenda que transmiten los mortales bajo el ideal de perpetuidad en la cultura.

En este sentido prevalece la importancia del arte del aedo, quien brinda el κλέα ἀνδρῶν, o la fama de los héroes compuesta a partir de elementos mínimos como el epíteto o la gran estructura de la *Ilíada* y la *Odisea*. Sobre el epíteto vale la pena mencionar la importancia que le brinda Nagy en otro de sus trabajos como elemento que cohesiona la tradición épica erigida alrededor de los héroes: “particularized epithet is like a small theme song that conjures up a thought association with the traditional essence of an epic figure, thing, or concept”<sup>5</sup>.

Así, el epíteto como pequeña síntesis del recuerdo del héroe sirve de fundamento para estas épicas originarias y nos expone que se ha entretejido con ellos una gran estratagema intertextual que, como señala Paul Zumthor:

[...]it inserts and integrates into the unfolding discourse rhythmic and linguistic fragments borrowed from other preexisting messages that in principle belong to the same genre, sending the listener back to a familiar semantic universe by making the fragments functional within their exposition<sup>6</sup>.

Dentro de este marco, los héroes homéricos actúan su destino no solo como forma de vida, sino de auténtica forma de supervivencia dentro de la cultura de la Grecia Arcaica. Para los personajes de Homero, la narración construye su fama y ésta es el mecanismo por el cual es posible acceder al recuerdo de las épocas posteriores.

Si vemos esto de vuelta en la *Ilíada*, encontraremos el caso paradigmático de Aquiles. A este héroe indispensable para la guerra troyana se le abren dos destinos: El primero, como lo vimos

---

<sup>4</sup> Nagy, *Ancient Greek Hero*, p. 22.

<sup>5</sup> Gregory Nagy, “Formula and Meter”, en Benjamin Stolz and Richard Shannon [ed.], *Oral Literature and the Formula*, (Michigan: Trillium Pr, 1976), p. 244.

<sup>6</sup> Paul Zumthor, *Oral Poetry: An Introduction*, trad. Katheryn Murphy-Judy, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), pp. 89-90.



relatado por el Pélida en los versos señalados, es perder su viaje de vuelta (νόστος) a cambio de una fama inmortal (κλέος ἄφθιτον), el segundo:

εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,

ᾧλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰῶν

ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὄκα τέλος θανάτοιο κιχεῖη.

[pero si volviese a la querida tierra patria, mi hogar,  
mi valiosa fama se acabaría, sin embargo, la vida sería larga  
para mí, y no me alcanzaría rápidamente la resolución de mi muerte]

*Il. IX vv. 414-416*

Aquiles elige una gloria inmortal sobre una vida larga, elige su muerte para vivir en el canto de los aedos. El héroe asume así su destino para ser llevado tras él a la inmortalidad por los rapsodas y, con este acto, inscribe su historia. Sobre esto señala Gregory Nagy: “For death the hero wins the ultimate prize of life eternal in song”<sup>7</sup> y, más adelante, “*kleos* was the primary medium for communicating the concept of the hero”<sup>8</sup>.

Esta visión parece aún pertinente hoy día, pues la *Odisea* y la *Ilíada* reviven una época perdida de la que sobreviven los relatos heroicos como vestigios de su tiempo.

Los héroes brindan la fuente prima para las épicas. Como señala el traductor Alberto Benabé, en la lectura de Homero nos encontramos con “la presentación de los grandes héroes en acción”<sup>9</sup>. El valor heroico configura tradición, memoria y fama o, dicho de otra manera, la posibilidad de que los hombres tengan un lugar en la historia de las naciones.

El heroísmo homérico expone la idea de pervivencia del héroe. En la *Ilíada* y la *Odisea*, las vivencias heroicas hacen de eje. Por los acontecimientos de los dos héroes principales (Aquiles y Odiseo) interroga el aedo a la diosa, la respuesta es el canto de sus gestas junto a Diomedes,

<sup>7</sup> Nagy, *Ancient Greek Hero*, p. 22.

<sup>8</sup> Nagy, p. 26.

<sup>9</sup> Alberto Bernabé, *Prólogo* en Homero, *La Ilíada*, (España: Biblioteca EDAF, 2007), p. 17.



Ajax, Agamenón o Patroclo, contra Héctor, Paris, Eneas o Príamo. Todos ellos toman lugar y expresan el carácter de su época que aún hoy puede ser leído en el poema.

De esto tienen consciencia los mismos personajes: Aquiles decide permanecer en Ilión por la promesa de la fama inmortal<sup>10</sup>, Héctor espera que no se olvide jamás una derrota de los aqueos cuando ve próxima la quema de sus naves<sup>11</sup>. La acometida de estos héroes no solo busca un fin palpable (conquistar Troya o defenderla, llegar a Ítaca...), sino dejar el recuerdo de estas hazañas.

### El “pasado épico” en Mijail Bajtín y Ramos Sucre

Desde una perspectiva moderna, es preciso señalar los análisis particulares que aporta Mijail Bajtín en el estudio del género épico. En su ensayo *Epic and Novel*, el filólogo soviético lo caracteriza de la siguiente forma:

The epic as a genre in its own right may, for our purposes, be characterized by three constitutive features: (1) a national epic past—in Goethe’s and Schiller’s terminology the “absolute past”—serves as the subject for the epic; (2) national tradition (not personal experience and the free thought that grows out of it) serves as the source for the epic; (3) an absolute epic distance separates the epic world from contemporary reality, that is, from the time in which the singer (the author and his audience) lives<sup>12</sup>.

Ya en las crónicas patrióticas de Ramos Sucre, vemos que el poeta nos dirige a una experiencia de un κλέος americano, cercano a la remembranza de un pasado absoluto como es señalado por Bajtín. El carácter inaccesible de esta gloria pretérita surge como un rasgo predominante para el cronista, quien le debe desde el presente dar honor a las gestas emancipatorias. Dice el poeta:

Consejo de virilidad no se pierde cuando se da a los niños venezolanos en quienes revive el alma bravía del antepasado libertador o revolucionario. De ellos hay quienes con el relato de nuestro pasado fabuloso no sientan admiración, sino la pena de haber llegado demasiado tarde, y están tristes porque han pasado tal vez para siempre las

---

<sup>10</sup> *Il.* IX vv. 410-416.

<sup>11</sup> *Il.* XV vv. 718-725.

<sup>12</sup> Mijail Bajtín, “Epic and Novel: Toward a Methodology for the Study of the Novel” en Mijail Bajtín, *The dialogic imagination: Four essays* (Texas: University of Texas Press, 1981), p. 13.



épocas de las expediciones remotas y heroicas, como las acometidas por los venezolanos de hace un siglo<sup>13</sup>.

En este sentido, es la memoria que se sostiene en la gloria del pasado la que hace posible acercarnos a este tiempo patriótico exaltado y vislumbrado a través de una figura heroica<sup>14</sup>. Señala Bajtín que la épica como tradición forja la leyenda nacional. Quien hace uso de ella alude a un tiempo “perfectamente pasado” que es un rasgo característico del género épico: “The epic absolute past is the single source and beginning of everything good [...] In ancient literature it is memory, and not knowledge, that serves as the source and power for the creative impulse”<sup>15</sup>.

El modelo épico de Homero sirve entonces para la conmemoración y remembranza nacional desde el lugar que ha tomado en la memoria colectiva o en la memoria del género<sup>16</sup>. Encontramos así una derivación del κλέος heroico: en las crónicas patrióticas de Ramos Sucre vemos la intención del poeta de sumar sus relatos a aquellos que fundan y cultivan una memoria nacional. Así afirma: “Venezuela debe lo principal y más duradero de su crédito a la valentía de aquellos militares que con el siglo diez y nueve crecieron apasionados e indóciles”<sup>17</sup>.

De la mano con esta afirmación, el discurso de Ramos Sucre se circunscribe al sentir épico y mítico<sup>18</sup>, en este caso, el κλέος que consagra a los guerreros en Troya aparece vigente en el Nuevo Mundo y conforma el registro nacional de un pasado patriótico que brinda al territorio una memoria y cultura.

Pero este funcionamiento del relato épico es objeto de juicios discrepantes por parte del filólogo soviético. Para Bajtín, el discurso épico expresa el monólogo patriótico que no solo asume una

---

<sup>13</sup> Ramos, *Obra*, p. 51.

<sup>14</sup> Sobre el papel fundador del héroe en los discursos nacionales vale la pena mencionar el análisis certero del historiador Hancer González: “Edificar a un héroe es una tarea vinculada a la construcción de la nación, por lo cual comparte muchas de sus características. Una de ellas es la que tiende a presentarlos como ‘objetos’ inmodificables en el tiempo. El Estado desempeña un papel fundamental en el proceso de heroización, que se relaciona, con el proyecto de inventar la nación” Hancer González, “Apreciaciones sobre la figura del héroe. De cómo se fragua la historia de los seres providenciales”. *Trópico Absoluto*, Enero 21, 2022, <https://tropicoabsoluto.com/2022/01/21/apreciaciones-sobre-la-figura-del-heroe-de-como-se-fragua-la-historia-de-los-seres-providenciales>.

<sup>15</sup> Bajtín, “Epic and Novel”, p. 15.

<sup>16</sup> Sobre esto agrega Todorov: “se trata en efecto de memoria colectiva y no individual, y su contenido puede incluso ser desconocido para el individuo. Pero ese contenido se halla inscrito en las propiedades formales del género”. Tzvetan Todorov, *Mijail Bajtín: El proceso dialógico* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2013), p. 135.

<sup>17</sup> Ramos, *Obra*, p. 57.

<sup>18</sup> Este ejercicio es definido por Alba Hernández Bossio como “prosa heroica (enfática, afirmativa) brillante y sorprendente por momentos, pero, en otros, declamatoria y sumisa”. Hernández, *Ramos Sucre*, p. 81.



“realidad cerrada” en el pasado, sino que configura su palabra como una “última palabra”<sup>19</sup>. Se centra el poder en un discurso (el que da la crónica de las naciones) y no hay una experiencia personal que, como señala Bajtín, provea “la libre invención que de ella se deriva”<sup>20</sup>, sino un sentimiento mítico y épico que objetiviza al pasado en un discurso central y hegemónico.

Este rasgo del género brinda una dimensión prescriptiva a los héroes que protagonizan los cantos épicos y su individualidad. Para el filólogo soviético, el héroe épico como individuo perteneciente a un pasado absoluto se hace un personaje completo, incluso acabado de antemano, todas sus posibilidades están dadas por un destino predeterminante<sup>21</sup>. Podemos ver esta caracterización especialmente en Aquiles, quien alude a su muerte como un escenario previsto incluso desde antes de la guerra y, como señala Gregory Nagy, es “a man of unbending principle who cannot allow his values to be compromised —not even by the desperate needs of his near and dear friends, who are begging him to bend his will”<sup>22</sup>.

Para Bajtín, estas características son responsables de una belleza exclusiva de la épica, su claridad cristalina y la completitud con la que confeccionan una imagen particular del hombre en la Antigüedad. Sin embargo, esta distancia e inaccesibilidad épica será fracturada con la aparición de los géneros populares serio-cómicos, los diálogos socráticos, las novelas del periodo helenístico, la literatura carnavalesca y la novela contemporánea. Así, ocurre un rebajamiento que dirige a la representación artística hacia lo inconcluso y lo fluido, lo falso y lo subjetivo, la risa y la parodia. En suma, ocurrirá una novelización de la literatura que va a expresar su máximo potencial en la era moderna, con la desacralización del pasado y la asunción de un carácter crítico adherido a formas no canónicas de la literatura<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Esta distinción es equivalente a las definiciones dadas por Hegel sobre la épica. Dice el filósofo alemán: “Lo que narra el poeta épico debe aparecer, por su contenido como por la manera en que lo presenta, una realidad cerrada, exterior a él en cuanto sujeto”. Friedrich Hegel, *Estética. La poesía*, trad. francesa, t.1, (Paris: Aubier, 1965), pp. 128-129.

<sup>20</sup> Dice Bajtín: “national tradition (not personal experience and the free thought that grows out of it) serves as the source for the epic”. Bajtín, “Epic and Novel”, p. 13.

<sup>21</sup> Bakhtin, “Epic and Novel”, p. 34-35.

<sup>22</sup> Nagy, *Ancient Greek Hero*, 12. Para complementar este análisis desde la perspectiva bajtiniana véase Marelis Loreto, *El personaje inacabado (un acercamiento a la concepción del héroe en Mijaíl Bajtín)*, Venezuela, Revista ciencias de la educación. 32. 2008, pp. 221-231. Disponible en: <http://servicio.bc.uc.edu.ve/educacion/revista/n32/32-13.pdf>.

<sup>23</sup> Bakhtin, “Epic and Novel”, pp. 34-40.



Como veremos, estas características serán partícipes en las prosas poéticas de Ramos Sucre donde el poeta reelabora la imagen del héroe y fractura su carácter monolítico.

### **Desviación del κλέος en “El sacrificador” de Ramos Sucre**

Al dirigirnos a los textos poéticos de Ramos Sucre, encontramos que se tejen relaciones complejas entre heroísmo, fama y memoria. En *El sacrificador*, *Los secretos de la Odisea* o *Los desvaríos de Calipso*, la reescritura y la parodia nos dirigen a una perspectiva particular de las obras de Homero, ubicada donde termina el monólogo épico tradicional y comienza un examen crítico individual, como señala Bajtín:

Epic disintegrates when the search begins for a new point of view of one’s own self [...] The expressive novelistic gesture arises as a departure from a norm, but the error of this norm immediately reveals how important it is for subjectivity. First there is a departure from a norm, and then the problemativeness of the norm itself<sup>24</sup>.

¿Cómo sucede esta desviación de la norma en la obra de Ramos Sucre? La respuesta se puede encontrar en las nuevas elaboraciones de la trama. Los desvíos poéticos de Ramos Sucre, más que repetir o continuar el relato tradicional, actúan como incisos o glosas que alteran directamente pasajes de la *Ilíada* y la *Odisea*. Como expone Alba Hernandez, en el ejercicio de Ramos Sucre, “ser el escoliasta, el glosador, el comentador, fueron su forma de ser escritor”<sup>25</sup>.

Así, tras las apariciones de Aquiles, Odiseo, Eneas o Helena, encontramos un ejercicio particular de interpretación donde el poeta venezolano recrea un escenario épico sin repetir un retrato convencional de los valores homéricos. En cambio presenta una problematización y reflexión del héroe épico desde una perspectiva subjetiva.

Este proceso de desvío del pasado evidencia una inclinación creativa particular de Ramos Sucre que ha sido analizada por Juan Cristobal Castro. Este estudioso venezolano considera que los textos del cumanés “ponen en escena una manera de armar un pasado falso que sirve, al mismo

---

<sup>24</sup> Bakhtin, “Epic and Novel”, pp. 34-35.

<sup>25</sup> Alba Hernandez, *Ramos Sucre*, p. 37.



tiempo, de crítica a ciertas construcciones del ayer –y también de experiencias alternas a estas operaciones y apropiaciones–”<sup>26</sup>.

La intervención parece abrir nuevas variantes que desmontan y reconstruyen lo que consideramos el relato tradicional de los héroes, su fama e historia. Se originan de este modo relecturas de un pasado conjeturable así como críticas al monólogo épico que se asume como completitud de la realidad pasada<sup>27</sup>.

Para ejemplificar este complejo sistema de reelaboración y desviación, veamos las primeras líneas de “El sacrificador”, poema que forma parte de su segundo libro, *Las formas del fuego*. En ellas, parece retomarse un pasaje específico de la *Ilíada*, cuando los aqueos enfrentan la quema de sus naves por parte de Héctor (Libro XV), sin embargo, inicia con un escenario contrapuesto:

La mañana alumbra la ruina de las naves.

Los caudillos permanecieron vigilantes a través de la noche, sobre un mirador del litoral, abismados en el pensamiento de la derrota.

Las víctimas de la última porfía muestran, sobre el regazo de la tierra, el visaje paralizado y el abandono y lasitud de la muerte<sup>28</sup>.

Al contraponer el escenario dado por Ramos Sucre al que brinda la *Ilíada*, puede verse que elabora una solución antípoda del antecedente homérico. El poeta venezolano satisface el fin proyectado por Héctor al arremeter contra los aqueos y su anhelo expresado en su discurso a las tropas troyanas:

οἴσετε πῦρ, ἅμα δ’ αὐτοὶ ἀολλέες ὄρνυτ’ αὐτήν·

νῦν ἡμῖν πάντων Ζεὺς ἄξιον ἦμαρ ἔδωκε

---

<sup>26</sup> Juan Cristobal, “José Antonio Ramos Sucre: Intervenciones sobre el pasado”, *Tropico Absoluto*, Mayo 23, 2021, <https://tropicoabsoluto.com/2021/05/23/jose-antonio-ramos-sucre-intervenciones-sobre-el-pasado/>

<sup>27</sup> En este sentido el texto de Ramos Sucre adopta la característica subversiva de la parodia. Como señala Pozuelo, en la parodia hay “un sentido de rebajamiento de lo que ha adquirido por su uso, por su técnica, por su valor un cierto carácter alto, autoritario, que mueve la reacción del texto paródico como irreverencia respecto a tal autoridad”. José Pozuelo, *Parodiar rev(b)elar*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007. [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/parodiar-revbelar-0/html/01344600-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_2.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/parodiar-revbelar-0/html/01344600-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html).

<sup>28</sup> Ramos, *Obra*, p. 314.



νήας ἐλεῖν, αἶ δεῦρο θεῶν ἀέκητι μολοῦσαι  
ἡμῖν πῆματα πολλὰ θέσαν, κακότητι γερόντων,  
οἳ μ' ἐθέλοντα μάχεσθαι ἐπὶ πρυμνήσι νέεσσιν  
αὐτόν τ' ἰσχανάσσκον ἐρητύοντό τε λαόν·  
ἀλλ' εἰ δὴ ῥα τότε βλάπτε φρένας εὐρύοπα Ζεὺς  
ἡμετέρας, νῦν αὐτὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει.

[Traed fuego, al punto que todos juntos despierten la batalla  
ahora Zeus nos ha dado el día digno entre todos,  
para tomar las naves, las que llegadas acá contra la voluntad de los dioses  
nos trajeron muchas desgracias, con la ineptitud de los viejos,  
quienes, cuando yo quise luchar sobre las popas de las naves,  
se contuvieron reteniendo al ejército.  
Pero si en ese momento Zeus de larga mirada turbaba  
nuestro entendimiento, ahora él nos estimula y urge]

Il. XV vv. 718-725

Si seguimos la trama brindada por la *Ilíada*, veremos que este fin anhelado por Héctor es frustrado por los héroes aqueos, especialmente por la acción de Áyax y Patroclo. Sin embargo, al presentar un escenario con “las ruinas de las naves”, Ramos Sucre nos lleva a las interrogantes: ¿qué sucedería si el fuego destruyese las naves? ¿Es posible que surgiese el κλέος con la derrota de los héroes argivos?

A esta pregunta Gregory Nagy da una respuesta negativa. Para el académico estadounidense, el pasaje mencionado de la *Ilíada* cobra vital importancia al decidir no sólo el desenlace de la guerra, sino también la supervivencia de la cultura griega:



With all their ships beached on the shores of the Hellespont, marked for destruction by the threatening fire of Hector, the ancestral Greeks are vulnerable to nothing short of extinction. The *Iliad* makes it quite clear: if their ships burn, the Greeks will never return home, to become the seafaring people who are the present audience of the *Iliad*. In the *Iliad*, the very survival of this seafaring nation is at stake<sup>29</sup>.

Vemos materializarse así una suposición, un “como si” que juega con el relato canónico de la *Ilíada*. En este fragmento se presenta la tentativa de Ramos Sucre de escribir un nuevo registro heroico, otro κλέος donde los caudillos argivos están “abismados en el pensamiento de la derrota”<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Nagy, *Ancient Greek Hero*, pp. 18-19.

<sup>30</sup> Ramos, *Obra*, p. 314

## Referencias Bibliográficas

- Bakhtin, Mijail. “Epic and Novel: Toward a Methodology for the Study of the Novel” en Mijail Bakhtin, *The dialogic imagination: Four essays* (Austin: University of Texas Press, 1981).
- Bernabé, Alberto. “Prólogo” en Homero, *La Ilíada*. Traducción de Emiliano Aguado. España: Biblioteca Edaf, 2007.
- Cristobal, Juan. “José Antonio Ramos Sucre: Intervenciones sobre el pasado”, en *Tropico Absoluto*, Mayo 23, 2021. <https://tropicoabsoluto.com/2021/05/23/jose-antonio-ramos-sucre-intervenciones-sobre-el-pasado/>
- Hegel, Friedrich *Estética. La poesía, trad. francesa*, t.1. Paris: Aubier, 1965.
- González, Hancer. “Apreciaciones sobre la figura del héroe. De cómo se fragua la historia de los seres providenciales”. *Trópico Absoluto*, Enero 21, 2022 <https://tropicoabsoluto.com/2022/01/21/apreciaciones-sobre-la-figura-del-heroe-de-como-se-fragua-la-historia-de-los-seres-providenciales>.
- Hernandez, Alba. *Ramos Sucre: La voz de la retórica*. Caracas: Monte Avila Editores, 1988.
- Nagy, Gregory. *The Ancient Greek Hero in 24 hours*, (Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020).
- Pozuelo, José. *Parodiar rev(b)elar*, *Exemplaria* 4, 1-18. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007. [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/parodiar-revbelar-0/html/01344600-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_2.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/parodiar-revbelar-0/html/01344600-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html).
- Ramos Sucre, José. *Obra Completa*, Ed. Alba Rosa Hernandez Bossio. Venezuela: Bid. & Co., 2016.



Zumthor, Paul. *Oral Poetry: An Introduction*, trad. Katheryn Murphy-Judy, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990).

### **Diccionarios**

Diccionario Manual Griego - Español, 17ma ed. (1987).