



Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga

Autor(es): Iriarte, Ana; Ferreira, Luísa de Nazaré
Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume
URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/36605>
DOI: DOI:<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1017-7>
Accessed : 16-Jan-2017 10:59:19

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.

Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga

Ana Iriarte & Luísa de Nazaré Ferreira
(coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

HVMANITAS SVPPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

Apresentação: esta série destina-se a publicar estudos de fundo sobre um leque variado de temas e perspetivas de abordagem (literatura, cultura, história antiga, arqueologia, história da arte, filosofia, língua e linguística), mantendo embora como denominador comum os Estudos Clássicos e sua projeção na Idade Média, Renascimento e receção na atualidade.

Breve nota curricular sobre os coordenadores do volume

Ana Iriarte é doutorada em História e Civilizações da Antiguidade pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (ÉHÉSS) de Paris. Atualmente é Professora Catedrática de História Antiga na Universidade do País Basco (UPV/EHU). As suas investigações centram-se na historiografia, no teatro ático e nas identidades na Grécia arcaica e clássica.

Luísa de Nazaré Ferreira é doutorada em Literatura Grega e Professora Auxiliar da Universidade de Coimbra. A sua investigação atual centra-se na poesia grega (Simónides), na representação da infância na cultura grega, na arte clássica e na receção dos temas clássicos na tapeçaria antiga.

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ESTRUTURAS EDITORIAIS
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

DIRETOR PRINCIPAL
MAIN EDITOR

Delfim Leão
Universidade de Coimbra

ASSISTENTES EDITORIAIS
EDITORIAL ASSISTANTS

Elisabete Cação, João Pedro Gomes, Nelson Ferreira
Universidade de Coimbra

COMISSÃO CIENTÍFICA
EDITORIAL BOARD

Ana Lúcia Curado
Universidade do Minho

Carmen Morenilla Talens
Universitat de València

Christian Laes
Universiteit Antwerpen, University of Tampere,
Vrije Universiteit Brussel

Cristina Pinheiro
Universidade da Madeira

David Hernández de la Fuente
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

François Quantin
Université de Pau et des Pays de l'Adour

Idades e género

na literatura e na arte da

Grécia antiga

Ana Iriarte & Luísa de Nazaré Ferreira
(coords.)

Universidad del País Vasco e Universidade de Coimbra

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

IDADES E GÉNERO NA LITERATURA E NA ARTE DA GRÉCIA ANTIGA
AGES AND GENDER IN THE LITERATURE AND ART OF ANCIENT GREECE

COORD. ED.

Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto CONTACT
imprensa@uc.pt

Vendas online ONLINE SALES
<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial EDITORIAL COORDINATION
Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica GRAPHICS
Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia INFOGRAPHICS
Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento PRINTED BY
Simões & Linhares, Lda. Rua 4 de Julho, Armazém
n.º 2, 3025-010 Coimbra

ISSN
2182-8814

ISBN
978-989-26-1016-0

ISBN Digital
978-989-26-1017-7

DOI
<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1017-7>

Depósito Legal LEGAL DEPOSIT
393444/15

Annablume Editora * Comunicação

www.annablume.com.br

Contacto CONTACT
@annablume.com.br

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
www.fct.pt
POCI/2010



Proyecto de investigación “Clases de edad y de género en la Antigua Grecia” (HAR 2011-27092)

Projeto UID/ELT/00196/2013 -
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade
de Coimbra

© Fevereiro 2015

Annablume Editora * São Paulo
Imprensa da Universidade de Coimbra
Classica Digitalia Universitatis Conimbrigensis
<http://classica.digitalia.uc.pt>
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra

A ortografia dos textos é da inteira responsabilidade dos autores.

Trabalho publicado ao abrigo da Licença This work is licensed under
Creative Commons CC-BY (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pt/legalcode>)

IDADES E GÉNERO NA LITERATURA E NA ARTE DA GRÉCIA ANTIGA

AGES AND GENDER IN THE LITERATURE AND ART OF ANCIENT GREECE

COORD. ED.

Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universidad del País Vasco, Universidade de Coimbra

RESUMO

Este volume apresenta algumas reflexões sobre as ideias de idade e género na Grécia antiga. Reúne sete estudos de investigadores espanhóis, portugueses e argentinos, que se baseiam em diferentes fontes: literárias, iconográficas, epigráficas e sociais. Os trabalhos não se centram no cidadão, isto é, no varão adulto, no cidadão de acordo com a definição aristotélica, mas nas crianças, nos anciãos, nas donzelas. Explora-se inclusive o campo da prostituição masculina. Trata-se de um estudo que, com base na abundante bibliografia publicada nos últimos anos sobre estes aspectos, apresenta uma reflexão de conjunto sobre as margens da cidadania vista sob os parâmetros de género e idade.

PALAVRAS-CHAVE

Idade, género, crianças, donzelas, anciãos, prostituição masculina.

ABSTRACT

This volume puts forward several reflections about the idea of age and gender in Ancient Greece. It brings together seven studies by Spanish, Portuguese and Argentinian researchers. The essays gathered here are based upon information from different sources: literary, iconographic, epigraphic, and social. They do not focus on the citizen, i.e. on the adult male as the citizen, according to Aristotle's definition, but on children, elderly, maidens. Even the field of male prostitution is explored. It is a study which, based on the abundant bibliography which has developed over recent years on these issues, offers an overall reflection on the margins of citizenship seen from the parameters of gender and age.

KEYWORDS

Age, gender, children, maidens, elderly, male prostitution.

COORDENADORES

Ana Iriarte é doutorada em História e Civilizações da Antiguidade pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (ÉHÉSS) de Paris. Atualmente é Professora Catedrática de História Antiga na Universidade do País Basco (UPV/EHU). As suas investigações centram-se na historiografia, no teatro ático e nas identidades na Grécia arcaica e clássica.

Luísa de Nazaré Ferreira é doutorada em Literatura Grega e Professora Auxiliar da Universidade de Coimbra. A sua investigação atual centra-se na poesia grega (Simónides), na representação da infância na cultura grega, na arte clássica e na receção dos temas clássicos na tapeçaria antiga.

EDITORS

Ana Iriarte holds a PhD in History and Ancient Civilizations from ÉHÉSS, Paris. She is Full Professor of Ancient History at the University of the Basque Country (UPV/EHU). Her current research focuses on Historiography, Attic Theatre and Identities in Archaic and Classical Greece.

Luísa de Nazaré Ferreira holds a PhD in Greek Literature, and she is Assistant Professor at the University of Coimbra. Her current research focuses on Greek poetry (Simonides), the representation of childhood in Greek culture, Classical art, and the reception of Classical themes in ancient tapestry.

SUMÁRIO

SEMBLANZAS DE SEMI-CIUDADANÍAS GRIEGAS. SOBRE CRÍOS, ANCIANOS Y FÉMINAS (Sketches of Semi-Greek Citizenships: about Kids, Old People, and Females) Ana Iriarte	9
LAS EDADES DE LA VIDA: INFANCIA Y VEJEZ A TRAVÉS DE LA ICONOGRAFÍA GRIEGA (The Ages of Life: Childhood and Old Age through Greek Iconography) Margarita Moreno Conde	31
VIOLÊNCIA E INFÂNCIA NA GRÉCIA ANTIGA: TRÊS ASPECTOS DE UMA PROBLEMÁTICA (Violence and Childhood in Ancient Greece: three aspects of an issue) Luísa de Nazaré Ferreira	61
EL HOGAR CAMPESINO PARA LA DONCELLA EN <i>TRABAJOS Y DÍAS</i> DE HESÍODO (The Peasant Home for the Maid in Hesiod's <i>Works and Days</i>) Katia Obrist	89
MANERAS RITUALES DE MATAR A UNA DONCELLA: IFIGENIA ENTRE LAS VÍCTIMAS SACRIFICIALES EURIPIDEAS (Ritual Ways of Killing a Maid: Iphigenia amongst Euripidean Sacrificial Victims) Elsa Rodríguez Cidre	109
PROBLEMÁTICA DA PROSTITUIÇÃO MASCULINA NA ÁTENAS CLÁSSICA (The Problem of Male Prostitution in Classical Athens) Nuno Simões Rodrigues	129
<i>EUDAIMONES</i> . DICHOSOS ANCIANOS DEL ÁTICA (<i>Eudaimones</i> . Blessed Elders of Attica) Marta González González	167
INDEX LOCORVM	193
INDEX NOMINVM	203
AUTORES	211

(Página deixada propositadamente em branco)

SEMBLANZAS DE SEMI-CIUDADANÍAS GRIEGAS. SOBRE CRÍOS,
ANCIANOS Y FÉMINAS¹
(Sketches of Semi-Greek Citizenships: about Kids, Old People, and Females)

ANA IRIARTE (ana.iriarte@ehu.eus)
Universidad del País Vasco

RESUMEN – Este texto se vertebra al hilo de la serie de edades – tamizadas por la división sexual – que en la célebre definición de “ciudadanía plena” propiciada por la *Política* de Aristóteles, aparecen como “imprecisas” con respecto a la imagen rotunda del varón ateniense en su momento de plenitud.

PALABRAS CLAVE: ciudadanía griega, clases de edad, Aristóteles.

ABSTRACT – This text is organized in keeping with the series of ages which, sift through the sexual division, are not taken sufficiently into account in the famous definition of “full citizenship” promoted by Aristotle’s *Politics*. Aristotle’s classification proves “imprecise” regarding the emphatic image of the Athenian male in his prime.

KEYWORDS: Greek citizenship, age classes, Aristotle.

En la Antigüedad, a lo largo de varios siglos, las máscaras teatrales que portaban los actores – siempre hombres – de las célebres representaciones áticas, se refinaron extraordinariamente, fueron plasmando personajes con caracteres y estados de ánimo cada vez más precisos. Así lo explica, en el siglo II d.C., el célebre pasaje que Pólux de Náucratis dedica a este objeto-estelar de los escenarios, describiendo primero las máscaras de varones y sus franjas de edad, las femeninas a continuación. En un principio, dichas máscaras distinguían, *grosso modo*, las diferencias de sexo (masculino o femenino) y dos o tres edades: varón, anciano, joven (ἄνῆρ, γέρων, νεανίας), dama o doncella (γυνή, κόρη)².

Cuando los antiguos griegos escenificaban su tradición mítica y a sí mismos en el espacio teatral, se aseguraban de exhibir las diferencias de sexo y de edad de los

¹ Temáticamente, el texto que presento en adelante se sitúa en el ángulo de dos Proyectos I+D del MCI: “Clases de edad y de género en la antigua Grecia” (HAR2011-27092) y “Discurso y política en la Atenas clásica” (HAR2011-26191).

² Poll. 4.133-141, en la edición de Erich Bethe (1966), *Pollucis Onomasticon*, I-V. *Lexicographi Graeci*. Vol. IX,1. Stuttgart: Teubner, 241-243. Para este listado de máscaras femeninas y masculinas con sus respectivas categorías de edad, véase la sistemática recopilación de fuentes antiguas ordenada y comentada, ya en 1753, en el *Dictionnaire Universel raisonné des connaissances humaines*, editado por Fortunato Bartolomeo De Felice, s.v. Masque de théâtre. Para las máscaras teatrales y divinas estudiadas desde la antropología histórica: Vernant 1990, así como los estudios realizados, sobre la base de la iconografía propiamente dicha, por este helenista con Frontisi-Ducroux 1997. Una resumida presentación del tema puede encontrarse en Iriarte 1996a: 23-30. Las particularidades de la máscara, observadas desde el contexto enunciativo de las representaciones teatrales griegas, fueron investigadas por Calame 2000: 139-164.

protagonistas; es decir, se aseguraban de evidenciar dichos aspectos en detrimento de una “identidad” que singularizara los rasgos de cada uno de ellos: Agamenón o Creonte, Clitemnestra o Yocasta, Antígona y tantas otras figuras irrepetibles en cuanto a los razonamientos y acciones que les prestan las obras que hemos heredado.

Al iniciar nuestro recorrido sobre determinadas formas de articulación entre edades y sexos en la Grecia antigua, elegimos como emblema las rígidas máscaras del origen del teatro, siendo conscientes de que, en aquel universo, la edad y el género sexual constituían los dos rasgos diferenciales del exclusivo bípedo-parlante – insistiré en esta concepción – que era el Hombre en el pensamiento griego; y siendo también conscientes de lo mucho que, en aquel contexto histórico, el rostro de la experiencia individual – tal y como nosotros lo admiramos ahora – tendía a permanecer velado tras la normatividad y los conflictos del colectivo social.

Pues bien, como punto de partida, junto con el rígido elemento teatral que representa la máscara en los albores del teatro ático, nos parece oportuno considerar una muestra mucho más tenue de la representación etaria griega: la que proporciona la célebre ánfora ática de figuras negras, fabricada por Exequias en torno al 540-530 a.C., en la que Aquiles y Áyax “echan una partida” durante un momento de reposo en el frente de Troya³. Las lanzas de los dos guerreros más impetuosos del frente aqueo reposan informalmente sobre sus hombros, han depositado los escudos en el suelo, en cuanto al tercer elemento esencial del uniforme bélico, el casco, Aquiles lo porta sobre la cabeza, pero levantado hacia atrás, Áyax lo ha colocado junto a su escudo. Ambos héroes aparecen muy concentrados en un juego relacionado con los dados. “Cuatro”, dice Aquiles al lanzarlos, “tres”, dice Áyax.

Aquiles y Áyax, dos varones pertenecientes al mismo grupo de edad de los guerreros experimentados, se muestran frente a frente, propiciando, a primera vista, la imagen de dos compañeros de combate en todo semejantes. Pero una mirada más atenta revela significativas diferencias: el tono ligeramente cenizo del pelo de Áyax, el espesor de su barba, la ligera curvatura que presenta su espalda, así como el tamaño casi imperceptiblemente menor de su figura permiten apreciar a su contrincante Aquiles, en postura de ganador, como el más joven, fuerte y avisado de los dos.

Esta modelación minuciosa de la diferencia de edad entre dos destacados héroes de la guerra de Troya⁴ permite apreciar el interés del griego arcaico por los

³ Existe una inmensa bibliografía sobre este célebre vaso de figuras negras conservado en el Museo Gregoriano Etrusco Vaticano. Para una buena reproducción del mismo, nos limitaremos a remitir a *The Beazley Archive*, observando, no obstante, que la datación que éste procura (575-525) ha quedado obsoleta [“later 6th c.”]: Vide <http://www.beazley.ox.ac.uk/tools/pottery/painters/keypieces/blackfigure/exekias.htm>; http://mv.vatican.va/3_EN/pages/x-Schede/MGEs/MGEs_Sala19_04_056.html [acceso 15/09/2014].

⁴ Sobre las edades permanentes de los dioses griegos: Iriarte & Bartolomé 1999.

matices de la edad incluso dentro de una misma franja etaria y en un mismo género sexual. En capítulos posteriores, se precisarán otros tantos matices iconográficos con respecto al tema de nuestro libro colectivo, pero, para empezar a desbrozarlo, se impone acercarse a las fuentes literarias. Concretamente, revisaremos el texto esencial para las categorías de edad y de género que, en nuestra opinión, constituye el libro III de la *Política*, obra finalizada por Aristóteles – según afirman sus comentaristas – entre el 330 y el 323 a.C.

LOS AMBAGES DEL SEXO: SER VARÓN VARONIL O “SER ABSOLUTAMENTE”

El *ciudadano que lo es absolutamente* (τὸ πολίτης ἀπλῶς) por ningún otro rasgo se define mejor que por el hecho de *participar en el ejercicio de la justicia y de las magistraturas* (μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς)⁵.

En el último tercio del siglo IV a.C., Atenas sigue regida por una consolidada democracia directa, sistema – recordémoslo – en el que no hay ni jueces ni políticos profesionales, siendo los propios ciudadanos – varones a los que se les supone la capacidad física y mental necesarias para la defensa militar de la patria – quienes asumen rotativamente los diversos aspectos de la *arkhē*: la autoridad pública gestionada mediante un sofisticado sistema de asambleas, consejos y tribunales de justicia.

Considerando la peculiaridad de este contexto histórico, no es de extrañar que la primera piedra del orden institucional estructurado en/por la *Política* consista en determinar quién es ciudadano “absoluta o plenamente”: ἀπλῶς. Una cuestión medular con respecto a la que el filósofo asevera que “ciudadano” (πολίτης) es, ante todo y sobre todo, el que forma parte de los tribunales de justicia y de las magistraturas.

Esta definición aristotélica cuenta con una larga tradición crítica que se enraíza en la propia Antigüedad. Lo que se suele obviar con frecuencia es que dicha definición emerge como desembocadura de un listado de contra-definiciones – o, si se prefiere, de exclusiones – de la noción de “ciudadano” propiamente dicha.

Así, hacia el 330 a.C., el orden aristotélico establece, en primer lugar, que “no se es ciudadano en función del lugar en el que se reside” (pues metecos y esclavos comparten residencia con los ciudadanos). En segundo lugar, establece que “tampoco son necesariamente ciudadanos quienes disfrutan de los derechos jurídicos” (pues hay extranjeros domiciliados que pueden beneficiarse de los

⁵ Arist. *Pol.* 3.1275a. Este pasaje cuenta con una enorme historiografía que lo comenta desde la perspectiva político-social. En el ámbito español, destaca el amplio estudio realizado por Julián Marías para la edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, 1951: 1-72. La bibliografía sobre esta obra está bien recogida y actualizada en la edición de *Política* comentada y traducida por Pedro López Barja de Quiroga y Estela García Fernández 2005: 88-92.

mismos). Tras estas dos primeras negaciones rotundas, llega el tercer y más ambiguo punto de su argumentación: se refiere a los niños (παῖδας) que no han alcanzado la edad de ser alistados – entiéndase, principalmente, en los registros de sus correspondientes *démoi*⁶ – y a los ancianos (γέροντας) retirados – véase, que ya se han jubilado del ejército y de las instituciones gubernamentales. Con respecto a estos dos últimos casos, “puede decirse que son de algún modo ciudadanos, pero *no de forma absoluta* (οὐχ ἀπλῶς)”.

“Claro está lo que afirmamos (δῆλον γὰρ τὸ λεγόμενον)”, espeta finalmente Aristóteles, como para inhibir posibles *suspicias* en su entorno. Sentencia final que, como corresponde, despierta nuestra moderna suspicacia.

En el recorrido por la negatividad que deja tan claro que ciudadano es, ante todo, un no-esclavo, no-meteco, no-niño y no-anciano, se percibe una omisión sospechosa: el hecho de que ni siquiera bajo esta forma negativa llegue a contemplarse la posibilidad de una “ciudadanía en femenino”. Esta omisión, precisémoslo, no sólo resulta atronadora desde los usos democráticos del moderno Occidente, pues el argumento sobre la posible o imposible “ciudadanía femenina” aflora en la propia obra aristotélica⁷.

Antes de centrarnos en la señalada evasiva de Aristóteles, se impone un paréntesis para evocar a la pionera en la reformulación historiográfica del tema de la “ciudadanía ateniense” que fue Nicole Loraux, quien supo percibir hasta qué punto la noción ateniense de ciudadanía, lejos de basarse en la expulsión de determinados grupos de población, dependía de la permanencia de dichos grupos en los márgenes políticos de la ciudad⁸.

De hecho, como pionera sigue siendo evocada Nicole Loraux en la historiografía francesa más reciente sobre nuestro tema. Me refiero, concretamente, al último dossier de la revista *Métis*, cuyo capítulo introductorio elige evocar sus aportaciones a propósito de los mitos políticos atenienses: “[El tema del lugar e influencia de las madres en las ciudades griegas] fue especialmente abordado por Nicole Loraux desde la perspectiva de los mitos de autoctonía, los cuales excluyen a mujeres y madres como *medium* del origen de los hombres, dan cabida a la figura de la Tierra y permiten articular lo político y lo religioso”⁹.

Tras este obligado reconocimiento, para situar la evasiva de Aristóteles en la que vamos a detenernos, evocaremos lo que la historiografía especializada

⁶Para estos registros, Pélékidis 1962: 87.

⁷Esta cuestión ha alimentado una notable producción historiográfica, como tuve ocasión de recordar, por ejemplo, en Iriarte 1996b.

⁸Iriarte 2006 y 2009.

⁹Bonnard & Gherchanoc 2013: 10. Desde el helenismo lusófono, Fábio de Souza Lessa 2004 propicia una acertada perspectiva del universo femenino en el rito y en el pensamiento político atenienses.

considera ya una obviedad: que las nociones de ciudadanía griega no fueron estáticas y que, al ritmo de las oscilaciones de ésta, debió de hacerlo también la consideración, si no de las múltiples condiciones femeninas en las *póleis* – a menudo congeladas por el conservadurismo de la tradición que pesa especialmente sobre el universo mujeril – sí, al menos, la de las esposas oficiales, es decir, la de las madres – efectivas o en potencia –, de los ciudadanos propiamente dichos.

Que la condición de “ciudadana” distaba de ser un derecho adquirido para las atenienses, lo indica bien el que el término en sí no aparezca hasta finales del siglo V a.C. En las fuentes conservadas hasta hoy, el femenino *πολίτις* se filtra por primera vez en el lenguaje mito-político de la tragedia; concretamente, en la *Electra* de Sófocles (v. 1227). En esta pieza, escrita en el 420 a.C., la protagonista toma la palabra ante las mujeres designándolas como “ciudadanas” (*πολίτιδες*). Pocos años más tarde, en el 413 a.C., Eurípides hará eco a su predecesor en su propia *Electra* (v. 1335), mediante el procedimiento que actualmente denominamos “intertextualidad”¹⁰. Si bien debo recordar que en el 431 a.C. (diez años antes de que Sófocles estrenara su *Electra* y al menos uno antes de que se iniciara la *Política*) Eurípides ya había escenificado llamativamente el debate sobre la ambigua participación en la ciudadanía reservada a la mujer sirviéndose del personaje, derrotado y feroz, de Medea, cuya condición de extranjera determina la semi-ciudadanía de los hijos que le dio el griego Jasón¹¹.

En cuanto al escenario cómico, también se muestra de lo más explícito con respecto a este tema. Me refiero, ante todo, al pasaje en el que la ateniense Lisístrata (*Ar. Lys.* 648-651), encabezando el coro de mujeres griegas, se dirige al conjunto de la ciudadanía (*ὦ πάντες ἄστοί*) reivindicando el derecho femenino a aconsejar a la polis, es decir, a participar en su gobierno. Para sostener dicha reivindicación, el coro alude al hecho de haber sido “amamantada” (*ἐθρεψέ*)¹², “criada” por la ciudad, antes de enumerar los diferentes ritos iniciáticos que convierten a una niña en señora ateniense: ser arréfora a los siete años, moler el grano consagrado a la Patrona a los diez, disfrazarse de osa en honor de Ártemis para convertirse en una “hermosa muchacha” (*παῖς καλή*), en una doncella digna de ser canéfora en la procesión de las Panateneas¹³. Un relato de las iniciaciones

¹⁰ Esta querencia eurípidea, se manifiesta de forma particularmente sistemática y clara en la lectura del *Agamenón* de Esquilo que presenta *Troyanas* de Eurípides; al respecto, Iriarte 1994: 47-82.

¹¹ Para este hecho como móvil del célebre infanticidio en Eurípides, Iriarte 1989 y 2003.

¹² Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. *τρέφω*. Para las connotaciones políticas de esta imagen indisoluble de los mitos de autoctonía, véase la reflexión, relativamente reciente y fiel a la tradición historiográfica que la precede, de Leduc 2009.

¹³ Texto-faro para los ritos cívicos que integraban especialmente a las mujeres de diferentes grupos de edad es el capítulo “The Women’s Festivals” desarrollado por Harrison 1991 [1903]: 120-162. Desde los albores del siglo XX, el tema de los ritos cívicos relacionados con las categorías femeninas de edad ha sido muy atendido. Un reconocido especialista en el mismo es Pierre

femeninas que corona la maternidad, a la que la voz de la propia Lisístrata se refiere como el pago tributario que supone alumbrar ciudadanos, literalmente, “aportar hombres” (ἄνδρας εἰσφέρειω).

Son, en fin, algunas de las referencias literarias a la rizada representación griega de la mujer como parte integrante de la comunidad cívica que, lejos de reflejar una realidad social, la evocan trastocándola e invirtiendo abiertamente la praxis habitual del orador dirigiéndose a sus con-ciudadanos desde la tribuna política¹⁴. Lo que sí demuestran tanto las reivindicaciones de Medea y Lisístrata, como los usos trágicos de πολίτις, es que la “plena ciudadanía femenina” fue un imposible considerado con tesón por el imaginario ateniense¹⁵.

La prueba propiamente histórica de que, en pleno apogeo de la *pólis*, se maneja dicha noción, es la célebre ley del 451 a.C., promulgada para determinar que sólo sería ciudadano el nacido “de padre y de madre” ciudadanos. En la *Constitución de los atenienses*, Aristóteles informa, exactamente, de que, a propuesta de Pericles, los atenienses decretaron (26.4):

[...] que no participase de la ciudadanía (μὴ μετέχειν τῆς πόλεως) el que no hubiera nacido de dos ciudadanos (μὴ ἐξ ἀφοῦν ἄστοῖν ἢ γεγώνος).

En esta ocasión, Aristóteles se refiere al “ciudadano” sirviéndose del término ἀστός en lugar del de πολίτης. Elección ésta que resulta significativa, en la medida en que ἀστός es palabra perteneciente al derecho privado – cuyo femenino alude a la mujer en calidad de esposa, madre o hija de ciudadanos –, mientras que πολίτης remite, en particular, a las prácticas políticas de la ciudad¹⁶.

Brulé, cuyo libro *La fille d'Athènes*, se estructura según el orden de ritos iniciáticos evocados por Aristófanes en los versos que comentamos, 1987: 79-123 para las arréforas; 179-202 para los rituales de Braurón en los que las niñas deben “faire l'ourse” y 287-324 para las canéforas. Cf. para una revisión de las Brauronias por parte del mismo autor, entablando debate con la historiografía anglosajona sobre el tema: “Artémis en rade de Cork”, in Bodiou & Mehl 2009: 65-82. Como destacada especialista en el tema se impone también citar a la helena Sourvinou-Inwood, sobre todo, 1988. Cf. el estudio de las etapas de una vida femenina orientado principalmente por textos hipocráticos de Demand 1994, sobre todo, 107-112. Para un comentario ordenado sobre las etapas de la vida de quienes darán ciudadanos a la ciudad, es recomendable el subcapítulo “Nourrie dans le luxe et l'éclat” del artículo de la especialista en religión cívica, Bruit-Zaidman 1996: 35-53, on-line desde 2005: <http://clio.revues.org/431#tocto1n3>.

¹⁴ Cf., en el contexto, también en parte invertido de la utopía, el empleo de *politis* que hace Platón a la hora de defender la incorporación de las mujeres al ejército de la ciudad utópica: *Leyes* 7.814c.

¹⁵ Para “Le nom athénien”, véase Loraux 1981: 119 ss., en donde se estudia la asimetría establecida por el imaginario ateniense entre *dêmos athênaios* y *génos gynaiikôn* sobre la base de la inexistencia del femenino de *athênaios* que designaría a las atenienses. Cf. Mossé 1985: 77-79. Posteriormente, la problemática relación familia/polis fue abordada desde una perspectiva de género por Sebillotte-Cuchet 2006.

¹⁶ Sobre los dos términos en cuestión, Lévy 1985: 53-66.

Esta diferencia sutil es la que el filósofo trasladará en su *Política*, marcando explícitamente la distancia entre lo que es realmente un ciudadano y lo que se suele considerar como tal (3.1275b):

En la práctica, suelen definir como ciudadano al nacido de ambos padres ciudadanos (πολίτην τὸν ἐξ ἀμφοτέρων πολιτῶν) y no de uno solo, ya sea el padre o la madre (οἶον πατρός ἢ μητρός). Algunos llevan incluso más lejos la investigación de este aspecto, por ejemplo hasta dos, tres o más antepasados [...] Pero la solución es simple: si participaban en el régimen de acuerdo con la definición dicha, eran ciudadanos (εἰ μετείχον κατὰ τὸν ῥηθέντα διορισμὸν τῆς πολιτείας, ἦσαν ἄν πολῖται). Pues es imposible aplicar esa otra de hijo de ciudadano y ciudadana (ἐκ πολίτου ἢ ἐκ πολίτιδος) a los primeros habitantes o fundadores¹⁷.

Así, tras haber omitido la cuestión de la “ciudadanía femenina” en la primera parte de su definición de “ciudadano pleno” – como hemos visto – Aristóteles inicia el segundo capítulo del mismo Libro III utilizando sin rodeos el término πολίτης. Eso sí, el pensador se asegura de utilizar dicho término en un contexto en el que define explícitamente como ciudadanos sólo a aquellos que participan activamente en política, es decir, a los varones en edad adecuada para decidir sobre los asuntos comunes de la ciudad. El caso femenino sigue resultando paradójico: la mujer no participa directamente en las diferentes actividades que conlleva la πολιτεία, al tiempo que disfruta de un reconocimiento como ciudadana en la medida en que transmite dicho título a sus hijos varones.

Tal sigue siendo, en definitiva, la brecha abierta en las fuentes clásicas – reacias a informar en una simple primera lectura sobre la vertiente femenina de la historia – por la que siguen filtrándose estudios más y más punteros a propósito del estatus político de las griegas que reúnen las condiciones para ser madres o de las que ya lo han sido, a propósito de la importancia de estas mujeres “en la legitimidad de la identidad social”, a propósito de “su lugar e influencia” en las πόλεις¹⁸.

Todavía un poco más alejada del título de ciudadana con plenos poderes, pero muy prometedora en cuanto a las funciones que realizará como tal, se encuentra la categoría etaria femenina a la que remite el término παρθένος. El arte y la literatura griegos explicitan, de muy diversas maneras, la gran estima cívica de la que gozaban las doncellas, promesas del florecimiento de la comunidad política. Así, los textos trágicos muestran la potencialidad atribuida a las muchachas en

¹⁷ Para la versión de la ley de Pericles del 451 a.C. que evoca aquí Aristóteles es ineludible el tratado de Patterson 1988, sobre todo, 82-128. Desde finales de la década de los 80, este pasaje de la *Política* fue muy estudiado desde la perspectiva de género. A título de ejemplos: Just 1989: 13-14, Sealey 1990: 11-49 o Cohen 1991: 71-75.

¹⁸ Retomando alguno de los propósitos de Bonnard & Gherchanoc 2013: 17.

el imaginario cívico evocando la fuerza del lazo de fidelidad que las une al *pater*, es decir, a la figura política del cabeza de familia y también jerarca de “la familia imaginaria” que forman los ciudadanos de una misma polis. Tales son los términos con los que Violaine Sebillotte-Cuchet (2006: 303-310) abordó la problemática de la controlada virginidad de las futuras madres de ciudadanos griegos.

Inversamente, en el presente volumen, Elsa Rodríguez Cidre considera la influencia determinante que para el orden social reviste la figura de la παρθένος dando cuenta del detonante de violencia que, en la obra de Eurípides, suponen matrimonios-sacrificiales como el de la doncella Ifigenia: objeto privilegiado de agresividad, la doncella puede aparecer, a su vez, como generadora de la misma en determinados contextos de corrupción institucional o social. Y, también en el presente volumen, Katia Obrist, atendiendo al amplio marco de los cambios político-sociales radicales que refleja *Trabajos y días*, recuerda hasta qué punto “la joven en proceso de tránsito hacia la edad adulta” encarna la liminalidad entre la fuerza salvaje de la naturaleza y la domesticadora cultura.

La etapa pre-matrimonial de la mujer griega resulta tan compleja e inquietante como, a su modo, lo es la del efebo, su equivalente masculino. Profundizaremos inmediatamente en estas dos edades intermedias, aunque cerremos, de momento, la inasible articulación que se da entre edad, ciudadanía y feminidad.

Al tiempo determinante para el orden político y excluida de las instituciones que lo sustentan, la consideración de la mujer griega resulta paradójica desde la mirada de las modernas democracias occidentales. “Ciudadanía pasiva” es la expresión que Claude Mossé (1979: 241-249) imprimió para explicar dicha consideración. En nuestro caso, el singular dinamismo que reconocemos en el acto – también político en Grecia – de “procrear ciudadanos”, nos conduce a hablar de condición de “semi-ciudadanía” inherente a la Mujer.

Dicho en otros términos, desde la conocida definición de ciudadano que citábamos como encabezamiento de nuestro texto, la exclusión política de la mujer es tan radical que ni siquiera se evoca; mientras que la prosecución del Libro III de la *Política* permite advertir que cuando el filósofo niega el reconocimiento de ciudadanía a los atenienses que no participan en las instituciones públicas, está tratando de sistematizar un estado de cosas que fue más que impreciso a lo largo de la época clásica¹⁹.

Entre el “viril ciudadano absoluto” y los “no-ciudadanos” que son los metecos y los esclavos hombres, viene a encajarse una importante franja de población que participa “en cierta manera” de la ciudadanía. En principio, el texto aristotélico sólo evocaba en estos términos a los niños y ancianos. Ahora bien, las reflexiones sesgadas que el mismo filósofo dedica a la posibilidad de “una cierta ciudadanía

¹⁹ Es la tesis del artículo de Mossé 1979 que acabamos de citar, sobre todo, 248-249.

femenina” nos han inducido a sumar a estos dos grupos etarios masculinos los de las mujeres en edad y condición de ampliar el cuerpo de la polis.

Desde esta convicción, pasamos a considerar el conjunto de edades-géneros que aparecen como “imprecisos” ante la imagen, rotunda y arrolladora, del varón en su plenitud absoluta.

LOS AMBAGES DE LA EDAD: DONCELLAS POTENTES Y DESEABLES MANCEBOS

... τὶ ἐστὶ τὸ αὐτὸ δίπουν, τρίπουν, τετράπουν.
¿Qué es lo que es en sí mismo bípedo, trípodo y cuadrúpedo?²⁰

Cuenta Diodoro de Sicilia que, ante el reto de descifrar este célebre enigma con el que la Esfinge – ogresa especializada en retar con su saber a jóvenes varones²¹ – dejaba perplejos a los tebanos, Edipo acertó a declarar “que se refería al Hombre (al “humano”: ἄνθρωπον), puesto que cuando es un tierno infante (νήπιον) anda a cuatro pies, cuando ha crecido (αὐξήσαντα) es bípedo, y de viejo (γηράσαντα) se sirve de tres pies, ya que utiliza un bastón (βακτηρία) a causa de su debilidad (ἀσθένεια)”.

Lo que ya no explicita Diodoro es que Edipo descifró el enigma casi con su sola presencia, pues su propio antropónimo evoca los “dos pies”, uno de los referentes cruciales sobre los que se erige el concepto griego de Hombre (observemos que, de hecho, δίπουν es el término avanzado en la citada versión del enigma). En otros términos, “el hijo de Layo pudo adivinar el enigma de la virgen sabia porque era el propio *dipous*, el hombre de dos pies nombrado Ὀιδίπους a raíz de la cojera que le produjo el haber sido expuesto al nacer con los pies amarrados”²². Lo que también significa que la respuesta más certera al enigma de la Esfinge es la encarnada por ese tal Ὀιδίπους, casualmente un varón autónomo, en edad de casarse y ejercer políticamente, como él lo hará en Tebas tras haber triunfado sobre el monstruo que imperaba en esta polis.

La solución del ancestral enigma asociado a la figura mítica de la Esfinge es más concreta de lo que parece anunciar el esquema clasificatorio elemental que divide el periodo de una vida humana en tres etapas: infancia, madurez y tercera edad. El desconcierto inherente a dicho enigma radica, ante todo, en la desencaminada asimilación que sugiere entre lo que podría ser un animal, un objeto incluso, y el sujeto humano. La ogresa de Tebas trata de burlar, nada menos, que el sistema de oposiciones elementales establecido entre objeto-ser viviente y entre hombre-animal. Pero, además, la imagen críptica de un recorrido vital

²⁰ D.S. 4.64.4. Cf. Pind. fr. 54 Puech; Soph. *OT* 36, 391, 1199, etc.; Paus. 9.26.2, etc.

²¹ Iriarte 1987 y 1990: 131-144.

²² Iriarte 1990: 142. Cf. Gaigebet 1981: 2-8.

propiciada por nuestra adivinanza, también confunde por la desproporción que presentan las tres fases de edad, aparentemente equivalentes, en las que divide dicho recorrido vital. Desde la mirada griega, la primera y la tercera edad apenas si revisten importancia – matizaremos en adelante esta asección – con respecto a la etapa en el que el sujeto se desenvuelve sobre “dos pies”. Una etapa medular de la vida humana, en el que los griegos distinguieron multitud de matices. Veamos.

En plena época posmoderna, atentos estudios de las representaciones artísticas y literarias de las categorías etarias nos adentraron en el laberinto de la vasta franja de edad contenida entre los débiles polos opuestos que, en las sociedades griegas, representaban la primera infancia y la senectud. Así, en 1972, el helénista belga Marcel Detienne descifraba, en su triunfal *Les jardins d'Adonis*, la multiplicidad de códigos que sustentaban las representaciones mentales griegas a propósito de la potencia sexual, del admirable principio de fertilidad cuyo desbordamiento en las etapas álgidas del desarrollo humano se trataba de controlar mediante sofisticados procedimientos rituales.

En el polo opuesto – en cierta manera, opuesto también desde el punto de vista metodológico²³ –, el artículo sobre “Juventud y virilidad” publicado en 1975 por Nicole Loraux²⁴, analizaba la contra-imagen de la inmovilidad en el tiempo, de la ansiada inmortalidad que supone la muy helena noción de “bella muerte”, a saber, la muerte en el campo de batalla del varón en edad de defender a su ciudad²⁵. Así lo recuerda, aportando nuevas perspectivas analíticas, la reciente reflexión de Alicia Atienza (2011) sobre los “Cuerpos sin edad”.

En 1977, la tesis de Claude Calame – entonces profesor de lenguas clásicas en el Collège Béthusy de Lausana – dio un vuelco en las investigaciones, fundamentalmente antropológicas hasta entonces, sobre la institución performante de los coros líricos en Esparta y en Lesbos. Institución ésta de los coros líricos que plasma de forma especialmente gráfica el imaginario del orden social de época arcaica.

Introduciendo al tema con claridad magistral, Calame recuerda que la composición de dichos coros – que pudieron contar, según fuentes literarias e iconográficas, hasta con 50 miembros –, se organizaba en función de las edades y del sexo. Así, los coros femeninos pueden componerse de doncellas (τῶν παρθένων) o de mujeres casadas (τῶν γυναικῶν). Tal bipartición se reproduce en los coros masculinos, mientras que los mixtos se constituyen también en función de esta estricta correspondencia entre estatus adolescente y adulto; así, en estos coros mixtos las doncellas danzan con los efebos y jóvenes, las mujeres adultas con los hombres adultos (Calame 1977: 62-63).

²³ Iriarte 2011: 103 ss. y 110 ss.

²⁴ Loraux 1975 y 1978.

²⁵ Unos años más tarde, Vernant 1982 desarrolló con gran éxito esta idea en su célebre capítulo sobre *La belle mort et le cadavre outragé*.

Pues bien, a la hora de adentrarse en este escenario bien anclado en los códigos de edad y de sexo, Calame comienza alertando sobre las variantes que, con respecto a un solo código, pueden encerrar los propios términos griegos que designan las categorías de edad: “El significado de los términos citados [κόραι, παρθένοι, νεάνιδες ο νύμφαι] debería matizarse, pues varía en función del contexto. Es, por ejemplo, el caso de νύμφη, que remite a la mujer en el preciso momento de su paso del estado de adolescente al de mujer casada; según el contexto, este término puede referirse a la doncella como παρθένος o a la recién casada”²⁶.

El propio término παρθένος – al que acabamos de referirnos como promesa de identidad ciudadana – se caracteriza, a su vez, por su gran polivalencia semántica: “...en Grecia, refiere una concepción de la virginidad bien diferente de la que veinte siglos de piedad mariana han impuesto en nuestra cultura. En efecto, evoca ese estatus propio de la joven que, púber, todavía no se ha casado: las numerosas leyendas griegas referentes a las doncellas que tienen un hijo prueban, entre otras cosas, que el término παρθένος no denota en absoluto un estado de virginidad física sino, simplemente, el estatus de joven soltera. [...] este estatus corresponde a un periodo de transición y se distingue por una ambigüedad que se refleja, ante todo, en el plano sexual: todavía niñas, las jóvenes vírgenes tienen con frecuencia caracteres masculinos; todavía indiferenciadas sexualmente, son asociadas con frecuencia a los efebos; mujeres, provocan a los hombres por su encanto, antes de salir corriendo ante ellos”²⁷.

En cuanto al efebo, equivalente masculino de la παρθένος, Pierre Vidal-Naquet, reveló las ambigüedades intrínsecas a esta figura en un erudito estudio que marcó época sobre el tema²⁸. En dicho estudio, el ἔφηβος, identificado como “cazador negro”, revela su pronunciada faceta del contra-hoplita que está abocado a devenir: “...por un lado, el hoplita, que lucha durante el día en grupos compactos, de frente y lealmente, en la llanura; por otro, el efebo (o cripto lacedemonio), que lucha de noche, solitario, con mañas condenadas por la moral hoplítica y cívica, frecuentando zonas fronterizas; en definitiva, actuando exactamente a la inversa de lo que deberá ser su comportamiento cuando quede integrado en la

²⁶ Calame 1977: 63. En las últimas décadas, se ha trabajado mucho y desde múltiples aproximaciones metodológicas sobre el abanico de etapas que, en realidad, componen la edad fértil de las griegas; ejemplo significativo de esta riqueza, aunque en las antípodas geográficas y cronológicas de nuestras preocupaciones, es el artículo de Gonzalbo Aizpuru 2002.

²⁷ Calame 1977: 65. Diez años después de Calame, Sissa 1987 desarrollaría este tema de las peculiaridades atribuidas por los helenos a la membrana virginal, *particule* esencialmente femenina del cuerpo. Cf., para la ambigua relación con la violencia asociada a la masculinidad, el capítulo del presente volumen que Rodríguez Cidre dedica al tema los asesinatos rituales de doncellas en Eurípides.

²⁸ Vidal-Naquet 1981: 151-176. Para una revisión reciente de la figura del efebo como eje del desarrollo de la civilización ateniense más allá de las épocas arcaica y clásica: Perrin-Saminadayar 2007.

ciudad”. Esto en cuanto a la función guerrera. Pero sabemos que la complejidad de la categoría de efebo, componente también de los coros líricos a los que hemos aludido, se extiende mucho más allá del ámbito de su iniciación como guerrero. Al igual que la categoría griega de doncella integra cierta dimensión viril, la de efebo remite con fuerza al universo de la sensualidad, de la libidinosidad²⁹. En este aspecto incide, más adelante, en el presente volumen, el fino análisis en el que Nuno Simões Rodrigues, reparando en la dificultad de determinar el concepto de “prostitución”, investiga los prototipos varones que vendían sus favores sexuales sin olvidar los espacios en los que éstos suscitaban apetencias sexuales irresistibles.

Efebos, doncellas, ninfas, esposas y hoplitas, categorías que encierran a su vez sutiles matices aun cuando pertenecen a la misma pródiga franja de la, digamos, “segunda edad”. Sirvan los ejemplos presentados para apreciar hasta qué punto, en el mundo griego cada fase de edad puede subdividirse, siempre atravesada por la diferenciación sexual estricta. Y sobra precisar que, a partir del momento en que la edad se asociaba menos con el “individuo” tal y como nosotros lo concebimos, que con arreglo a la categoría económico-social del sujeto, las fases etarias quedan mejor establecidas entre la población acomodada que entre los desfavorecidos, dada la pompa ritual que acompañaba la transición de una fase a otra³⁰.

Como venimos diciendo, desde nuestra percepción moderna del desarrollo cronológico de una vida humana, el orden griego se revela al tiempo complejo e impreciso. Un estado – ¿caótico? – de cosas que, lejos de querer “normalizar”, nos proponemos enriquecer con las aportaciones que los sucesivos capítulos hacen, en especial, a las categorías de edad que bien podrían calificarse de secundarias o laterales desde los cánones proporcionados por las fuentes literarias más citadas para el tema.

“SER HUMANO” ENTRE DOS EDADES ASEXUADAS. DE SERES BALBUCEANTES Y LONGEVOS

Desde el propio arcaísmo, los griegos elaboraron una considerable variedad de modelos etarios. Si, como hemos visto, el enigma de la Esfinge se desplegaba en tres simples etapas, la también célebre elegía de las edades de Solón lo hace en diez, concretamente, en diez etapas de siete años de duración cada una³¹. En boca de este poeta lírico, la vida del varón ateniense comienza en el momento en el que

²⁹ Entre los estudios clásicos sobre la efebía precedentes al aquí privilegiado, Jeanmaire 1939 y Brelich 1969.

³⁰ Así, la efebía ática aparece bien descrita como institución al servicio de las élites atenienses en el citado estudio de Perrin-Saminadayar 2007: 63-87.

³¹ Sol. fr. 27 West, *Elegía* 19.1 en la edición de *Líricos griegos* realizada por F. Rodríguez Adrados para Alma Mater, vol. I, Madrid, 1990: 197. Entre la dilatada bibliografía sobre el tema, vide Falkner 1995: 153-168.

el niño “pierde los dientes que le nacieron de pequeño”. El niño (παῖς) menor de siete años al que aluden los dos primeros versos, queda estigmatizado como “no-ser” mediante los epítetos ἄνηβος (no-púber) y νήπιος (sin-habla), término cuyo valor semántico remite a la falta de lenguaje, con todo lo que esta carencia conlleva en el mundo heleno: ser pueril, ignorante, incluso una especie de animalillo³².

La voz: ese rasgo distintivo del humano que las máscaras teatrales destacan tan bien, pues disponen de una gran abertura a la altura de la boca para que se explye la imponente expresión verbal de los actores³³. Pero no nos alejemos de la lírica. En los versos de Solón que acabamos de parafrasear, la voz humana es el hilo conductor que diferencia al bebé de la encarnación mejor acabada del ser humano – a saber, el padre-hoplita que brilla ante la comunidad cívica por su conocimiento y elocuencia (νοῦν καὶ γλῶσσαν) – y, finalmente, del anciano, cuyo habilidad oratoria y entendida (γλῶσσά καὶ σοφίη) se manifiestan demasiado tenuemente (μαλακώτερα) como para ser virtuosas³⁴. Según Solón, con la décima de las etapas de siete años que componen la vida, llega el momento adecuado para ir pensando en morir.

En otras palabras, la reflexión soloniana aparece como un canto a los periodos de madurez de los varones que desatiende los extremos de la vida: primera infancia – o tiempo de gatear-balbucear – y vejez – o tiempo de cojera y degeneración cognitiva. Dos periodos extremos que, por su carácter asexual, no están directamente implicados en el proyecto de toda comunidad emergente o en pleno apogeo³⁵.

Dos siglos más tarde, Platón matiza esta idea, subrayando la influencia clave de la educación para que se cumplimente como es debido el arco de las edades humanas. La madurez – el paso de la edad salvaje a la reflexiva –, no llega de forma automática recorriendo las etapas de edad, sino mediante una instrucción adecuada: “Digo que las primeras y tiernas sensaciones de los niños (τῶν παίδων) son el placer y el dolor [...]. En cuanto a la razón y a las opiniones verdaderas y firmes (φρόνησιν καὶ ἀληθεῖς δόξας), ya tiene buena suerte aquel a quien llegan, aunque sea en la vejez (γῆρας); y es perfecto el humano (ἄνθρωπος) que posee estas cosas y los bienes en ellas contenidos”³⁶.

³² Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. νήπιος.

³³ Sobre la diversidad de escenarios que los mundos griegos habilitaron para la expansión de la voz masculina, Gleason 2013.

³⁴ Plu. *An seni resp.* 788E-789B da testimonio de la polémica griega en torno a la política como actividad propia de ancianos.

³⁵ Periodos menos “interesantes”, aunque también funcionales, como aduce Mirón Pérez 2002: 64, refiriéndose a un ritual celebrado en honor de Hera, en Olimpia, y que protagonizaban niñas y ancianas: “... en los Juegos Hereos se produce una conexión entre niñas y ancianas en tanto mujeres situadas fuera del momento reproductor. Mujeres que han sobrepasado el ciclo reproductor guiando a mujeres que aún no han entrado en él. Las mujeres ancianas pasan de la reproducción biológica de la comunidad ciudadana a la reproducción social del orden de la polis”.

³⁶ Pl. *Lg.* 2.653a-b. Cf. *Ti.* 44a-b.

La infancia sigue siendo concebida como la época salvaje de la vida en la obra de Platón – o sea, bien entrada la edad clásica –, pero este filósofo parece estar más abierto que el lírico Solón en cuanto a la posibilidad de adquirir la plena capacidad de razonamiento llegada la vejez. Además, el término ἄνθρωπος permite al menos percibir la idea de que un desarrollo intelectual pleno no sólo es posible para el varón, lo es para el “humano” de ambos sexos. Contrariamente al devenir de una vida humana que Solón estructura en exclusiva para el caso masculino, *Las leyes* apuntan hacia una sociedad más igualitaria.

De hecho, incluso la propia categoría de infancia, parece haber adquirido una gran complejidad en Grecia³⁷. En principio, el término παῖς puede designar tanto al niño como al adolescente, de ambos sexos en los dos casos, y se da por asumida una educación similar para niños y niñas menores de siete años en el seno del hogar (Griffith 2011: 23-84). Ahora bien, a nuestra moderna subjetividad no se le escapan las consecuencias identitarias de una clara diferencia de juguetes en función del sexo³⁸. Ni tampoco se le escapa la trascendencia de la costumbre – nada ingenua – de anunciar el nacimiento mediante símbolos asociados al género del recién nacido. En el presente volumen, la iconógrafa Margarita Moreno lo recuerda en los siguientes términos: “Cuando nacía un niño, se colocaba sobre el umbral de la puerta una corona de olivo mientras que si era una niña se colgaba un copo de lana. Ambos símbolos representaban lo que se esperaba de ellos en el futuro. Para el niño, las glorias del ciudadano como si de un vencedor de Olimpia se tratase, para la niña, el trabajo doméstico en el interior del *oikos* (la casa) y en particular el trabajo del telar”.

Tal y como aprecia el reciente estudio de la infancia ateniense realizado por Lesley Beaumont³⁹ son muchos los trabajos que – compensando un prolongado silencio historiográfico sobre la infancia griega sustentado, quizás, en perspectivas como la que citábamos de Platón – han revelado en los últimos años la sutileza con la que, más allá de ciertos tópicos dominantes, los griegos llegaron a observar y a representar el universo infantil⁴⁰. Así lo prueba, por ejemplo, el amplio listado de sustantivos referidos a la infancia reunidos por Carmen Soares⁴¹, los cuales marcan otros tantos matices sobre las etapas de la misma, a

³⁷ Véase, para empezar, el subcapítulo “Age and the stages of childhood in Athens” in Beaumont 2012: 17-24, un libro reciente y fundamental para el tema de la infancia.

³⁸ Legras 2002, especialmente, el apartado “Une première éducation jusqu’à 7 ans”: 38-40. Cf. para dichos juguetes y su función educativa, Beaumont 2012: 128-134.

³⁹ Beaumont 2012: 7-9. La lista de publicaciones sobre el tema se enriquece, de hecho, por momentos. Un nuevo título sobre el que nos permitimos sólo dar noticia a la hora de cerrar nuestro trabajo: Pedrucci 2013 (*non vidi*).

⁴⁰ Ejemplos puntuales, pero especialmente relevantes, a mi modo de ver, se encuentran en el estudio de Cerchiai 1982, consagrado a la necrópolis griega de Locri Epicefria, en la que localiza al detalle diferencias de edad y género en los procedimientos inhumatorios para niños “fra bambini in tenera età e ragazzi più grandi”.

⁴¹ Soares 2011: 13-26. Véase la reseña sobre este libro publicada por González González 2012-2013.

menudo imperceptibles para nuestro actual conocimiento de aquel entorno. En el presente volumen, Luísa de Nazaré Ferreira se interna en el lado oscuro de los tratamientos vejatorios que el niño era susceptible de recibir según las tradiciones literaria y artística del arcaísmo y clasicismo griegos.

En cuanto a la vejez, fuentes literarias e iconográficas plasman también la diversidad de matices inherentes a la etapa menos carismática de la vida, etapa marcada por esa debilidad irreversible que retrata el enigma de la Esfinge: a primera vista, el anciano aparece como el preciso opuesto del bebé que gatea en la medida en que, en lugar de exhibir el bastón (βακτηρία) como estimable símbolo de ciudadanía, debe servirse del mismo como “tercer pie”, como apoyo material para desplazarse⁴².

Ciertamente, la tradición literaria griega abunda en referencias descarnadas a la tercer edad, mientras que la iconografía representa la degeneración física sin piedad – como bien observaremos en las fuentes que nos facilita más adelante el capítulo de Margarita Moreno. Fijémonos, por poner un sólo ejemplo y que sea en femenino, en las tres libidinosas viejas que amenizan *Asamblea de las mujeres*, comedia en la que Aristófanes retrata una ciudad abandonada al gobierno femenino que, lejos de sobreponerse a los defectos del mando masculino – también mortificado desde el inicio de la obra – los acrecienta, sembrando nuevas formas de corrupción, lascivia y depravaciones varias.

Pero, inversamente, las fuentes literarias y artísticas dan también numerosas pistas sobre las oportunidades de desarrollar una relevante función social que se le brindan al sujeto que alcanza la última etapa de la vida. Pongamos por ejemplo la noticia de Plutarco según la cual, a partir de un desgraciado incidente de violencia sexual, la Pitia de Delfos era seleccionada entre las ancianas de la población (*De Pyth. Orac.* 405F).

Atinado nos parece el comentario de Dolores Mirón (2002: 65) a propósito de las ventajas inherentes a las edades avanzadas para asumir determinadas funciones sociales: “Las mujeres que habían pasado ya la edad reproductiva eran también las que menos restricciones podían tener para moverse, pues ya no era necesario someterlas a un control estricto de su sexualidad para garantizar la legitimidad de la descendencia. Por tanto eran las que en mayor medida podían participar en la vida pública, o sea, estar facultadas para algo tan político como impulsar la paz”.

Un artículo relativamente reciente de Beate Wagner-Hasel, sobre “Vejez, saber y género” (2011) nos resulta clarificador en la medida en que acierta a relativizar tanto la crítica común a la vejez como etapa vital menospreciada por

⁴² Para este instrumento como característica del ciudadano en la iconografía ateniense y otras funciones importantes del mismo – como la de ser de uso exclusivamente humano, no divino –, además de la de completar el cuerpo envejecido, vide Brulé 2006: 75-84.

excelencia – especialmente, en el caso de las ancianas –, como la consideración del anciano gozando de la más alta estima en las sociedades tradicionales debido, simple y llanamente, a la experiencia que se le supone.

Dicho artículo insiste, para empezar, en que ninguna de estas dos tesis ofrece una percepción realista de la vida concreta de los hombres en la Antigüedad, en la medida en que toman por descripciones históricas lo que son, en realidad, ideas transidas por la forma literaria, empleos del contraste entre juventud y vejez usados para transmitir determinadas representaciones del orden social: “Las descripciones de la vejez expresan modelos y valores culturales, pero no remiten a etapas de vida biológicamente definidas” (Wagner-Hasel 2011: 5).

Wagner-Hasel se sirve de un fino análisis de los mitos de Titono y la Sibila de Cumas para mostrar que las definiciones ultrajantes de la vejez tienen un valor relativo como fuentes históricas, si bien informan sobre determinadas representaciones de la misma que la asocian al saber. En este sentido el mitema común a las dos leyendas citadas, es decir, la conversión de ambos personajes en cigarras – en la medida en que alude a la potencialidad de la voz, al poder de la oratoria⁴³ –, denota una relación preferente entre senectud y sabiduría: “La voz de Titono es comparable a la del anciano consejero de la epopeya. Por lo tanto, este mito no se limita a llamar la atención sobre la fatalidad de la muerte y el respeto debido al ciclo de la reproducción, sobre el carácter trágico del envejecimiento vivido personalmente [...]; también subraya la necesidad de transmitir el saber de los ancianos, del que se hace eco la voz inmortal de las cigarras o de la Sibila” (2011: 13).

En culturas de tradición oral o parcialmente oral, como lo son, respectivamente, las del arcaísmo y el clasicismo griego, el saber y la experiencia, es decir, el auténtico “caudal cultural” de la comunidad es, ante todo, un “saber incorporado”, un “saber encarnado”: “El saber va unido al cuerpo, cosa que coacciona a los individuos que lo transmiten a la siguiente generación”. Esta idea de un “saber encarnado” es la que Wagner-Hesel detecta en el grupo de edad de los ancianos, insistiendo especialmente, al final de su artículo, en “el papel decisivo de los miembros femeninos de las familias a la hora de transmitir el saber”.

A la hora de apreciar esta perspectiva luminosa que la Grecia antigua proporciona de la senectud, también nos ayuda el capítulo que Marta González aporta al presente libro, basado en los epigramas funerarios que celebran la longevidad mediante términos tan positivos como “envidiable”, ζήλωτός o εὐθανάτως γ, sobre todo, εὐδαίμων, “adjetivo que sólo puede predicarse de quienes han muerto en edad avanzada”.

⁴³ Cf. las apreciaciones de Marta González, al inicio de su capítulo en el presente volumen, sobre Titono, figura que “puede deshacerse de la vejez como si estuviera mudando y su voz, como la del insecto, resonará eternamente”. Titono es también evocado por Margarita Moreno como “el mito que resume mejor que cualquier otro el drama teñido de humanidad de la vejez”.

LAS EDADES IMPRECISAS. EN TRANSITORIA CONCLUSIÓN

Más allá de la rigidez de ciertos cánones que dan la impresión de normativizar al máximo los ajustes entre categorías de edad y género en etapas cronológicas y localizaciones geográficas concretas del mundo griego, dichos ajustes se nos revelan más oscilantes y resbaladizos de lo esperado. Ajena, por supuesto, a los actuales parámetros sexuales y etarios, Grecia se alza ante nosotros como paradigma de dinamismo en sus – siempre inacabadas, por susceptibles de mejorar – constituciones jurídicas, organizaciones sociales y representaciones imaginarias de las mismas.

Observar este fenómeno desde las primeras décadas del siglo XXI, supone algo así como un ejercicio iniciático muy útil a la hora de percibir inteligentemente fenómenos actuales que podrían no ser tan novedosos como creemos, por rompedoras que parezcan las máscaras que están llegando a revestir.

Me refiero, por ejemplo, a la mirada atenta a la infancia que porta el moderno Occidente. Devoción por los niños que moviliza una parte nada desdeñable de nuestra avidez consumista, si bien esta franja etaria deviene de inmediato la más desprotegida cuando las crisis ético-económicas conmueven las entrañas de las – ¿recién inventadas? – sociedades del bienestar⁴⁴.

También podría referirme a la subversión juvenil – cada día más temprana, como indica la, tan en boga, noción de pre-adolescencia – marcada, en las últimas décadas, por el rechazo a asumir en todas sus dimensiones y con la totalidad de sus consecuencias la plena identificación con uno de los dos sexos que – según reza la normatividad heterosexual dominante – estarían predeterminados de forma irreversible por el principio biológico. Desde los primeros 90', las teorías *queer*⁴⁵, sostenidas tímidamente por investigaciones genéticas punteras, vienen perturbando estos inamovibles principios.

Asimismo, desde el debate griego sobre las capacidades e ineptitudes de la senectud, entendemos, con el telón de fondo de Otra experiencia humana, que en la actualidad, el grupo de edad menos carismático entre los humanos se reivindique con fuerza como “clase” vital en auge, en la medida en que no deja decaer sus impulsos militantes, consumistas y sexuales⁴⁶.

⁴⁴ Pérez Miranda y Sánchez Blanco 2013: 33-37 reflexiona sobre la “construcción cultural de la infancia a lo largo de la Historia” y alerta sobre los intermitentes grados de desamparo que afectan a este grupo de edad.

⁴⁵ Al frente de dichas teorías, es sabido, Judith Butler y su “turbadora” tesis de 1990.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, la reciente reflexión de Sádaba 2013: 138 sobre “las terapias, cada día más sofisticadas, que permiten toda la sexualidad posible del mayor”. Para el dinamismo de este grupo etario en las democracias occidentales – como para el resto de las problemáticas citadas, desde luego – baste consultar páginas de Internet como la denominada “Mayores en acción”: www.helpage.org [acceso 15/09/2014].

Una forma de entender las oscilaciones constantes de las convenciones sociales con arreglo a las edades y a la diferencia sexual – jamás fijadas de forma tan determinante como pretenden los cánones oficiales y mediáticos –, consiste en pasar nuestras modernas percepciones por el filtro del arte y la literatura clásicas. Tal ha sido, al menos, el principal motor del recorrido que en adelante se propone y cuyo principal objetivo, recordémoslo una vez más, consiste en explorar los espacios intermedios entre las categorías de edad y de sexo, referentes cardinales en toda organización social.

BIBLIOGRAFÍA

- Atienza, A. M. (2011), “Veinte años no es nada: los avatares del cuerpo en la *Odisea*”, in E. Rodríguez Cidre & E. J. Buis (eds.), *Pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: Universidad, 15-35.
- Beaumont, L. A. (2012), *Childhood in Ancient Athens: Iconography and Social History*. London-New York: Routledge.
- Bodiou, L. & Mehl, V. eds. (2009), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*. Rennes: PUR.
- Bonnard, J.-B. & Gherchanoc, F. eds. (2013), *Mères et maternités en Grèce anciennes (Métis N.S. 11)*. Paris: Éditions de L’EHESS.
- Brellich, A. (1969), *Paides e Parthenoi*. Roma: Ateneo.
- Bruit-Zaidman, L. (1996), “Le temps des jeunes filles dans la cité grecque”, *Clio* 4: 35-53.
- Brulé, P. (1987), *La fille d’Athènes. La religion des filles à Athènes à l’époque classique: cultes, mythes et société*. Paris: Les Belles Lettres.
- (2006), “Bâtons et bâton du mâle, adulte, citoyen”, in L. Bodiou, D. Frère & V. Mehl (eds.), *L’expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l’iconographie antique*. Rennes: PUR, 75-84.
- (2009), “Artémis en rade de Cork”, in Bodiou & Mehl 2009: 65-82.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Calame, C. (1977), *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. 2 vol. Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri.
- (2000), *Le récit en Grèce ancienne*. Paris: Belin.
- Cerchiai, L. (1982), “Fra bambini in tenera età e ragazzi più grandi”, in Gnoli & Vernant 1982: 289-298.
- Cid, R. coord. (2009), *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*. Oviedo: KRK.
- Cohen, D. (1991), *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge: University Press.
- Demand, N. (1994), *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press.
- Falkner, T. M. (1995), *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*. Norman: University of Oklahoma.
- Frontisi-Ducroux, F. & Vernant, J.-P. (1997), *Dans l’œil du miroir*. Paris: Odile Jacob.

- Gaignebet, C. (1981), "L'homme qui'a vu l'homme, qui'a vu l'homme qui'a vu...", *Poétique* 45: 2-8.
- Gleason, M. (2013), *Mascarades masculines. Genre, corps et voix dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Epel.
- Gnoli, G. & Vernant, J.-P. eds. (1982), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris-Cambridge: Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge University Press.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2002), "Niñas maduras y jóvenes viudas en el México colonial", in Pérez Cantó & Ortega López 2002: 21-40.
- González González, M. (2012-2013), Reseña a Soares 2011, in *Ploutarchos. Scholarly Journal of the International Plutarch Society* N.S. 10: 77-79.
- Griffith, M. (2011), "Public and Private in Early Greek Institutions of Education", in Y. L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 23-84.
- Harrison, J. E. (1991 [1903]), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Princeton: University Press.
- Iriarte, A. (1987), "L'ogresse contre Thèbes", *Mètis* 2.1: 91-108.
- (1989), "Las razones de Medea", in J. Monleón (ed.), *Tragedia y democracia*. Mérida: Editorial Regional de Extremadura, 259-268.
- (1990), *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid: Taurus.
- (1994), "Cassandra tràgica", in M. Jufresa (ed.), *Saviesa i perversitat: les dones a la Grècia Antiga*. Barcelona: Destino, 47-82.
- (1996a), *Democracia y tragedia. La era de Pericles*. Madrid: Akal.
- (1996b), "Ciudadanía y procreación en la Atenas clásica", *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, I. Madrid: Ediciones Clásicas, 123-126.
- (2006), "Ciudadanía y *andreía* en la obra de N. Loraux", in D. Plácido et alii (eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. Madrid: Editorial Complutense, 223-228.
- (2009), "El codiciado poder de procrear: N. Loraux, la maternidad metafórica y la proximidad de lo distante", in *Cid* 2009: 31-47.
- (2011), *Historiografía y mundo griego*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Iriarte, A. & Bartolomé, J. (1999), *Los dioses olímpicos. Edades y funciones*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Jeanmaire, H. (1939), *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*. Lille-Paris: Bibliothèque Universitaire.

- Just, R. (1989), *Women in Athenian Law and Life*. New York: Routledge.
- Leduc, C. (2009), “Poésie et politique dans le mythe de l’autochtonie athénienne”, in Bodiou & Mehl 2009: 161-170.
- Legras, B. (2002), *Éducation et culture dans le monde grec (VIII^e siècle av. J.-C.-IV^e siècle ap. J.-C.)*. Paris: Armand Colin.
- Lessa, F. S. (2004), *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Lévy, E. (1985), “*Astos et politès* d’Homère à Hérodote”, *Ktéma* 10: 53-66.
- López Barja de Quiroga, P. y García Fernández, E. (2005), *Aristóteles. Política*. Introducción, notas y traducción. Madrid: Istmo.
- Loroux, N. (1975), “*Ἔβη* et *ἀνδρεία*: deux versions de la mort du combattant athénien”, *Ancient Society* 6: 1-31.
- (1978), “Mourir devant Troie, tomber pour Athènes”, *Information sur les sciences sociales* 17: 801-817.
- (1981), *Les enfants d’Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Maspero.
- Mariás, J. (1951), *Aristóteles. Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Mirón Pérez, M^a D. (2002), “Niñas y ancianas en la antigua Olimpia”, in Pérez Cantó & Ortega López 2002: 53-66.
- Mossé, C. (1979), “Citoyens actifs et citoyens ‘passifs’ dans les cités grecques: une approche théorique du problème”, *Revue des Études Anciennes* 81: 241-249.
- (1985), “*Astu kai politis*. La dénomination de la femme athénienne dans les plaidoyers démosthéniens”, *Ktéma* 10: 77-79.
- Patterson, C. (1988), *Pericles’ Citizenship Law of 451/450*. Salem: Ayer Company.
- Pedrucci, G. (2013), *L’allattamento nella Grecia di epoca arcaica*. Roma: Scienze e Lettere.
- Pélékidis, Ch. (1962), *Histoire de l’éphébie attique*. Paris: De Boccard.
- Pérez Cantó, P. & Ortega López, M. eds. (2002), *Las edades de las mujeres*. Madrid: Universidad Autónoma.
- Pérez Miranda, I. y Sánchez Blanco, L. (2013), “Historia de la infancia, el pasado del futuro”, *El futuro del pasado* 4: 33-37.
- Perrin-Saminadayar, É. (2007), *Éducation, culture et société à Athènes. Les acteurs de la vie culturelle athénienne (229-88). Un tout petit monde. De l’archéologie à l’histoire*. Paris: De Boccard.
- Sádaba, J. (2013), *Ética erótica. Una manera diferente de sentir*. Barcelona: Península/Atalaya.
- Sealey, R. (1990), *Women and Law in Classical Greece*. Chapel Hill-London:

University of North Carolina Press.

Sebillotte-Cuchet, V. (2006), *Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne*. Paris: Belin.

Sissa, G. (1987), *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*. Paris: Vrin.

Soares, C. (2011), *Crianças e jovens nas Vidas de Plutarco*. Coimbra: CECH.

Sourvinou-Inwood, C. (1988), *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*. Atenas: Kardamitsa.

Vernant, J.-P. (1982), "La belle mort et le cadavre outragé", in Gnoli & Vernant 1982: 45-76.

— (1985), *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Hachette.

— (1990), *Figures, idoles, masques*. Paris: Julliard.

Vidal-Naquet, P. (1981), *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris: Maspero.

Wagner-Hasel, B. (2011), "Vieillesse, savoir et genre. Réflexions sur les discours consacrés à la vieillesse dans l'Antiquité", *Genre, sexualité & société* 6: 1-23.

**LAS EDADES DE LA VIDA:
INFANCIA Y VEJEZ A TRAVÉS DE LA ICONOGRAFÍA GRIEGA**
(The Ages of Life: Childhood and Old Age through Greek Iconography)

MARGARITA MORENO CONDE (marga.moreno@mecd.es)
Museo Arqueológico Nacional de Madrid

RESUMEN – Documentado con un amplio *corpus* de vasos griegos, procedentes, en su mayoría, de las colecciones del Museo Arqueológico Nacional de Madrid, este capítulo atiende a las significativas representaciones de los dos extremos de la vida humana considerados desde la perspectiva dicotómica establecida por los antiguos helenos entre la esfera masculina y la femenina.

PALABRAS CLAVE: vasos griegos, iconografía, infancia, vejez.

ABSTRACT – Based on a large *corpus* of Greek vases, most of them from the collections of The National Archaeological Museum of Madrid, this chapter focuses on meaningful representations of the two extremes of human life seen from the dichotomous perspective provided by ancient Hellenes between the male and female sphere.

KEYWORDS: Greek vases, iconography, childhood, old age.

Podríamos plantearnos qué concepto de la infancia y de la vejez tenían los antiguos griegos capaces de expresar máximas como “aquellos amados por los dioses mueren pronto” o de asegurar, como Aristóteles, que “nadie en su sano juicio querría volver a la infancia”¹. ¡A priori, ambas aparecen como etapas que es mejor dejar en el olvido! pero, ¿qué pasa con las imágenes? Los vasos griegos ilustran innumerables mitos y leyendas cuyos personajes parecen por lo general fijados en una eterna juventud, época de la vida que los antiguos griegos ensalzaban como el momento más perfecto pero también el más efímero de la existencia. ¿Sucede lo mismo con la infancia y la vejez?, ¿cómo se representaban en Grecia esos estados de fragilidad cercanos al nacimiento y a la muerte?, ¿se perciben diferencias a la hora de representar la niñez y la ancianidad dependiendo de que se trate de hombres o mujeres? De la mano de los vasos griegos vamos a sumergirnos en los dos extremos de la vida analizando la esfera masculina y la femenina puesto que una constatación se impone de entrada, Grecia es un mundo dicotómico de hombres y mujeres ya desde la cuna.

¹Arist. *EE* 1.1215b23-24, 2.1219b5a.

1. NACIMIENTOS

En términos generales el embarazo es un tema rara vez representado en el arte griego². Observamos algo similar en cuanto a las escenas de parto se refiere³. En lo relativo a la cerámica, uno de los escasos partos naturales representados es el de Leto, que da a luz a sus hijos los dioses Ártemis y Apolo, agarrada a una palmera⁴, o el del gran héroe Aquiles, que en algún documento de época romana vemos recibir su primer baño de manos de la nodriza mientras su madre Tetis permanece en el lecho en el que acaba de dar a luz⁵.

La cerámica griega sí recoge por el contrario algunos nacimientos sobrenaturales como el de la diosa Atenea. Según las fuentes clásicas⁶, Metis, embarazada de Zeus, estaba a punto de dar a luz cuando el padre de los dioses la devoró siguiendo los consejos de Urano y de Gea, pues un oráculo había predicho que tras el nacimiento de su primera hija, Metis engendraría a un niño que habría de destronar al rey de los dioses. ¡Estamos en el tiempo del mito y hay que pensar que Zeus tenía razones para desconfiar! Su padre Crono también había recibido un oráculo que le había asegurado que sería destronado por uno de sus hijos, razón por la que los devoraba a todos como nos recuerda, siglos después, el célebre cuadro de Goya. Al quedar embarazada de Zeus, Rea huye y pare en secreto para evitar que el recién nacido sea devorado por su padre Crono, al que engaña dándole en su lugar una piedra envuelta en pañales⁷. Será así como la nueva generación de dioses olímpicos podrá al fin reinar en la Tierra.

Pero volvamos al parto de Zeus. Al llegar el momento, este ordena a Hefesto, el dios de la forja, que le de un hachazo en la cabeza. De la herida, surge entonces Atenea con todas sus armas que salta de la cabeza de su padre profiriendo

² Ducaté-Paarmann 2005. Al margen de las imágenes recogidas por la autora, podemos invocar algunas recientemente publicadas, como una figurilla helenística de Esmirna, en la que quizá se pueda reconocer una de las escasas representaciones conocidas de la placenta, cf. Papaikononou 2013: 14. Aunque siempre escasas en número, las figuras de embarazadas son algo más frecuentes en la época helenística. Cf. Madrid, MAN 4008, terracota, Grecia continental, 380-340 a.C. (fig. 1).

³ A las recogidas por Ducaté-Paarmann 2005, podemos añadir las terracotas de enorme interés halladas recientemente en el santuario de Ilitía en Inatos (Creta), fechadas entre los siglos VII-VI a.C. La parturienta, desnuda, con el pubis marcado y reconocible por su vientre hinchado, está sentada en el interior de un recipiente donde es ayudada por otro personaje femenino que la sujeta por la espalda apoyando sus manos sobre la parte superior del vientre. Cf. Papaikononou 2013: 15.

⁴ Atenas, Museo Nacional 1635, píxide ática de figuras rojas, 340-330 a.C. Cf. *LIMC* VI, s.v. Leto 6.

⁵ Roma, Museos Capitolinos 64, puteal de mármol, procedente de la iglesia de Santa Maria in Aracoeli, siglo IV d.C. Cf. *LIMC* I, s.v. Achilleus 2.

⁶ Homero se hace eco ya del nacimiento sobrenatural de Atenea (*Il.* 5.875-880). El episodio *in extenso* es recogido por primera vez por Hesíodo, *Th.* 886-900 y 924.

⁷ Nueva York, The Metropolitan Museum of Art (MMA) 1906.1021.144, pélice ática de figuras rojas atribuida al Pintor de Nausícaa, 460-450 a.C. Cf. *LIMC* VI, s.v. Kronos 22.

un grito de guerra que habría hecho retumbar los cielos y la Tierra. Este tema gozó de una extraordinaria popularidad en el siglo VI a.C. donde los pintores se detienen en las distintas fases del parto milagroso. Así, vemos la etapa previa en el que las Ilitías, las diosas del parto, se acercan a Zeus para propiciarlo⁸; o el momento de la intervención de Hefesto, solo⁹ o en presencia de los dioses¹⁰. Algunas representaciones parecen incluso hacer alusión a ese formidable grito de guerra que recogen las fuentes¹¹, mientras que otras muestran el momento posterior en el que Atenea reposa sobre las rodillas de su padre¹² o aparece de pie ante el¹³.

¡Pero este no será el único parto de Zeus! La joven Sêmele estaba embarazada del dios. La mujer de Zeus, la diosa Hera, celosa y harta de las infidelidades de su marido, convence a la joven para que le pida a su amante que se deje ver en toda su gloria. Zeus, que imprudentemente había prometido a la joven acatar todos sus deseos, se le aparece, pero Sêmele, incapaz de soportar la vista de los rayos que envuelven a su amado, cae fulminada (Ps.-Apollod. 3.4.3). Zeus arranca de su vientre al niño, que aun estaba en el sexto mes de gestación, y lo cose en su propio muslo por donde unos meses después nacerá el dios Dioniso perfectamente formado¹⁴. Para esconderlo de la ira de su legítima mujer, se lo entrega al dios Hermes¹⁵ que lo confiará al cuidado de las Ninfas¹⁶.

Pero no solo el padre de los dioses tiene partos extraños. Alguno de ellos es directamente monstruoso, aunque en este caso el pintor consiga darle cierta ternura a la representación. Según el mito (Ps.-Apollod. 3.1.3), Pasifae, la mujer de Minos, rey de Creta, se habría enamorado de un toro por un castigo de los dioses. No sabiendo qué hacer para consumar su pasión, le pide a Dédalo el gran

⁸Ya sea colocando sus manos a la altura de su cabeza (París, Louvre E 852, ánfora tirrénica ática de figuras negras, Grupo Tirreno 575-570 a.C., cf. *LIMC* II, s.v. Athena 334) o a la altura de su vientre y riñones (Budapest, Museo Húngaro de Bellas Artes 51.21, ánfora ática de figuras negras, Pintor de Swing, 550-540 a.C., cf. *LIMC* II, s.v. Athena 339).

⁹Londres, British Museum (BM) B424, copa ática de figuras negras firmada por Phrynos, hacia 560 a.C. Cf. *LIMC* II, s.v. Athena 347.

¹⁰Berlín, Staatliche Museen, Antikensammlung F1704, ánfora tirrénica ática de figuras negras, Pintor de Kyllenios, hacia 570 a.C. Cf. *LIMC* II, s.v. Athena 346.

¹¹Basilea, Antikenmuseum, ánfora ática de figuras negras, Grupo E, hacia 550 a.C. *LIMC* II, s.v. Athena 353. Madrid, MAN 1999/99/52, ánfora ática de figuras negras del Pintor de Princeton, fechada hacia el 540-520 a.C. (fig. 2).

¹²Wurzbourg, Martin-von-Wagner-Museum L 250, ánfora ática de figuras negras, Grupo E, hacia 530 a.C. Cf. *LIMC* II, s.v. Athena 368.

¹³Wurzbourg, Martin-von-Wagner-Museum L 309 (132), hidria ática de figuras negras, Pintor de Antímenes, hacia 520 a.C. Cf. *LIMC* II, s.v. Athena 371.

¹⁴Taranto, Museo Nacional (MN) I.G. 8264, cratera de volutas apulia, Pintor del Nacimiento de Dioniso, hacia 410 a.C. Cf. *LIMC* III, s.v. Dionysos 667.

¹⁵Boston, Museum of Fine Arts (MFA) 95.39, lécito ático de figuras rojas, Pintor de Alcímaco, 460-450 a.C. Cf. *LIMC* III, s.v. Dionysos 666.

¹⁶Vaticano, Museo Gregoriano 559, cratera de cáliz ática de fondo blanco, Pintor de la Fíale, 440-430 a.C. Cf. *LIMC* III, s.v. Dionysos 686.

artesano que le fabrique una vaca de bronce y tras meterse en ella consigue unirse con el animal. De estos amores nacerá el célebre Minotauro que aquí vemos representado como un pequeño ser híbrido¹⁷ y con el que más tarde se enfrentará Teseo.

Podemos mencionar aún el nacimiento de la bella Helena, causante de la Guerra de Troya y uno de los escasos nacimientos de niñas representados. Según el mito, Zeus incansable en sus amoríos, se prendó de Leda y en esta ocasión, adoptó la forma de un cisne para seducirla¹⁸. Del huevo que resultó de esta unión, nacería Helena¹⁹. Los pintores se detienen también en el descubrimiento del huevo por el sorprendido marido de Leda, Tindáreo²⁰, o figuran una lectura en clave burlesca en el contexto de los vasos fíacos²¹.

El nacimiento de Erictonio, uno de los primeros reyes de Atenas, será sin embargo uno de los más representados a lo largo del siglo V a.C. al tratarse de un mito de autoctonía en el que los atenienses anclan sus raíces. Cuenta la leyenda (Ps.-Apollod. 3.14.6) que un día la diosa Atenea había ido al taller de su tío Hefesto, dios de la forja, para encargarle unas armas. Hefesto se enamora perdidamente de la joven y, aunque cojo, se lanza tras ella. La diosa trata de escapar pero Hefesto consigue atraparla. En el forcejeo, el esperma del dios cae sobre su pierna. Atenea, horrorizada, se limpia con un copo de lana que después tira al suelo. La Tierra, fecundada, dará a luz a un niño, Erictonio²². La representación de este episodio servirá además de modelo para aquellas de la esfera humana²³. Cuando nacía un niño, se colocaba sobre el umbral de la puerta una corona de olivo mientras que si era una niña se colgaba un copo de lana²⁴. Ambos símbolos representaban lo que se esperaba de ellos en el futuro. Para el niño, las glorias del ciudadano como si de un vencedor de Olimpia se tratase, para la niña, el trabajo doméstico en el interior del *oikos* (la casa) y en particular el trabajo del telar. En estas imágenes vemos cómo el niño es entregado a la nodriza, práctica común en las casas de la aristocracia donde se les confiaba el amamantar a los

¹⁷ París, Cabinet des Médailles 1066, copa etrusca de figuras rojas del Pintor de Settecamiini, 400-350 a.C. Cf. *LIMC* VII, s.v. Pasiphae 25.

¹⁸ Malibu, Getty Museum 86.AE.680, lutróforo apulio del Pintor del Louvre MNB 1148, 320-300 a.C. Cf. *LIMC* VI, s.v. Leda 17.

¹⁹ Kiel, Kunsthalle B 501, pélice apulia, Pintor de Atenas 1680, 360-350 a.C. Cf. *LIMC* IV, s.v. Helene 6. Vide Neils & Oakley 2003: Cat. 7.

²⁰ Boston, MFA C 1 1899.539, copa ática de figuras rojas, Pintor Xenotimos, hacia 430 a.C. Cf. *LIMC* VIII, s.v. Tyndareos 1.

²¹ Bari, Museo Arqueológico 3899, cratera de campana apulia, Pintor de Dijon, 380-370 a.C. Cf. *LIMC* IV, s.v. Helene 5.

²² Richmond, Virginia MFA 81.70, cratera de cáliz ática de figuras rojas, Pintor de Nicias, hacia 510 a.C. Cf. *LIMC* IV, s.v. Erechtheus 11; Neils & Oakley 2003: 208-209, Cat. 6.

²³ Harvard University Art Museum 1960.346. Hidria ática de figuras rojas del Círculo de Polignoto, 440-430 a.C. Cf. Neils & Oakley 2003: 221, 230, Cat. 29.

²⁴ Hesiquio, s.v. *stéphanon ekphérein*.

recién nacidos²⁵. Aunque no son muy frecuentes, existen algunas representaciones de estos primeros días del recién nacido y, así, los vasos griegos y sobre todo las terracotas reflejan escenas en las que la madre o la nodriza dan el pecho o incluso el biberón del que ya hacían uso los antiguos griegos²⁶.

2. INFANCIA

Desde este primer momento de la lactancia, la vida de niños y niñas, al menos en el plano cívico, comenzaba a tomar caminos diferentes, no así en los juegos ni en los primeros años de vida dentro de la casa como veremos. En primer lugar, el padre gozaba de la potestad de exponer al recién nacido. Por lo general, esta práctica se hacía con mayor frecuencia con las niñas que con los niños. El motivo es evidente. Los niños garantizaban la continuidad de la estirpe, y en el futuro honrarían a su padre en los ritos funerarios y conservarían su memoria. Las niñas, por el contrario, suponían una carga ya que, llegadas a la edad de casarse, había que darles una dote y rompían en cierto sentido los lazos con la familia de origen al integrarse en la de su marido.

Curiosamente sin embargo, el mito está plagado de leyendas de exposición de varones en la medida en que todas ellas esconden historias de acceso al trono. Es el caso de Edipo, episodio apenas representado. Su padre Layo, tras un oráculo que le anunciaba que su hijo habría de matarle y de causar la ruina de su reino, expone en el monte al recién nacido que criarán unos pastores no sin antes atravesar sus tobillos con una correa²⁷. El de los gemelos de Melanipa, Beoto y Eolo²⁸, o el de Perseo, célebre héroe que habría de cortarle la cabeza a Medusa,

²⁵ Aunque era la práctica más habitual, a lo largo de toda la Antigüedad asistiremos a un debate de fondo en torno a sobre quién ha de recaer la tarea de amamantar, madres o nodrizas. Algunos autores, como Plutarco, sostienen que han de ser las madres, que lo harán con más ternura y solicitud ya que la entrega de las nodrizas no es más que un sustituto y por tanto facticia. Cf. Plu. *De lib. educ.* 3C-F. Las diferentes lecturas de la leche y la lactancia desde el plano biológico, al mítico y social en la antigua Grecia han dado lugar a una vasta literatura en los últimos años. Vide Bodiou 2011, que recoge los principales estudios.

²⁶ Berlín, Staatliche Museen, Antikensammlung F 2395, cálpide ática de figuras rojas, 440 a.C. Cf. *LIMCI*, s.v. Amphiarao 27, en la que Erifile amamanta al pequeño Almeón en presencia de su padre Anfiarao. Madrid, MAN 3957, terracota, Grecia continental, 400-300 a.C. (fig. 3); Madrid, MAN 34390, biberón, barniz negro, Ática, 450-425 a.C. (fig. 4). Sobre los biberones y sacaleches, vide Rouquet 2003.

²⁷ De ahí el origen de su nombre “el de los pies hinchados”. París, Cabinet des Médailles 372, ánfora ática de figuras rojas del Pintor de Aquiles, hacia 450 a.C. Cf. *LIMC* VII, s.v. Oidipous 3.

²⁸ Sujeto de dos tragedias perdidas de Eurípides, Melanipa habría concebido dos gemelos tras ser violada por Posidón. Cuando su padre, Eolo se entera, la ciega y la encierra en un calabozo, tras lo que ordena exponer a los niños en el monte. Allí serán amamantados por una vaca y criados después por unos pastores. Cf. Atlanta, Carlos Museum, Emory University 1994.1, cratera de volutas apulia del Pintor de los Infernos, 320 a.C. Cf. Taplin 2007: 194, fig. 68.

una de las tres Gorgonas. El tema de su exposición al nacer gozó de una gran popularidad entre los pintores del siglo V a.C. Recordemos el mito. Acrisio, rey de Argos, es padre de una hija, Dánae. El oráculo le anuncia que su hija le haría abuelo, pero que ese niño le mataría algún día. Acrisio, sin dudarlo, encierra a su hija Dánae en una cámara subterránea de bronce para que nadie pudiera entrar. Pero nada es impedimento para el rey de los dioses y así Zeus, transformado en una lluvia de oro²⁹, fecunda a Dánae. Aterrorizado e incrédulo, Acrisio encierra a su hija y a su nieto en un cofre y los lanza al mar³⁰. Ambos sobreviven y mucho tiempo después, el ya joven Perseo, acabará accidentalmente con la vida de su abuelo, cumpliéndose así el oráculo.

Pero volvamos al plano de lo cotidiano. Tras el nacimiento y los consiguientes rituales en los que las mujeres se dirigían a la diosa Ártemis³¹ para agradecer el buen parto o, incluso en el caso de partos malogrados, para consagrarle las ropas de las mujeres fallecidas durante el mismo, se operaban toda una serie de pasos que ritualizaban las distintas etapas de la infancia y que de alguna manera nos muestran lo frágil de los primeros momentos. Tan sólo conocemos lo que sucedía con los niños varones ya que las fuentes no se hacen eco del caso de las niñas, muestra una vez más de la diferencia sustancial entre ambos. En torno al 5º día, tenía lugar la fiesta de las *Amphidromia*³² que señalaban la aceptación del recién nacido en el seno de la familia y en la que el padre llevaba al niño en torno del altar doméstico. Solo a partir del séptimo día³³ se le daba nombre, por lo general el de su abuelo paterno si se trataba del primogénito. Al otoño siguiente a su nacimiento, se le inscribía en la fraternidad, una especie de hermandad a la que pertenecía el padre. De esta manera se reconocía ante los demás la legitimidad del niño. En esta ocasión, el padre ofrecía un sacrificio con una víctima animal. A los tres años, se daba a los niños atenienses a probar el vino en una fiesta dedicada al dios Dioniso y conocida como las *Anthesteria* (la fiesta de las flores) que se celebraba a finales de febrero durante tres

²⁹ París, Louvre CA 925, cratera de campana beocia de figuras rojas, 410-400 a.C. Cf. *LIMC* III, s.v. Danae 9.

³⁰ Los pintores se detienen en las distintas fases en torno al encierro, como la fabricación del cofre: Boston, MFA 13200, hidria ática de figuras rojas del Pintor de Gallatin, 490 a.C., cf. *LIMC* I, s.v. Akrisios 2; el pequeño Perseo en el interior del cofre: Toledo, (Ohio) Museum of Art 69.369, lécito ático de figuras rojas del Pintor de Providence, 480-470 a.C., cf. *LIMC* I, s.v. Akrisios 5; o a Dánae y su hijo a punto de ser arrojados al mar: Boston, MFA 03.792, hidria ática de figuras rojas, Pintor de Dánae, 440-430 a.C., cf. *LIMC* I, s.v. Akrisios 7.

³¹ Bajo la advocación de *Lochia* protegía los partos. Cf. Eur. *IT* 1097, *Hymn. Orph.* 36.3. En el santuario de Ártemis en Braurón se entregaban las ropas de las mujeres muertas en el parto. Eur. *IT* 1466-1467.

³² Para las fuentes clásicas sobre esta fiesta, vide Hamilton 1984.

³³ Según Aristóteles (*HA* 7.12.588a8-12), la mayor mortandad entre los recién nacidos se producía antes del séptimo día, es por ello que se esperaba al menos hasta este día para darles nombre. Algunas fuentes como la *Suda* o Hesiquio, fijan en el décimo día el momento en el que recibían el nombre. Sobre la transcendencia de este hecho, Gherchanoc 1998: 325-332.

días y que marcaba el momento en el que los niños eran admitidos a la comunidad religiosa de la ciudad (Hamilton 1992). El segundo día les estaba reservado. En esta ocasión, se les entregaba a los niños y quizá a las niñas un pequeño recipiente, la *coe* con la que bebían. Este era probablemente uno de los momentos más trascendentes de la pequeña infancia si tenemos además en cuenta que era en torno a los tres años cuando se les retiraba definitivamente el pecho a los pequeños atenienses. Estos vasos nos ofrecen algunas de las mejores imágenes sobre la infancia ya que, por lo general, están decorados con escenas relativas a juegos de destreza o de imitación, con mascotas e incluso vemos aparecer imágenes cómicas³⁴, como la lucha entre pigmeos y grullas o detalles como el uso de amuletos que debían garantizar la protección de los niños³⁵. Las imágenes nos permiten observar cómo en los primeros años de vida las actividades de niños y niñas apenas si se diferencian³⁶ y no parecen existir juegos sexuales, aunque cabe pensar que quizá fuera el caso de los recipientes en miniatura para jugar a “las cocinitas” y a las muñecas³⁷.

Constatamos también que los gestos que codifican la relación más cercana entre padres e hijos están presentes y, si bien es cierto que estas representaciones son particularmente escasas en la cerámica griega, de todas ellas se desprende una cierta ternura, como en las escenas domésticas en el interior del *oikos*³⁸ o en el ámbito del mito, como el encuentro de Heracles con su mujer Deyanira y su hijo Hilo³⁹, e incluso en escenas fuertemente ritualizadas, como en la despedida

³⁴ Madrid, MAN 1999/99/119, Ática, 430-420 a.C. (fig. 5). Tal y como reflejan las *coes*, los pequeños atenienses tenían juguetes de arrastre, pájaros y perros como mascotas, jugaban a la pelota, al tejo, a las tabas, al aro o a la peonza. Cf. Neils & Oakley: Cat. 75, 92, 99, 101.

³⁵ Madrid, MAN 11566, Ática, 430-420 a.C. (fig. 6). Sobre el uso de amuletos, vide Hanson 2004.

³⁶ Así vemos tanto a niños como a niñas jugar a la peonza o a la pelota o practicar el conocido como *ephedrismos*. Este juego que nos describe Pólux (9.119) consistía en tratar de acertar sobre una piedra colocada en el suelo tirando una pelota o un guijarro sobre ella. El que perdía debía llevar a su contrincante a caballito y tratar de derribar la piedra. Grupo helenístico de terracota, Nueva York, MMA 1907.07.286.4, Neils & Oakley 2003: 275, Cat. 83.

³⁷ Algunos raros ejemplares de muñecas presentan una trampilla a la altura el vientre que podía abrirse. En su interior habrían contenido pequeñas figuras de bebés. Cf. París, Louvre D 893 CA 2539 o los ejemplares recogidos en *Hesperia Arts Auction*, Nov. 27, New York, 1990, n° 50. Sobre estas curiosas representaciones, vide Dasen 2004b: 193-205. Sobre las distintas interpretaciones de las “muñecas”, vide Papaikononou 2008: 695-706.

³⁸ Bebé sentado en una trona con sonajero: *coe* ática de figuras rojas, 440-430 a.C., Londres, BM 1910.6-15.4. Cf. Neils & Oakley 2003: 239-240, Cat. 41; o la célebre copa de Sotades fechada hacia el 460 a.C. en la que un bebé sentado en la trona tiende sus brazos ante su madre o su nodriza. Bruselas, Musées Royaux d'Art et d'Histoire A 890. Cf. Neils & Oakley 2003: 240-241, Cat. 42. Podemos mencionar aún la pélce de figuras rojas, de un pintor cercano al Pintor de las Bañistas, 430-420 a.C. con un niño gateando ante la atenta mirada de sus padres. Londres, BM E 396. Cf. Neils & Oakley 2003: 237, Cat. 37. Sobre las imágenes del *oikos*, vide Massar 1995 y Sutton 2004.

³⁹ París, Louvre G 229, pélce ática de figuras rojas del Pintor de la Sirena, 480-470 a.C. Cf. LIMC IV, s.v. Herakles 1676.

del padre cuando este va a la guerra, como en el caso de Anfírao⁴⁰ o de la que se ha interpretado como la de Héctor⁴¹. Al margen de tratarse de representaciones míticas, se esconde en todas ellas el gesto humano de lo cotidiano. Algo similar ocurre con las escenas de Afrodita y su hijo Eros en las que el pequeño dios se lanza en brazos de su madre⁴² o en las que asistimos incluso a una buena reprimenda⁴³.

El devenir de niños y niñas, como vemos, corría más o menos parejo hasta la edad de los siete años, cuando se producía una de las primeras grandes escisiones. A partir de entonces y aunque disfrutara de sus momentos de juego⁴⁴, la niña quedaba recluida en la casa y en el espacio más íntimo del gineceo, es decir las habitaciones propias de la mujer, donde empezaba a aprender lo que habría de ser su vida futura: las labores de la cocina⁴⁵ y en mayor medida el tejer⁴⁶, una de las actividades femeninas por excelencia hasta el punto de convertirse en el verdadero símbolo de la mujer griega *philergós* (amante de su trabajo) y del *aidos* (pudor) que debían de definirla.

Frente a ese mundo interior de la niña, que tan solo rompía su participación en algún ritual religioso⁴⁷, el niño, por el contrario, disfrutaba de la figura del pedagogo en el *oikos*, que le daba la primera instrucción, y después era enviado a la escuela. El pedagogo era por lo general un esclavo de la casa que siempre aparece representado como un hombre anciano⁴⁸. En el plano mítico, sin embargo, algunos dioses como Asclepio y héroes como Jasón o Aquiles tendrán por pedagogo al centauro Quirón⁴⁹.

⁴⁰ Boston, MFA 03.798, cálide ática fragmentaria de figuras rojas, Pintor del Enano, 440-430 a.C. Cf. *LIMC* I, s.v. Amphiaros 25.

⁴¹ Ruvo, Museo Jatta J412, cratera apulia, próximo al Pintor de la Iliupersis, hacia 350 a.C. Cf. *LIMC* I, s.v. Andromache I 21.

⁴² Tarento, MN 4530, lécito apulio de figuras rojas atribuido al Pintor Suckling, 360 a.C. Cf. *LIMC* II, s.v. Aphrodite 1237; París, Cabinet des Médailles 987, enócoe campana de figuras rojas, hacia 350 a.C. Cf. *LIMC* II, s.v. Aphrodite 1241.

⁴³ Tarento, MN 37.2638, lebeta nupcial apulia de figuras rojas, 350 a.C. Cf. *LIMC* II, s.v. Aphrodite 1253.

⁴⁴ Como observamos en algunos vasos en las que las vemos jugando a la peonza (lécito ático de figuras rojas, hacia 440-430 a.C., Nueva York, MMA 1875,75.2.9) o haciendo malabares con una varita: lécito ático de figuras rojas cercano al Pintor de Midias, hacia 420 a.C. Cf. Neils & Oakley 2003: 270, Cat. 77 y 272, Cat. 80.

⁴⁵ Terracota beocia, 500-475 a.C., Boston, MFA 01.7788. Cf. Neils & Oakley 2003: Cat. 61.

⁴⁶ Lécito de figuras negras, atribuido a Amasis, hacia 560 a.C. Nueva York, MMA 1931,31.11.10. Cf. Neils & Oakley 2003: 151, fig. 10.

⁴⁷ Al margen de las actividades domésticas sabemos que algunas niñas de las familias aristocráticas podían tener cargas sacerdotales como las Arreforias en las Panateneas o las pequeñas que hacían la osa en el Santuario de Ártemis Ifigenia en Braurón. Sobre su presencia en los rituales religiosos, vide Dillon 2002.

⁴⁸ Sobre la iconografía del pedagogo vide Harten 1999. Madrid, MAN 19515, terracota, Grecia continental, 300-150 a.C. (fig. 7).

⁴⁹ París, Louvre G3, ánfora nicosténica, ática, de figuras rojas, atribuida a Oltos, 520-

En la vida real, el pedagogo solía acompañar al niño a la escuela donde recibía una esmerada educación. En primer lugar el *grammatistés* les enseñaba a leer y a escribir, desde el aprendizaje del alfabeto en ambos sentidos, pasando por su nombre para copiar luego amplios pasajes de los poetas. Escribían con tinta fabricada a partir de resina de pino quemada, sobre fragmentos de cerámica, láminas de madera o papiros, aunque el método más frecuente era el uso de tablillas de cera sobre las que se marcaba con un punzón y que podían ser reutilizadas⁵⁰.

Otra de las enseñanzas que recibía el niño era la música. El *kitharistés* les enseñaba a tocar la lira, y les impartía clases de rítmica y métrica consideradas como indispensables, pues aportaban reflexión y medida⁵¹. Esta enseñanza no iba sin riesgos, como cuando Heracles, el héroe civilizador a través de la fuerza bruta, incapaz de aprender los ritmos que le enseñaba su maestro Lino y hartado de los cachetes que se llevaba, acabó con él lanzándole una piedra o, en el caso de la versión que recogen las imágenes, una de las mesas de la clase⁵². Por último, el *paidotribés* les entrenaba en la palestra⁵³, pues se consideraba que no solo debía cultivarse el alma sino también el cuerpo en la búsqueda de la excelencia (*areté*) que debía perseguir todo futuro ciudadano griego (*kalòs kai agathòs*). En este espacio de la palestra es donde tenían lugar las relaciones homoeróticas⁵⁴ entre adultos (*erastés*) y niños (*erómenos*) que formaban parte también de la educación en la medida en que el niño una vez adulto se convertiría a su vez en un *erastés*, estrechándose así los lazos de cohesión de la sociedad del varón aristocrático.

Tras este recorrido podríamos pensar que la infancia griega además de extremadamente reglada estaba más o menos protegida. ¡Nada más lejos de la realidad! El mundo de la infancia estaba repleto de peligros acechantes que, al margen de la lectura mítica, ponen de relieve la extraordinaria fragilidad que la rodeaba. La violencia hacia los niños es de hecho uno de los temas más antiguos

510 a.C. Cf. *LIMC* I, s.v. Achilleus 42. Los centauros, seres híbridos, mitad hombre, mitad humano vivían en los márgenes del mundo civilizado, en la *eschatía*. A pesar de su brutalidad, algunos como Quirón eran respetados por su sabiduría y sus conocimientos. Homero lo calificaba ya de “el más justo de los Centauros” (*Il.* 11.832).

⁵⁰Tintero de terracota en forma de pelota, siglo III a.C. Cf. Neils & Oakley 2003: 250-251, Cat. 50; copa ática de figuras rojas atribuida al Pintor Eucarides, hacia 480 a.C. Philadelphia, University of Pennsylvania, Museum of Archaeology and Anthropology MS 4842, cf. Neils & Oakley 2003: 249, Cat. 48.

⁵¹Duris recoge magistralmente ambas enseñanzas en la célebre copa de Berlín, Staatliche Museen, Antikensammlung F 2285; *Corpus Vasorum Antiquorum (CVA)* BERLIN 2 Germany 21, lám. 77-78; Neils & Oakley 2003: 244-246, Cat. 44.

⁵²Munich, Antikensammlung 2646, copa ática de figuras rojas, Duris, 480-470 a.C. Cf. *LIMC* IV, s.v. Heracles 1671.

⁵³Madrid, MAN, 2008/185/1, escifo ático de figuras rojas, Macrón, 490-480 a.C. (fig. 8).

⁵⁴Madrid, MAN 1999/99/86, ánfora ática de figures rojas atribuida al Pintor del Cerdo, 480-470 a.C. (fig. 9).

de la iconografía griega⁵⁵. Las imágenes ponen de manifiesto esta violencia intrínseca a través del mito que funciona entonces como advertencia para el plano humano⁵⁶. La muerte de los niños, más allá de un drama afectivo, en la medida en que constituye la pérdida de un *áoros* (de un ser inacabado) priva de futuros ciudadanos y de descendencia y fragiliza en suma el correcto orden de la ciudad⁵⁷. Podemos pensar en el mito de Penteo, descuartizado por su propia madre Ágave y por sus compañeras, presas de la *manía* dionisiaca⁵⁸; en la locura de Heracles que masacra a sus hijos en un rapto de enajenación inducido por Iris y *Lysa*, la locura, enviadas por su eterna rival, la diosa Hera⁵⁹; en el filicidio⁶⁰ de Medea que mata a sus hijos para vengarse de su marido Jasón, por no hablar del crimen de Procne⁶¹ que da de comer a su propio hijo Itis a su marido Tereo en venganza por haber violado a su hermana Filomela... Las lecturas de todos estos mitos son complejas⁶² y nos llevarían muy lejos de nuestro propósito aquí, pero todas ellas sirven para pensar “lo que no ha de ser” y muestran que los niños pueden ser siempre rehenes de la ira de los adultos. Frágiles e inermes, sirven para encarnar mejor que cualquier otra edad de la vida el caos que conlleva la ruptura del orden. En la búsqueda del equilibrio que persigue el mundo griego, los ejemplos de la negación son exponencialmente dramáticos.

No nos adentraremos en la adolescencia y la juventud que se alejan del marco de este estudio. Baste recordar que a los dieciséis años el niño abandonaba definitivamente la infancia al enrolarse en la fraternidad de su padre y que este gesto se acompañaba con el corte del cabello o *koureion* que simbolizaba el paso a la pubertad⁶³. En el caso de las niñas, la aparición de las primeras reglas hacía de la *parthénos* (virgen) una potencial *gyné* (mujer) y su vida daba un vuelco definitivo hacia esa boda a partir de la cual habría de convertirse en madre de futuros

⁵⁵ Sobre el tema de la representación de la violencia hacia los niños en la iconografía griega, vide Laurens 1984 y Damet 2011.

⁵⁶ Para un análisis sobre los distintos tipos de conflicto familiar en la antigua Grecia, vide Damet 2012.

⁵⁷ Moreno Conde 2005.

⁵⁸ Sujeto de las *Bacantes* de Eurípides. Cf. Toronto, Elie Borowski Collection, copa ática de figuras rojas, Duris, hacia 480 a.C. Cf. *LIMC* VII, s.v. Pentheus 43.

⁵⁹ Algunas de estas imágenes se inspiran en la pieza de Eurípides *Heracles* compuesta a finales del siglo V a.C. Heracles, loco mata a sus hijos y a su mujer, convencido de que se trata de los miembros de la familia de su viejo enemigo Euristeo. Madrid, MAN 11094, cratera de cáliz de Pestum, firmada por Asteas 350-320 a.C. (fig. 10).

⁶⁰ Munich, Antikensammlungen 3296 (J 810), cratera de volutas apulia del Pintor de los Infernos, hacia 330 a.C. Cf. *LIMC* VI, s.v. Medea 29.

⁶¹ Munich, Antikensammlungen 2638.9191, copa ática de figuras rojas atribuida al Pintor de Magnoncourt, 450 a.C. *LIMC* VII, s.v. Procne et Philomela 2.

⁶² Sobre las lecturas del mito de Procne y Filomela vide Chazalon 2003, Frontisi-Ducroux 2003, Moreno Conde 2011.

⁶³ Este gesto se enmarcaba en las fiestas de las Apaturias. Sobre este ritual vide Polinskaya 2003: 87 n. 15, 91.

ciudadanos. Cortaba ritualmente también las mechas de su cabello y ofrendaba sus juguetes de niña a la diosa Ártemis marcando así la ruptura definitiva con la infancia⁶⁴. Aunque según Aristóteles⁶⁵ para la mujer la mejor edad para contraer matrimonio eran los dieciocho frente a los treinta y siete del varón, las jóvenes atenienses solían casarse a partir de los catorce años con hombres que, por lo general, les doblaban la edad.

3. VEJEZ

Demos ahora un gran salto y observemos la otra linde de la vida. Si la infancia como concepto está prácticamente ausente de los textos antiguos, algo similar sucede en cuanto a la vejez se refiere. Las escasas menciones⁶⁶ que por lo general aparecen en el *corpus* hipocrático o tratados médicos, hacen sobre todo referencia a los achaques propios de la edad⁶⁷ o se habla de ella en los poemas no por sí misma sino como la tristeza ante la pérdida de la juventud. Pero, ¿qué es ser viejo en la antigua Grecia?, ¿en qué edades nos movemos?⁶⁸ Los atenienses estaban obligados a prestar servicio militar hasta los 60 años⁶⁹, a partir de esta edad, sobre los hombres particularmente sabios, recaían otras cargas ciudadanas como el ser juez o árbitro (*dietetas*) en Atenas o la de pertenecer a la *Gerousía* (el Consejo de los ancianos) en Esparta. No hay datos fehacientes de la esperanza de vida pero sí numerosos casos de hombres de una cierta longevidad para la época en la que nos movemos. Así sabemos que Sófocles escribió su última obra, *Edipo en Colono*, con cerca de 90 años, Eurípides sus *Bacantes* con 80 y que Platón terminó sus célebres *Leyes* poco antes de su muerte a los 81. En el caso de la mujer estos datos, como ya podemos imaginarnos, son prácticamente inexistentes⁷⁰. Sabemos que una mujer se consideraba vieja (*presbutera*), término empleado en ocasiones para la nodriza, en el momento en el que tenía la menopausia y que se creía, como señala Aristóteles⁷¹, que puesto que su ciclo vital era más rápido que el del hombre, también envejecían antes. En la medida en que éste se rige por pautas fisiológicas elaboradas fundamentalmente en

⁶⁴ Podemos recordar el célebre epigrama de Timareta, que constituye un excelente testimonio de los gestos que codifican la ruptura con la infancia de las niñas. Cf. *AP* 6.280.

⁶⁵ Arist. *Pol.* 7.1335a20-35.

⁶⁶ Para una recopilación de las fuentes vide Catrysse 2003.

⁶⁷ En los *Aforismos hipocráticos*, una sección consagrada a las enfermedades propias de cada momento de la vida cita para la vejez la tos debida a los catarros, la artritis, la nefritis, la apoplejía, el insomnio, la pérdida de agudeza visual, o la sordera entre otras. No se hace mención alguna a la demencia senil, por ejemplo, ni a ningún tipo de incapacidad mental. Cf. Magdelaine 2003.

⁶⁸ Cf. Corvisier 2003.

⁶⁹ Arist. *Ath.* 53.4. Salvo los generales. Pericles sigue en su cargo hasta su muerte, acaecida en la epidemia de peste que asoló Atenas, a los 66 años.

⁷⁰ Cf. Bernard 2003.

⁷¹ Arist. *GA* 4.775a5-23, *HA* 5.545b26-30.

torno a su capacidad o no de engendrar hijos, cuando esta posibilidad desaparecía, su función social primera también lo hacía y con ella, su ya de por sí escasa visibilidad. Es interesante señalar que así como todas las etapas cruciales de la vida de los hombres y mujeres griegos estaban ritualizadas y emplazadas bajo la tutela de una divinidad que debía garantizar el éxito de cada una de ellas, son prácticamente inexistentes los ritos⁷² destinados a marcar la transición a la vejez, lo que da buena cuenta de la escasa importancia que se le acordaba a esta etapa de la vida. No existía tampoco ningún tipo de apoyo social al margen del respeto que los hijos debían a sus padres⁷³ con independencia de la edad de estos.

¿Qué sucede con las imágenes? Una vez más creemos que en cierta medida vienen a paliar este sombrío panorama. Curiosamente, los griegos crean un personaje mitológico que encarna lo que ellos denominan “la odiosa vejez”, *Geras*. Este personaje escuálido y descarnado es hijo de *Nyx*, la Noche. En las imágenes áticas⁷⁴, aparece enfrentado a Heracles, aunque ninguna fuente literaria conservada nos cuenta el porqué, ¡quizá estas imágenes hayan de ser leídas como el triunfo de Heracles sobre la muerte! Del mismo modo y en clave femenina imaginaron también a las Grayas⁷⁵. Estas tres hermanas que pertenecían a una generación anterior a la de los dioses olímpicos, habrían nacido ya ancianas. Entre las tres no tenían más que un ojo y un diente que se prestaban cuando alguna lo necesitaba. Vivían en el extremo occidental, en el país de la noche donde nunca entraba la luz del sol. El único mito en el que participan es el de Perseo⁷⁶. Cuando el joven héroe parte en busca de Medusa a la que habrá de decapitar, se cruza con ellas en el camino, puesto que eran las guardianas del hogar de las Gorgonas. Depositarias de un oráculo, sabían cuáles eran las armas que necesitaba Perseo para conseguir sus fines. Tras robarles el ojo y el diente y amenazarlas con su espada, las Grayas desvelarán al héroe su secreto.

Tanto la figura de *Geras* como la de las Grayas dan buena cuenta de los conceptos que, al menos en el plano mítico, asocian los antiguos griegos a la vejez. Una apariencia decrepita que esconde sin embargo una extraordinaria sabiduría o que al menos atesora secretos. Esta capacidad es algo que se les presta al resto de figuras

⁷² En Estínfale (Arcadia), Hera es celebrada bajo tres epiclesis: *Pais* (niña), *Teleia* (realizada, es decir casada) y *Chéra* (vacía). Cf. Paus. 8.22.2.

⁷³ En la Atenas clásica los diez arcontes elegidos por sorteo anual debían pasar un examen de moralidad para poder ejercer. Una de las preguntas a las que debían responder era su comportamiento hacia sus padres así como su forma de ocuparse de la tumba de la familia, en la medida en que este era el punto esencial; la continuidad de la estirpe más allá de la suerte de los ancianos de la familia. Cf. Arist. *Ath.* 55.2-3.

⁷⁴ Roma, Villa Giulia 48238, pélice ática de figuras rojas, Pintor de Matsch, hacia 480 a.C. Cf. *LIMC* IV, s.v. *Geras* 5; París, Louvre G 234, pélice ática de figuras rojas, Pintor de *Geras*, hacia 480 a.C. Cf. *LIMC* IV, s.v. *Geras* 4.

⁷⁵ Las Viejas, término que servía por otra parte para designar a la anciana de una forma un tanto lasa puesto que podía emplearse a partir de los 50 años.

⁷⁶ Delos, Museo G 7263, fragmento de cratera ática de figuras rojas, Pintor de la Fiale, hacia 425 a.C. Cf. *LIMC* IV, s.v. *Graiai* 3.

míticas representadas en este momento de la vida. Así, en el ámbito masculino los reyes aparecen en muchas ocasiones representados como ancianos mediante lo que se hace alusión a la longevidad de su reino. Es el caso entre otros de Príamo⁷⁷, de Eurito⁷⁸, padre de Yole al que Heracles mata junto a sus hijos por no honrar la promesa de entregarle la mano de su hija, o de Néstor⁷⁹, rey de Pilos, que habría vivido tres generaciones y que era considerado por Homero como la voz de la sabiduría, por no citar más que algunos. También suelen representarse como ancianos a los jueces de los Infiernos, Radamante, Minos y Éaco⁸⁰, hijos de Zeus, que gozaron del privilegio de ser jueces por su gran sabiduría y sentido de la justicia en vida.

La ancianidad se asocia también a la representación de los adivinos. Es el caso de Tiresias⁸¹, conocido sobre todo por la tragedia de Sófocles, *Edipo Rey*, y a quien los dioses concedieron la capacidad de profetizar después de muerto, o de Fineas⁸², otro adivino que encontrarán los Argonautas en su búsqueda del vellocino de oro. Los mensajeros⁸³, como el que le desvela a Edipo la terrible verdad de su historia, que Yocasta escucha horrorizada, y los pedagogos, como ya hemos visto, serán figuras representadas también como ancianos. Todos ellos atesoran saberes, son la memoria de los hombres.

¿Qué sucede con las mujeres? como ya hemos avanzado, en lo que a ellas se refiere las fuentes escritas son prácticamente inexistentes. Sí sabemos que, curiosamente, algunas gozaban, quizá por primera vez en su vida, de un estatus especial en la medida en que, al margen de las cargas religiosas como sacerdotisas⁸⁴,

⁷⁷ Madrid, MAN 10920, hidria ática de figuras negras, Pintor de Príamo.

⁷⁸ Madrid, MAN 10916, ánfora ática de figuras negras, Pintor de Safo, hacia 500 a.C. Cf. *LIMC* IV, s.v. Eurytos I 3.

⁷⁹ Madrid, MAN 2007/86/1, cratera de cáliz ática, de figuras rojas, Pintor de Meleagro, 400-380 a.C. (fig. 11).

⁸⁰ Munich, Antikensammlungen 3297 (J 849), cratera de volutas apulia, Pintor de Darío, hacia 330 a.C. Cf. *LIMC* I, s.v. Aiakos 3. Radamante era considerado el Señor del Elíseo y juez de los hombres de Asia, Minos, el juez del último voto y Éaco, el más joven de los tres, el guardián de las llaves del Hades y juez de los hombres de Europa.

⁸¹ París, Cabinet des Médailles 422, cratera de campana lucana del Pintor de Dolón, 400-375 a.C. Cf. *LIMC* VIII, s.v. Teiresias 11.

⁸² Malibu, Getty Museum 85 AE 316, cálide ática de figuras rojas, Pintor de Cleofrades, hacia 480-470 a.C. Cf. *LIMC* IV, s.v. Harpyiai 9.

⁸³ Siracusa, Museo Arqueológico Regional Paolo Orsi 66557, cratera de cáliz de Sicilia, Pintor de Capodarso, hacia 330 a.C. *LIMC* VII, s.v. Oidipous 83.

⁸⁴ Algunos cultos exigían una edad mínima para ejercer el sacerdocio. Es el caso de las 14 *geraiai* que desempeñaban un papel específico en las ceremonias del culto a Dioniso con ocasión de las *Anthesteria*. Elegidas por el arconte rey participaban en los ritos sagrados, hacían ofrendas en los altares del santuario en el Limnaion y escoltaban a la *basilinna* durante la procesión hasta su encuentro con el dios (Arist. *Ath.* 3.5). En Olimpia, se escogía en función de su ancianidad y de su reputación a las 16 mujeres que integraban el colegio encargado de organizar las *Héraia* y de tejer cada cuatro años el velo para la diosa (Paus. 5.16.2-7). En la medida en que carecen ya de reglas y de la capacidad de engendrar son menos susceptibles de caer en la contaminación lo que hace de ellas perfectos agentes en los cultos y las purificaciones.

cuando algunos cultos prescribían que debía tratarse exclusivamente de ancianas, como en el caso de la Pitia de Delfos⁸⁵, podían ejercer ahora como comadronas. Se consideraba que solo la mujer que había alcanzado la menopausia y tenido hijos podía ejercer como tal porque poseía la *techné* (la técnica) es decir, sabía de primera mano todo lo necesario sobre el proceso del embarazo y el parto⁸⁶. Desgraciadamente, las imágenes de partos naturales están prácticamente ausentes del lenguaje figurado y a nuestro conocimiento no existe ninguna representación de una mujer anciana actuando como comadrona. Una imagen que sin embargo sí es recurrente en la pintura de vasos griegos es la de la nodriza⁸⁷. Como ya sucediera con los pedagogos, muchas de ellas eran esclavas como Geropso, esclava tracia, reconocible por sus tatuajes, que acompaña a un joven, probablemente Heracles, a su clase de música⁸⁸. La manera de representarlas suele ser siempre muy parecida, mujeres algo encorvadas con el cabello canoso⁸⁹.

Nodrizas y pedagogos, personajes indispensables por otra parte de las tragedias griegas⁹⁰, son aquellos que introducen una nota de emotividad en las imágenes en la medida en que son los que siempre han estado más cerca de los héroes y de las heroínas en el plano mítico o de niños y niñas en el real, como traducen a la perfección algunas representaciones cerámicas como el lutróforo apulio donde Alceste se despide de sus hijos, un niño y una niña y junto a quienes aparecen la nodriza y el pedagogo, o el desconsuelo de estos ante la muerte del pequeño Arquémoro que recoge una cratera de volutas apulia del Pintor de Darío⁹¹.

⁸⁵ Esta prescripción parece haber intervenido en un segundo momento en la historia del oráculo. Plutarco evoca el hecho de que ha de tratarse de una virgen, algo que no recogen todas las fuentes. Otros la describen como una anciana e incluso hablan de sus descendientes. Según Diodoro de Sicilia (16.26.6), una de las primeras profetisas habría sido raptada y violada por uno de los consultantes venido de Tesalia. Para evitar estos actos y garantizar así la sacralidad del lugar y de la consulta, los habitantes de Delfos se habrían decantado por mujeres de edad avanzada para ejercer como Pitia.

⁸⁶ Pl. *Thi.* 149b-151d.

⁸⁷ Las nodrizas aparecen también representadas en las terracotas o en las estelas funerarias. Sobre estas últimas: Kosmopoulou 2001.

⁸⁸ Schwerin, Staatliche Museum KG 708, escifo ático de figuras rojas, Pistoxenos, hacia 460 a.C. Cf. *LIMC* IV, s.v. Heracles 1666. El hecho de que la educación fuera confiada a personas de origen esclavo ha sido interpretada de diferentes maneras por la historiografía. Cf. Schulze 1998. Tras el análisis de Schulze, este tema ha sido objeto de diferentes lecturas en los últimos tiempos. Ver en último lugar Birchler Emery 2010b: 753, que recoge las principales lecturas.

⁸⁹ Podemos pensar en Etra la madre de Teseo: Bolonia, Museo Civico 268, cratera de volutas ática de figuras rojas del Pintor de los Nióbidas, hacia 470 a.C. Cf. *LIMC* I, s.v. Aithra I 68. Sobre los rasgos que retiene la iconografía griega para representar la vejez en época arcaica: Birchler Emery 2010a.

⁹⁰ Taplin 2007. No hay que olvidar sin embargo que el prototipo de la nodriza se fija ya en la *Odisea* a través de la figura Euriclea, nodriza de Ulises. Sobre los distintos rostros de la nodriza a través de la literatura griega: Molinos Tejada 2005.

⁹¹ Basilea, Antikenmuseum S21, lutróforo apulio cercano al Pintor de Laodamia 340 a.C.

La parte negativa de la vejez explica también la aparición, sobre todo a partir del siglo IV a.C., no sólo en la comedia de Aristófanes (*Ec.* 878-1111) sino también en el lenguaje figurado, del viejo o la vieja caricaturizados⁹², en ocasiones con rasgos casi simiescos creándose estereotipos como el de “la vieja verde”, el borracho, o la celestina, por lo general siempre más acusados en el caso de la mujer que en el del hombre, incluso cuando son representados en sus tareas habituales como pedagogos o nodrizas.

Hay un ámbito sin embargo en el que los dos extremos de la vida se dan la mano en el mundo griego. Su lugar frente a la violencia. Son innumerables las representaciones relativas a las distintas epopeyas griegas y en particular a la Guerra de Troya, con la muerte de Troilo, el hijo menor de Príamo y de Hécuba, y la de Astianacte⁹³, nieto de estos últimos e hijo por lo tanto de Héctor y Andrómaca. Este tema, que gozará ya de una extraordinaria popularidad entre los pintores de figuras negras, será representado hasta el final de la producción ática a finales del siglo IV a.C. y retomado también por los talleres suritálicos. Ambos niños y el anciano rey Príamo comparten un mismo destino. A partir del 560 a.C. la muerte de Astianacte (*el Protector de la ciudad*) y la de su abuelo Príamo se superponen de manera que los pintores dibujan en una misma escena hechos que no fueron estrictamente concomitantes⁹⁴. Los ultrajes de los que fue víctima Príamo, desnudo y despojado de sus atributos reales⁹⁵, nos sumergen en una de las obsesiones griegas, la de la bella muerte y la vergüenza de su antítesis: el anciano derrotado en un combate desigual.

Las lecturas de este mito son innumerables, pero para lo que nos interesa aquí es preciso retener que, más allá de ofrecernos un resumen, lo que ponen en evidencia ante los ojos de sus interlocutores es el destino trágico de niños y ancianos. No debemos pensar sin embargo que se trata tan solo de una lectura emocional, de un drama humano en el que la fuerza del guerrero se ceba con los más débiles. Dentro del sistema de pensamiento griego el mensaje es muy diferente. Con el crimen del anciano rey se está resquebrajando el orden establecido, con el de su descendencia, ya sea su hijo o su nieto se le niega la capacidad de regeneración, se aniquila la estirpe y se priva a los mayores de memoria y de recuerdo, una de las piezas angulares del sistema de pensamiento griego. También aquí el

Cf. Taplin 2007: 112, n° 31; muerte de Arquémoro: Nápoles, Museo Nacional 81394, cratera de volutas apulia, Pintor de Darío, hacia 340 a.C. Cf. *LIMC* II, s.v. Archemoros 10.

⁹² Este tipo de representaciones se plasma sobretudo en las terracotas. Neils & Oakley 2003: 228-229, Cat. 27-28. Madrid, MAN 3352, Grecia continental, 300-200 a.C. (fig. 12).

⁹³ Madrid, MAN 11101, ánfora de Nola ática de figuras rojas, Pintor de Alcímaco, 460 a.C. (fig. 13).

⁹⁴ Berlín, Staatliche Museen, Antikensammlung 3988, píxide ática de figuras negras, hacia 550 a.C. Cf. *LIMC* II, s.v. Astyanax I 10.

⁹⁵ Roma, Villa Giulia 1197, cratera de cáliz de figuras rojas falisca, Pintor de Nazzano, hacia 350 a.C. Cf. *LIMC* VII, s.v. Priamos 131.

destino de niños y niñas difiere, al igual que el de ancianos y ancianas; mientras el primero es aniquilado y con él su estirpe, la segunda, que por lo general nunca es representada como una niña, sino como una adolescente o una joven, puede ser objeto de violación y convertirse en esclava, como en el caso de Casandra⁹⁶, la hermana de Troilo. Mientras el rey muere, su esposa será, como su hija o su nieta, sometida a la esclavitud. La elección de la iconografía no es gratuita, mediante ella se hace hincapié en la capacidad de procreación de la mujer y por ende en que algún día los hijos nacidos de estas uniones, aunque su nacimiento sea ilegítimo, sean futuros herederos. ¡La memoria queda así salvaguardada!

4. EL MITO DE TITONO

Hay un mito, sin embargo, que resume mejor que cualquier otro el drama teñido de humanidad de la vejez. Titono⁹⁷ es un joven de extraordinaria belleza al que Eos, la diosa de la Aurora, enamorada, rapta. Esta reclama a Zeus la inmortalidad para su amado pero olvida pedir también la eterna juventud. Titono envejece, pero privado de la muerte se va consumiendo, haciéndose cada vez más diminuto hasta que la diosa, de miedo de perderle, lo encierra en una cesta de juncos. Movidada por la pena, acabará transformándolo en una cigarra, que para los antiguos griegos era un insecto inmortal. ¡Titono será *athanatos* como los dioses pero *geraios* como los humanos! Si su mito explica en el imaginario la existencia de la cigarra, sirve también para imaginar la vejez. Es importante recordar que el término *geras* en griego significa no sólo “vejez” sino “muda”, empleado para la serpiente o para un insecto, por lo que transformado en cigarra Titono puede deshacerse de la vejez como si estuviera mudando y su voz, como la del insecto, resonará eternamente⁹⁸. ¡Evidentemente, esto solo funciona en el mito que pone de manifiesto los límites temporales de los humanos!

Como hemos visto, la iconografía constituye una extraordinaria herramienta para acercarnos a estas dos márgenes de la vida. Las imágenes de los vasos griegos, aunque nunca pueden ser leídas como fotografías, nos permiten asomarnos no solo a los mitos que reflejan la infancia y la vejez sino también a la esfera de lo cotidiano que probablemente de otra manera no conoceríamos. Y así, a través de uno de los escasos testigos directos de la Historia por los que se paseó su mirada, levantar el velo una vez más de las importantes diferencias presentes entre hombres y mujeres en cualquier etapa de la vida de los antiguos griegos.

⁹⁶ Madrid, MAN 1999/99/144, ánfora lucana de figuras rojas, Pintor de las Coéforos, 350 a.C. (fig. 14).

⁹⁷ *Il.* 20.237. Madrid, MAN 11158, lécito ático de figuras rojas, Pintor de Enocles, 470-460 a.C. (fig. 15).

⁹⁸ Sobre las diferentes lecturas del mito de Titono: Moreau 2003, Moreno Conde 2010.

BIBLIOGRAFÍA

- Bakhouché, B. ed. (2003), *L'ancienneté chez les Anciens. Tome I. La vieillesse dans les sociétés antiques: la Grèce et Rome*. Montpellier: Université Montpellier III.
- Bernard, N. (2003), “Les femmes âgées au sein de la famille et de la cité classique”, in Bakhouché 2003: 43-60.
- Birchler Emery, P. (2010a), *L'iconographie de la vieillesse en Grèce archaïque. Une contribution à l'étude du grand âge dans l'Antiquité*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes.
- (2010b), “De la nourrice à la dame de compagnie: le cas de la trophos en Grèce antique”, in V. Dasen et V. Pache Huber (eds.), *Politics of Child Care in Historical Perspective. From the World of Wet Nurses to the Networks of Family Child Care Providers*. Special issue of *Paedagogica Historica – International Journal of the History of Education* 46.6: 751-761.
- Bodiou, L. (2011), “Les singulières conversions du lait maternel à l'époque classique. Approche médicale et biologique”, in *La femme, la parenté, le politique. Pallas* 85: 141-151.
- Catrysse, A. (2003), *Les Grecs et la vieillesse d'Homère à Épicure*. Paris: L'Harmattan.
- Chazalon, L. (2003), “Le mythe de Térée, Procnè et Philomèle dans les images attiques”, *Mètis* 1: 119-148.
- Corvisier, J.-N. (2003), “La vieillesse dans l'Antiquité: le point de vue du démographe”, in Bakhouché 2003: 9-21.
- Damet, A. (2011), “«L'infamille». Les violences familiales sur la céramique classique entre monstration et occultation”, *Images Re-vues* [En ligne] 9: 1-26. URL: <http://imagesrevues.revues.org/1606> [acceso 6/06/2014].
- (2012), *La Septième Porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Dasen, V. ed. (2004a), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001. Orbis Biblicus et Orientalis 203*. Fribourg: Academie Press.
- (2004b), “Femmes à tiroir”, in Dasen 2004a: 181-206.
- Dillon, M. (2002), *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London-New York: Routledge.
- Ducaté-Paarmann, S. (2005), “Images de la grossesse en Grèce ancienne: réflexions sur les modes de pensées et de comportements à l'égard du corps enceint”, *Opuscula Atheniensia* 30: 35-54.
- Frontisi-Ducroux, F. (2003), *L'homme-cerf et la femme-araignée: figures grecques de la métamorphose*. Paris: Gallimard.

- Gherchanoc, F. (1998), "Le lien filial dans l'Athènes classique: pratiques et acteurs de reconnaissance", *Mètis* 13: 313-344.
- Hamilton, R. (1984), "Sources of the Athenian Amphidromia", *Greek Roman and Byzantine Studies* 25: 243-251.
- (1992), *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hanson, A. E. (2004), "A Long-Lived 'Quick-Birther' (okytokion)", in Dasen 2004a: 265-280.
- Harten, Th. (1999), *Paidagogos. Der Pädagoge in der griechischen Kunst*. Kiel: Universität.
- Kosmopoulou, A. (2001), "Working Women: Female Professionals on Classical Attic Gravestones", *The Annual of the British School at Athens* 96: 281-319.
- Laurens, A. F. (1984), "L'enfant entre l'épée et le chaudron. Contribution à une lecture iconographique", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 10: 203-252.
- Magdelaine, C. (2003), "Vieillesse et médecine chez les médecins grecs, d'Hippocrate à Galien", in Bakhouché 2003: 61- 81.
- Massar, N. (1995), "Images de la famille sur les vases attiques à figures rouges à l'époque classique (480-430 av. J.-C.)", *Annales d'histoire de l'art et d'archéologie* 17: 27-38.
- Molinos Tejada, M. T. (2005), "Madres y nodrizas en la Antigüedad", in M. A Pedregal Rodríguez y M. González González (coords.), *Venus sin espejo: imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo: KRK, 55-79.
- Moreau, A. (2003), "Tithonos", in B. Bakhouché (ed.), *L'ancienneté chez les Anciens. Tome II: Mythologie et religion*. Montpellier: Université Montpellier III, 341-356.
- Moreno Conde, M. (2005), "Flor y ritos de infancia en la antigua Grecia: azafrán, narciso y jacinto", in R. Olmos, P. Cabrera y S. Montero (coords.), *Paraiso cerrado, jardín abierto. El reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*. Madrid: Polifemo, 125-145.
- (2010), "Cuando lo diminuto enseña a pensar: el insecto en el imaginario griego", in S. Montero y M^a C. Cardete (eds.), *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*. Madrid: Signifer, 65-83.
- (2011), "La Naturaleza alterada. Imágenes de la metamorfosis en la antigua Grecia", in M. Jufresa y M. Reig (eds.), *TA ZOLA. L'espai a Grècia. II: els animals i l'espai*. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica. Documenta 20, 105-120.
- Neils, J. & Oakley, J. H. eds. (2003), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*. New Haven-London: Yale University Press.

- Papaikononou, I.-D. (2008), “Enfance et identité sexuée dans les cités grecques”, in F. Gusi (ed.), *Nasciturus, infans, puerulus. Vobis mater terra. La muerte en la infancia*. Castellón: Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, 683-710.
- (2013), “Le placenta, un double oublié. Métaphores de placenta dans les sanctuaires grecs?”, in *La petite enfance dans le monde grec et romain. Dossiers d'Archéologie* 356: 14-17.
- Polinskaya, I. (2003), “Liminality as Metaphor: Initiation and the Frontiers of Ancient Athens,” in D. B. Dodd & Chr. A. Faraone (eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*. New York: Routledge, 85-106.
- Rouquet, N. (2003), “Les biberons, les tire-lait ou les tribulations d'une tubulure peu commune...”, in D. Gourevitch, A. Moirin et N. Rouquet (dir.), *Maternité et petite enfance dans l'Antiquité romaine. Catalogue de l'exposition*. Bourges: Éditions de la Ville de Bourges, 164-170.
- Schulze, H. (1998), *Ammen und Pädagogen. Sklavinnen und Sklaven als Erzieher in der antiken Kunst und Gesellschaft*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Sutton, R. F. (2004), “Family Portraits: Recognizing the *Oikos* on Attic Red-Figure Pottery”, in A. P. Chapin (ed.), *XAPIΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr. Hesperia Supplement* 33: 327-350.
- Taplin, O. (2007), *Pots & Plays: Interaction between Tragedy and Greek Vase-Painting of the Fourth Century B.C.* Los Angeles: Getty Publications.



1. Terracota, Grecia continental, 380-340 a.C. Foto: Alberto Rivas Rodríguez, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 4008).



2. Ánfora ática de figuras negras del Pintor de Princeton, fechada hacia el 540-520 a.C. Foto: Antonio Trigo Arnal, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 1999/99/52).



3. Terracota, Grecia continental, 400-300 a.C. Foto: Alberto Rivas Rodríguez, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 3957).



4. Biberón, barniz negro, Ática, 450-425 a.C. Foto: Alberto Rivas Rodríguez, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 34390).



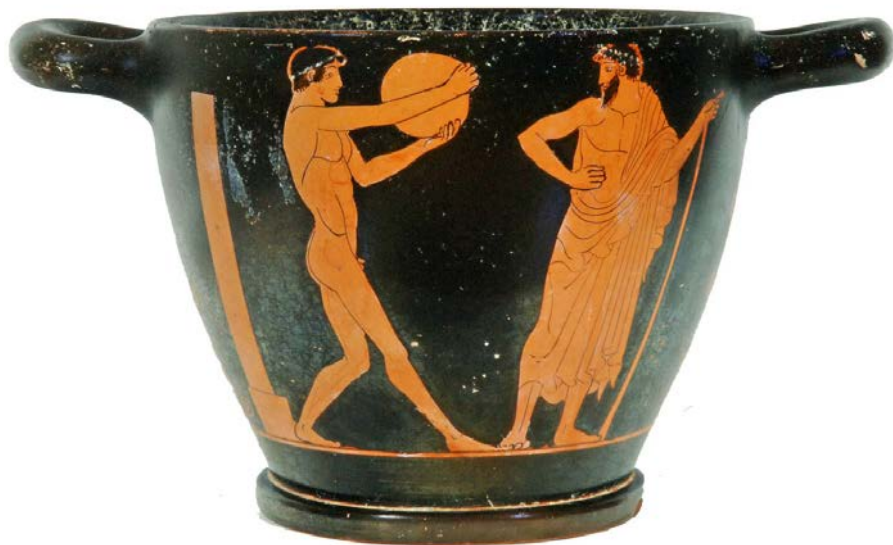
5. Vaso *chous*, Ática, 430-420 a.C. Foto: Ángel Martínez Levas, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 1999/99/119).



6. Vaso *chous*, Ática, 430-420 a.C. Foto: Ángel Martínez Levas, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 11566).



7. Terracota, Grecia continental, 300-150 a.C. Foto: Alberto Rivas Rodríguez, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 19515).



8. Escifo ático de figuras rojas, Macrón, 490-480 a.C. Foto: Antonio Trigo Arnal, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 2008/185/1).



9. Ánfora ática de figures rojas atribuida al Pintor del Cerdo, 480-470 a.C. Foto: Ángel Martínez Levas, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 1999/99/86).



10. Cratera de cáliz de Pestum, firmada por Asteas 350-320 a.C. Foto: Antonio Trigo Arnal, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 11094).



11. Cratera de cáliz ática, de figuras rojas, Pintor de Meleagro, 400-380 a.C. Foto: Ángel Martínez Levas, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 2007/86/1).



12. Terracota, Grecia continental, 300-200 a.C. Foto: Alberto Rivas Rodríguez, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 3352).



13. Ánfora de Nola ática de figuras rojas, Pintor de Alcímaco, 460 a.C. Foto: Alberto Rivas Rodríguez, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 11101).



14. Ánfora lucana de figuras rojas, Pintor de las Coéforos, 350 a.C. Foto: Ángel Martínez Levas, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 1999/99/144).



15. Lécito ático de figuras rojas, Pintor de Enocles, 470-460 a.C. Foto: Alberto Rivas Rodríguez, Museo Arqueológico Nacional (N.I. 11158).

**VIOLÊNCIA E INFÂNCIA NA GRÉCIA ANTIGA:
TRÊS ASPECTOS DE UMA PROBLEMÁTICA¹**
(Violence and Childhood in Ancient Greece: three aspects of an issue)

LUÍSA DE NAZARÉ FERREIRA (luisanazare@gmail.com)
Universidade de Coimbra

RESUMO – A violência dirigida contra crianças com vista à sua eliminação é um tema assíduo na mitologia, na literatura e na arte gregas, mas as fontes antigas preservam ecos de outros aspectos da problemática em análise. Após uma breve introdução, este estudo centra-se na violência cometida por menores e no recurso aos castigos corporais em contexto educativo familiar e escolar, a fim de examinar algumas das fontes literárias e iconográficas mais relevantes sobre esta questão, dos primórdios da Época Arcaica à Helenística.

PALAVRAS-CHAVE: infância, violência juvenil, educação, castigos corporais.

ABSTRACT – Violence against children in order to eliminate them is a recurrent theme in Greek mythology, literature, and art, but the ancient sources preserve echoes of other aspects of the issue under review. After a brief introduction, this study focuses on the violence committed by minors and on the use of corporal punishment in family and in a school educational context, in order to discuss some of the most relevant literary and iconographic sources on the subject, from the beginning of the Archaic period to the Hellenistic.

KEYWORDS: childhood, juvenile violence, education, corporal punishment.

1. INTRODUÇÃO: A CRIANÇA VÍTIMA DA VIOLÊNCIA DOS ADULTOS

Numa investigação centrada no estudo da relação entre violência e infância no mundo grego constata-se de imediato que a violência cometida contra crianças – sejam elas divinas, heróicas ou humanas – está amplamente representada na mitologia, na literatura e na arte, pelo menos desde os primórdios da Época Arcaica. Os Poemas Homéricos, a obra de Hesíodo e os poemas do Ciclo Épico acolhem muitos exemplos de abusos e brutalidades praticados contra menores, como ilustram as mortes de Astíanax – arquétipo da criança de tenra idade vítima das leis da guerra² – e de Troilo, que não escapa ao furor assassino de Aquiles,

¹ Desenvolvemos neste estudo a comunicação apresentada ao *Congresso Internacional A Violência no Mundo Antigo e Medieval* (17-19 de Fevereiro de 2014), organizado pelo Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

² Para uma análise das fontes literárias (épicas e trágicas), iconográficas e históricas gregas sobre a criança em situação de guerra, vide Rodrigues 2008. Sobre Astíanax em particular, vide e.g. Laurens 1984: 206-222, Touchefeu-Meynier 1984 e 1995, García Iglesias 1988: 194-195, González González 2010.

bem como as horripilantes histórias de violência dentro da família divina, em particular entre pais e filhos, que a *Teogonia* nos transmitiu. De facto, desde a origem do mundo, o receio de ser superado pelo descendente leva os progenitores divinos a procurar destruir, em vão, a sua prole, de acordo com um padrão que mantém alguma regularidade: é o que exemplificam as relações de conflito entre Urano e Cronos, e entre este e Zeus, das quais não está ausente a figura instigadora da mãe (Geia e Reia, respectivamente)³.

É também na esfera dos deuses olímpicos que vamos encontrar um exemplo de violência familiar ainda hoje extremamente comum – os maus tratos infligidos pelos pais aos filhos – que uma boa parte da tradição mitológica associava ao defeito físico que distinguia o deus do fogo. Na *Ilíada*, o próprio Hefestos expõe os motivos que levaram cada um dos progenitores a arremessá-lo do Olimpo. No final do canto I, num momento de grande tensão entre Zeus e Hera, o deus lembra que, numa ocasião em que tentara defender a mãe numa disputa com Zeus, o pai o lançara da morada olímpica, tendo acabado por se despenhar em Lemnos, já quase sem fôlego, depois de um dia inteiro a cair (vv. 586-594). No canto XVIII, quando Tétis o visita para lhe pedir uma nova armadura para Aquiles, Hefestos recorda, com gratidão, que a deusa e Eurínome o haviam recolhido das águas do Oceano e dele haviam cuidado, durante nove anos, após a queda que sofrera por vontade de Hera, que pretendia esconder o filho por ser coxo (vv. 394-409; cf. *Od.* 8.310-311, *b. Ap.* 316-320).

Não é fácil conciliar os dois relatos homéricos, como parece fazer o autor da *Biblioteca* atribuída a Apolodoro (1.3.5), sobretudo no que respeita à natureza dos laços, mais ou menos próximos, que ligam Hefestos a Hera. De facto, se o primeiro passo não explicita que a longa queda, causada por Zeus, esteve na origem do defeito físico de Hefestos, apenas o segundo, onde a agressora é a mãe, permite situar o episódio na infância do deus, uma vez que no v. 398 se diz que as deusas acolheram Hefestos ao colo⁴. Todavia, é certo que na Grécia antiga, à semelhança de outras sociedades e culturas, antigas e contemporâneas, quer as circunstâncias do primeiro relato (um filho atingido pela discórdia que divide os pais) quer as do segundo (um filho rejeitado devido a uma deformação

³ Cf. Hes. *Th.* 126-138, 176-182 (Urano e Cronos), 453-506 (Cronos e Zeus). A mesma obra de Hesíodo relata como Zeus evitou o destino que ditava a sua substituição, engolindo Métis, mito que explica as circunstâncias singulares do nascimento de Atena (cf. vv. 886-900, 924-926). Sobre este tema e a sua representação na arte grega, vide Ferreira 2011: 69-72 e o estudo de M. Moreno Conde neste livro.

⁴ *Il.* 18.398: εἰ μὴ μ' Εὐρυνόμη τε Θέτις θ' ὑπεδέξατο κόλπῳ. O emprego da mesma fórmula (Θέτις θ' ὑπεδέξατο κόλπῳ) aproxima a evocação da queda de Hefestos da narração do ataque de Licurgo a Díonisos criança (*Il.* 6.130-140), que foi também salvo das águas e “acolhido ao colo” (ou no regaço) por Tétis (cf. v. 136). No passo referido da *Biblioteca* (1.3.5), afirma-se que a deusa marinha salvou Hefestos quando se despenhou em Lemnos e ficou estropiado nos pés (πρωθέντα τὰς βάσεις), o que parece ser uma tentativa de conciliar os dois relatos homéricos. Cf. Luc. *Sacr.* 6.

física) correspondiam a situações que podiam pôr em risco a vida de uma criança, como se verificava em Esparta, onde as leis da pólis determinavam a eliminação dos recém-nascidos que apresentassem uma compleição física mais débil ou malformações (cf. Plu. *Lyc.* 16.1-2).

Na tradição mitológica e literária, porém, a exposição de um recém-nascido, com vista à sua eliminação (e.g. Páris, Édipo, Perseu, Télefo), é motivada pela tentativa de evitar que esse novo elemento venha a pôr em causa a tranquilidade de uma família, perturbação que é anunciada normalmente por um oráculo ou um sonho. A criança, como é sabido, acaba por sobreviver, vindo mais tarde a causar a morte de um familiar próximo ou a destruição da sua pátria, cumprindo assim o vaticínio. Por conseguinte, julgamos que a estrutura deste tema, que está presente em muitas culturas⁵, dado que envolve quase sempre crianças do sexo masculino (no mito grego, a exceção mais famosa é Atalanta) que sobrevivem, apesar dos perigos que sofrem à nascença (denunciando-se assim a sua natureza singular), permite supor que na mentalidade dos Antigos a exposição não significava absolutamente uma condenação à morte⁶.

Mais popular no mito e na literatura da Grécia antiga, em especial na tragédia ática, é o tema da vingança. Muitas vezes praticada no seio familiar, surge como uma das causas mais frequentes de infanticídio, constituindo-se numa forma privilegiada de patético, que tornou célebres histórias de uma crueldade macabra, como a morte dos filhos de Tiestes às mãos do seu tio Atreu (evocada de forma impressionante no *Agamémnon* de Ésquilo), o filicídio cometido por Procne (levado à cena por Sófocles) e Medeia (tema que cristaliza com Eurípides), ou o assassinio dos filhos de Polimestor pelas cativas troianas (na *Hécuba* do mesmo tragediógrafo), se mencionarmos apenas alguns dos tratamentos que tiveram um impacto mais profundo na tradição literária e artística europeias.

Muitos outros mitos gregos nos confrontam com o tema da criança vítima de indivíduos adultos, quer sejam ou não seus familiares próximos, exemplificando contextos e motivos muito diversos: a actuação de uma esposa ciumenta, que procura ou consegue mesmo assassinar os filhos que o marido teve de um casamento anterior⁷; a morte accidental de uma criança, causada pela loucura temporária de um progenitor (como no *Héacles Furioso* de Eurípides), devido ao descuido momentâneo de um adulto (e.g. Ofeltes, que morre picado ou sufocado

⁵ Vide a análise do tema da criança amaldiçoada na mitologia grega por Jouan 1995 e, neste livro, as observações de M. Moreno Conde. Para um estudo dos mitos de exposição, em confronto com os *realia*, vide Bonnard 2005: 292-305.

⁶ Discutimos esta problemática num outro trabalho (Ferreira 2010: 150-151), com indicação de referências bibliográficas.

⁷ E.g. a perseguição de Héacles criança por Hera; a história do rei Átamas e as suas três esposas: Néfele, mãe de Frixo e Hele; Ino, mãe de Learco e Melicertes; e Temisto, mãe de Orcómeno e Esfingio. Cf. Bonnard 2005: 290-291.

por uma serpente, quando estava aos cuidados da ama Hipsípíle), ou porque falha o procedimento mágico-religioso que deveria torná-la imortal, como ocorre nas versões menos conhecidas do mito de Tétis e de Medeia, que revelam semelhanças com a narrativa do *Hino Homérico a Deméter* sobre o ritual de imortalização pelo fogo que a deusa tenta aplicar a Demofonte, o filho do rei de Elêusis (vv. 231-262; cf. Ps.-Apollod. 1.5.1)⁸.

Se o mito grego teve ampla difusão graças ao tratamento literário, como se depreende dos exemplos referidos, vale a pena recordar que estas histórias exemplares da crueldade humana, onde a criança é muitas vezes a vítima principal, surgem desde muito cedo representadas nos frisos dos templos gregos – como prova uma das métopas de terracota pintada do templo de Apolo (III) em Termos (Etólia, c. 630-610 a.C.), que preserva a representação plástica mais antiga da morte de Ítis⁹ –, tendo alcançado igualmente grande popularidade na pintura de vasos áticos, talvez também devido à influência da tragédia¹⁰. De facto, no que respeita a esta matéria, as fontes iconográficas são tão ricas como as literárias, e a abundância de estudos que têm sido publicados, em especial desde a segunda metade do século XX, comprova o interesse que estes temas continuam a suscitar na comunidade académica¹¹.

2. A VIOLÊNCIA DOS MENORES DE IDADE

Quando pretendemos examinar um segundo aspecto da projecção desta problemática no mundo grego – o da violência cometida pelas próprias crianças – as fontes literárias e iconográficas de que dispomos já não nos parecem tão abundantes, mas são pelo menos suficientes para afirmarmos que os Gregos não foram de modo algum indiferentes ao fenómeno da agressividade infantil e juvenil, que persiste como um dos problemas mais graves e complexos das sociedades contemporâneas. Discutiram igualmente se a personalidade de um indivíduo depende mais da hereditariedade (*physis*) ou do papel da instrução (*paideia*) e este debate manteve-se ao longo de toda a história da Antiguidade clássica (cf. Garland 1990: 127-133).

⁸ Cf. Apoll. Rhod. 4.865-884, Ps.-Apollod. 3.13.6 (Tétis); Paus. 2.3.11 (Medeia). Vide Halm-Tisserant 1993: 49-87.

⁹ A métopa, actualmente no Museu Nacional de Atenas (inv. 13410), mostra duas mulheres, ao que parece inclinadas sobre um cadáver, e a inscrição no canto superior direito do nome *Chelidon* permite relacionar a imagem com o tema de Aédon/Procne e Quélidon/Filomela. Cf. LIMC VII, s.v. Procne et Philomela 1; Laurens 1984: 223 e figs. 15 e 16. Para uma leitura do mito a partir da sua representação nos vasos áticos, vide Chazalon 2003.

¹⁰ Cf., neste volume, as considerações de M. Moreno Conde acerca do tratamento iconográfico da violência dirigida contra crianças. Vide ainda Laurens 1984, Cassimatis 2005, Damet 2011.

¹¹ Para um exame global desta questão, vide e.g. Halm-Tisserant 1993, Damet 2012, Dubel et Montandon 2012.

Talvez seja indicativo dessa sensibilidade perante o temperamento dos menores o facto de na literatura grega a criança surgir representada como figura agressora desde os Poemas Homéricos. Num estudo que dedicámos à análise dos símiles que se inspiram na infância e na observação do comportamento infantil, concluímos que o poeta da *Ilíada* não revela um olhar “necessariamente negativo, pessimista ou depreciativo”, mas “antes uma visão muito apurada e um conhecimento muito profundo desse comportamento”¹². Naturalmente, neste testemunho, que consideramos realista, sobre a infância na Época Homérica não estão de modo algum ausentes as condutas malélicas e as travessuras perigosas das crianças, como mostram os seguintes passos¹³.

No canto XI, para sublinhar a obstinação e persistência de Ájax, o poeta observa, através de um símile (vv. 558-565), que o guerreiro grego se comportava no campo de batalha como um burro teimoso que, ao passar junto de uma seara, resiste aos numerosos açoites de crianças e apenas se afasta depois de saciado. No passo é evidente a associação entre a agressividade dos *paides* e a sua imaturidade (βίη δέ τε νηπίη αὐτῶν, v. 561), pois sendo νήπιοι, “imatuross”, “infantis”, não hesitam em quebrar os seus paus no dorso do animal (vv. 559, 560-561), mas não percebem que a sua atitude cruel é ineficaz perante a obstinação do burro, que só a muito custo expulsam (v. 562)¹⁴.

Num outro longo e elaborado símile do canto XVI (vv. 257-267), pelo qual se pretende demonstrar o estado psicológico dos Mirmidões, que regressam ao combate sob a chefia de Pátroclo e anseiam vivamente atacar os Troianos, o poeta introduz a seguinte comparação (vv. 259-262):

αὐτίκα δὲ σφήκεσσιν ἐοικότες ἐξεχέοντο
εἰνοδίοις, οὓς παῖδες ἐριδμαίνωσιν ἔθοντες
αἰεὶ κερτομέοντες ὀδῶ ἔπι οἰκί' ἔχοντας
νηπίαχοι, ξυνὸν δὲ κακὸν πολέεσσι τιθεῖσι¹⁵

Logo se espalharam semelhantes às vespas
da estrada, que as crianças irritam por hábito,
provocando sem parar as que vivem à beira do caminho,
infantis, a muitos fazem maldades parecidas!

¹² Ferreira 2000: 74. Para uma opinião diferente da nossa, vide P. Wathelet (1995), “Enfances extraordinaires dans la mythologie grecque”, in Auger 1995: 63-76, em especial pp. 67 e 74. Para uma discussão mais detalhada da representação dos menores nos Poemas Homéricos, vide García Iglesias 1988.

¹³ No exame destes passos homéricos retomamos, em parte, a análise apresentada em Ferreira 2000.

¹⁴ Cf. Duchemin 1960: 393-394, García Iglesias 1988: 204 e n. 159, Ferreira 2000: 60-62.

¹⁵ Citamos o passo homérico segundo a edição de H. van Thiel (1996), *Homeri Ilias*.

O regresso dos Mirmidões ao campo de batalha, há muito esperado, é um momento marcante do poema e a comparação do seu ataque ao das vespas que, quando irritadas por alguém, se lançam furiosamente sobre quem delas se aproximar, constitui um dos símiles mais complexos e eficazes da *Iliada*¹⁶. À semelhança do símile anterior, o poeta evoca a vida rural, onde bandos temíveis de crianças traquinas se divertem a destruir os ninhos das vespas, sem pensarem nas consequências dessa imprudente brincadeira. No entanto, mais do que censurar o seu comportamento maldoso, antes observa com acuidade que é próprio da natureza dos *paides* serem νηπίαχοι (v. 262), “imatuross”. Ou seja, o poeta da *Iliada* não parece entender esta agressividade como crueldade inata, mas antes como uma consequência do facto de a criança ser um ser νήπιος, “tolo”, “irresponsável”, isto é, incapaz em termos cognitivos e morais.

O terceiro passo homérico que vale a pena mencionar é um apontamento sobre a infância de dois dos heróis mais importantes da *Iliada*. No canto XXIII, quando a sombra amargurada de Pátroclo aparece a Aquiles recorda que cresceram juntos, na casa de Peleu, desde que o filho de Menécio, ainda pequeno (εὔτέ με τυτθὸν ἔόντα, v. 85), teve de abandonar a sua pátria por ter provocado a morte a um outro menino: “por tolice, sem querer, encolerizado com o jogo dos ossinhos” (νήπιος οὐκ ἐθέλων ἀμφ’ ἀστραγάλωισι χολωθεῖς, v. 88). Tal como o poeta, o próprio Pátroclo interpreta a sua conduta agressiva (e juridicamente punível, ainda que involuntária, o que o obriga a exilar-se¹⁷), como decorrente da falta de discernimento, embora a razão principal tenha sido a fúria motivada pelo entusiasmo com um jogo, uma situação de descontrolo momentâneo sobre a qual nos chegaram outros testemunhos.

Estas representações do comportamento infantil patentes na *Iliada*, onde sobressaem a agressividade, em especial para com os animais¹⁸, o entusiasmo com as brincadeiras, a falta de maturidade e de controlo, embora nos situem nos primórdios da Época Arcaica, vão ao encontro de outras concepções sobre o temperamento das crianças que hão-de prevalecer no mundo grego (cf. Golden 1990: 9, Eyben 1996: 95-96), como ilustra bem este passo das *Leis* de Platão (7.808d): “Mas, de todas as criaturas, a criança é a mais difícil de manipular, pois mais do que qualquer uma possui uma fonte de razão que ainda não foi refreada,

Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag.

¹⁶ Vide J. Th. Kakridis (1971), *Homer Revisited*. Lund: Gleerup, 138-140. Cf. Duchemin 1960: 390-391.

¹⁷ Sobre este ponto, vide J. Roisman (1982), “Some Social Conventions and Deviations in Homeric Society”, *Acta Classica* 25: 35-41, em especial pp. 38-39. Vide também Golden 1990: 40-41, que discute a responsabilidade criminal de menores na Grécia clássica com base nos testemunhos dos oradores áticos e de Xenofonte (*An.* 4.8.25, outro exemplo da aplicação da pena de exílio a um rapaz que assassinou sem querer um outro rapaz).

¹⁸ Sobre o hábito de importunar os animais característico dos menores, cf. Eyben 1996: 102-103, que comenta outros exemplos citados em Plutarco.

é ardilosa e irascível, a mais insolente das criaturas.” (ὁ δὲ παῖς πάντων θηρίων ἔστι δυσμεταχειριστότατον· ὄσω γὰρ μάλιστα ἔχει πηγὴν τοῦ φρονεῖν μήπω κατηρτυμένην, ἐπίβουλον καὶ δριμύ καὶ ὕβριστότατον θηρίων γίγνεται.¹⁹). Daí a necessidade de o menor ser colocado sob apertada vigilância e disciplina, o que não exclui o recurso aos castigos (Lg. 7.808e, cf. R. 8.548b), assunto que discutiremos na última parte deste trabalho.

Os artistas gregos, em especial das Épocas Clássica e Helenística, dão-nos igualmente um testemunho valioso sobre as traquinices e os comportamentos inconstantes das crianças, quer quando representam as suas brincadeiras com animais de estimação, quer quando atestam a popularidade de alguns jogos – como os que se praticavam com ossinhos de animais (já mencionados na *Iliada*, como vimos), semelhantes aos jogos modernos com berlindes e dados²⁰ – e o gosto dos menores pelas lutas de animais, em especial de galos (cf. e.g. Pl. Lg. 7.789b-c), o que tem sido entendido pelos especialistas como “an initiation into a bloody fighting culture” (Laes 2005: 76). Todavia, de um modo geral, as fontes artísticas do período clássico e, em particular, a decoração de *choes* produzidos na Ática na segunda metade do século V a.C., transmitem-nos, na verdade, uma ideia bastante comedida da agressividade infantil associada aos entretenimentos. Representam as crianças concentradas na diversão²¹, a discutir um lance ou exaltadas com os amigos ou irmãos, a tentar agarrar, a afugentar ou a assustar um animal (por exemplo, um cão, uma ave ou uma tartaruga)²², entusiasmadas com o desenvolvimento de um jogo ou desapontadas com a derrota²³. O célebre

¹⁹ Citamos a edição de J. Burnet (1907, 1967), *Platonis Opera*. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press.

²⁰ Sobre os ossinhos ou *astragaloi* (“astrágalos”, normalmente de caprinos ou ovinos), vide e.g. Eyben 1996: 101, Neils & Oakley 2003: 276-279, Beaumont 2012: 131.

²¹ E.g. Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art 25.78.48, *chous* ático de figuras vermelhas, c. 425 a.C.: à esquerda, um jogador prepara-se para lançar uma bola, enquanto o outro jovem, com os joelhos um pouco mais flectidos, segue com atenção o movimento do adversário; vide Klein 1932: 19 e fig. XX E; Neils & Oakley 2003: 271 e fig. 79; Malibu, The J. Paul Getty Museum 96.AE.28, *chous* ático de figuras vermelhas atribuído ao Grupo de Boston 10.190, c. 420 a.C.: apoiados nos joelhos, três rapazes de feições serenas e cabeça coroada jogam com pedrinhas; embora as suas poses sejam muito realistas, não é possível identificar com segurança o tipo de jogo que os ocupa; vide Neils & Oakley 2003: 263, 278 e fig. 86; <http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=35462> [acesso 15/09/2014].

²² E.g. Chicago, The Art Institute of Chicago 1907.14, c. 425-400 a.C.: um menino, a gatinhar, com o braço direito erguido, procura agarrar ou afugentar uma ave; vide Klein 1932: 11 e fig. XI C; http://www.artic.edu/aic/collections/artwork/87658?search_id=31 [acesso 15/09/2014]; Worcester, Worcester Art Museum 1931.56, c. 420-410 a.C.: uma menina, com o braço direito levantando, prepara-se para afugentar uma ave com o que parece ser uma roca de brincar; vide Neils & Oakley 2003: 147, 280 e fig. 92; Londres, British Museum F101, *chous* apúlio de figuras vermelhas, c. 360-350 a.C.: uma menina ergue no ar uma tartaruga, que segura com uma pequena corda presa a uma das patas; à esquerda, um cão foi atraído pelo gesto da menina; vide Klein 1932: 13 e fig. XV C, Golden 1990: 74-75 e fig. 12.

²³ E.g. Baltimore, The Walters Art Museum 48.1714, relevo fragmentado em terracota

grupo escultórico, de origem helenística, de um menino a estrangular um ganso, do qual nos chegaram várias cópias romanas em mármore, não é normalmente entendido como figuração de comportamentos agressivos na infância²⁴. Temos de olhar para um grupo escultórico romano em mármore de dois rapazes a lutarem por causa de um jogo de ossinhos, possivelmente do séc. I a.C. e descoberto em Roma nas ruínas das Termas de Caracala, para encontrarmos uma ilustração viva da cólera que levou Pátroclo a atacar mortalmente outra criança durante um jogo semelhante. Embora fragmentada, a escultura – conhecida como “The Cannibal” – deixa perceber bem a agressividade com que um dos menores morde um dos membros do adversário. Por terra, entre as suas pernas, jazem os ossinhos que permitem contextualizar a representação escultórica²⁵.

Elucidativos do entusiasmo e fanatismo dos mais jovens pelo jogo são os episódios de infância que Plutarco recorda na *Vida de Alcibiades*²⁶, observando que constituíam prova evidente de que o político ateniense era “por natureza própria (φύσει), um homem dado a muitas e violentas paixões”, nas quais sobressaíam “a ambição e a ânsia de preponderar” (2.1), segundo a tradução de Maria do Céu Fialho. Numa vez, numa luta, vendo-se a perder, não hesitou em morder o braço do adversário, quase o trincando (2.2), e esta imagem lembra-nos de imediato a escultura romana que acima referimos. Numa outra ocasião em que jogava aos ossinhos numa rua estreita, ainda pequeno (ἔτι δὲ μικρὸς ὢν ἔπαιζεν ἀστραγάλους ἐν τῷ στενωπῷ), tentou em vão impedir que uma carroça avançasse sobre o jogo. Como o condutor continuou a marcha, os restantes miúdos fugiram, mas Alcibiades, que tinha acabado de jogar os ossinhos e não queria perder o lance, deitou-se no meio da rua, à frente do carro, e o homem viu-se obrigado a

proveniente de Amiso (Ásia Menor, actual Samsun), c. 330-100 a.C.: três menores assistem a uma luta de galos; o menino da esquerda bate as palmas de incentivo, satisfeito com o desempenho do seu animal, enquanto o da direita exhibe gestos de desânimo; vide Neils & Oakley 2003: 282 e fig. 94; P. Bruneau (1965), “Le motif des coqs affrontés dans l’imagerie antique”, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 89: 104, fig. 14; Fowler 1989: 10, fig. 9; <http://art.thewalters.org/viewwoa.aspx?id=3321> [acesso 15/09/2014].

²⁴ E.g. Paris, Musée du Louvre Ma 40; Munique, Glyptothek 268; Vaticano, Museo Pio-Clementino, Galleria dei Candelabri 2655; Roma, Musei Capitolini, Palazzo Nuovo 238; Roma, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps 8565bis. Discutimos a questão em “Festive Alexandria – Mobility, Leisure, and Art in the Hellenistic Age”, in R. Sousa, M. C. Fialho, M. Haggag e N. S. Rodrigues, eds. (2013), *Alexandria ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*. Porto: CITCEM/CECHUC/Edições Afrontamento, 134-144, em especial pp. 140-143. Vide também Klein 1932: 11 e fig. X D, Rühfel 1984a: 254-258 e fig. 108; Fowler 1989: 10, fig. 10; B. Holtzmann (2010), *La sculpture grecque. Une introduction*. Paris: Librairie Générale Française, 302-303 (sobre a cópia do Louvre).

²⁵ Londres, British Museum GR 1805.7-3.7 (Sculpture 1756), grupo escultórico romano em mármore, século I a.C.; http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/gr/p/sculpture_two_boys_fighting.aspx [acesso 15/09/2014].

²⁶ Para um exame da construção e função destes episódios na vida plutarquiana, vide Pelling 2002, Duff 2003.

parar (2.3-4). Embora estes relatos procurem corroborar a ideia de que o carácter impulsivo, ambicioso e destemido de Alcibíades já o distinguia em criança, anunciando a personalidade e actuação que manifestará na sua vida de adulto, as situações aqui apresentadas mostram-nos essencialmente um comportamento característico da idade infantil²⁷.

As fontes literárias e iconográficas gregas dão-nos igualmente testemunho do que se considera mais propriamente “delinquência juvenil” (Garland 1990: 198). Referimo-nos aos conflitos entre jovens e adultos, quer estes sejam seus pais quer sejam outros agentes educativos²⁸.

A fonte literária que de imediato se impõe é a célebre comédia de Aristófanes, *Nuvens*, levada à cena em 423 a.C. (revista alguns anos mais tarde), embora o confronto de gerações tenha sido tratado noutras peças do comediógrafo, designadamente em *Cavaleiros* (424 a.C.), *Vespas* (422 a.C.) e *Aves* (414 a.C.)²⁹.

Numa obra cuja génese principal é o ataque à educação ministrada pelos Sofistas, muito popular no seu tempo, o poeta apresenta-nos um quadro familiar de desentendimento entre um pai já com uma certa idade e defensor da educação à moda antiga (Estrepsíades) e um filho (Fidípides) ainda jovem (cf. vv. 8, 990, 1000, 1071), cujo carácter e cujas aspirações se inclinam mais para o lado materno e aristocrático³⁰, embora o orçamento familiar não lhe seja favorável. O desfecho mostra-nos um Fidípides que, instruído nas artes sofisticadas, não só bate no pai, como ameaça vir a bater na mãe e ainda consegue legitimar a sua actuação com base em argumentos sólidos (vv. 1321-1453).

A paródia, o exagero e o humor são estratégias fundamentais da comédia e não é lícito depreender do seu argumento que na Atenas clássica seria corrente os filhos baterem nos progenitores, quando discordavam das suas opiniões. A reacção de espanto e incompreensão de Estrepsíades e os apelos que profere em nome da justiça indicam que a representação do confronto violento entre pai e filho é uma situação singular, que causaria estranheza e reprovação nos Atenienses (cf. Arist. *EN* 7.1149b8-13), mas é certo também que a eficácia da

²⁷ Veja-se um outro exemplo, citado por Heródoto (1.114-115), respeitante à infância de Ciro. Cf. Garland 1990: 129.

²⁸ Os conflitos geracionais na Antiguidade clássica têm sido objecto de profunda análise, tanto por parte de filólogos quanto de historiadores. Limitamo-nos a um breve apontamento, centrado nos testemunhos gregos, literários e iconográficos, que nos dão conta de situações de agressividade explícita e se relacionam mais directamente com o tema do nosso trabalho. Sobre esta problemática, vide Bertman 1976, Garland 1990: 203-206; Golden 1990: 104-114, 2003: 24-26; Strauss 1993, Laes & Strubbe 2014: 149-162. Vide ainda Shapiro 2003, que se centra em particular na análise da representação das relações entre pais e filhos na cerâmica e na escultura funerária áticas.

²⁹ Para uma leitura da comédia aristofânica centrada nesta questão, vide Reckford 1976 e Strauss 1993, em especial pp. 153-166. Cf. Dover 1968: xxv-xxix, lvii-lxvi; C. Magueijo in Silva e Magueijo 2006: 317-320; Fernández Delgado 2007: 105-108.

³⁰ Veja-se o exame que Walcot 1987: 19-20 apresenta da influência materna sobre Fidípides.

comédia depende em boa parte da capacidade de suscitar empatia e identificação na assistência (cf. Golden 1990: 101, 162; Strauss 1993: 154, 166).

Curiosamente, Fídípedes, que não hesita em bater no pai e pondera fazer o mesmo à mãe, mostra-se chocado perante a hipótese de maltratar também os seus mestres (v. 1467), mas a existência de conflitos desta natureza entre jovens e adultos em contexto escolar não seria decerto um fenómeno desconhecido no mundo grego. De facto, o confronto entre discípulos e mestres inspirou um dos episódios da educação de Hércules, que foi difundido pelos vasos áticos de figuras vermelhas produzidos entre o início e meados do século V a.C. (Boardman & Palagia 1988: 833) e transmitido sobretudo graças a Diodoro Sículo (3.67.2) e ao autor da *Biblioteca* (2.4.9).

De acordo com o historiador siciliano, Hércules tinha como mestre de cítara o famoso poeta Lino³¹, que contava entre os seus muitos discípulos outras figuras notáveis, como Tâmiris e Orfeu. O herói, porém, tinha dificuldade em apreciar os ensinamentos, devido à sua “lentidão de alma” (διὰ τὴν τῆς ψυχῆς βραδυτήτα) ou, por outras palavras, à falta de sensibilidade poética e, numa ocasião em que foi açoitado, enfureceu-se e matou o mestre, atingindo-o com a cítara.

O autor da *Biblioteca* localiza o episódio em Tebas, confirma a versão de Diodoro e acrescenta que Hércules foi absolvido do crime por ter citado uma lei de Radamanto, segundo a qual seria considerado inocente quem se defendesse de um agressor injusto. O relato termina com a informação de que Anfitrião, temendo que o herói pudesse voltar a fazer algo do género, o mandou cuidar das manadas de bois e assim se criou, superando todos os outros em estatura e força.

O relato do Pseudo-Apolodoro parece situar o acontecimento infeliz durante a infância de Hércules. Pausânias é mais explícito a esse respeito, observando que o herói “era ainda uma criança” (καὶ ὡς Ἡρακλῆς ἔτι παῖς ὦν ἀποκτείνειεν αὐτὸν διδάσκαλον μουσικῆς ὄντα, 2.29.9). As pinturas de vasos áticos, porém, ou por adoptarem a convenção pictórica de representarem a criança com as formas de um adulto em tamanho reduzido ou, o que parece mais provável (cf. Boardman & Palagia 1988: 834), por situarem o episódio na juventude do herói, retratam Hércules como adolescente. Seguem normalmente esquemas iconográficos bastante básicos³²: o herói surge à esquerda, não com uma cítara

³¹ Segundo o fragmento 305 Merkelbach-West de Hesíodo, Lino era filho da Musa Urânia. De acordo com Pausânias (9.29.6-7), Apolo matou-o por ser seu rival na arte de cantar. O Periegeta distingue este Lino lendário de um outro, posterior, filho de Isménio, mestre de música, observando que perdera a vida às mãos de Hércules (cf. 2.29.9). Segundo o Pseudo-Apolodoro (2.4.9), Lino era irmão de Orfeu.

³² J. Boardman e O. Palagia, que chamam a atenção para a semelhança destes esquemas com a representação nalguns vasos da morte de Egisto por Orestes, dividem as pinturas sobre o ataque de Hércules em dois grupos, integrando no primeiro as imagens em que Lino surge sentado (*LIMC* IV, s.v. Herakles 1667-1669) e no segundo aquelas em que o mestre de música tomba por terra (*LIMC* IV, s.v. Herakles 1670-1673). Um *skyphos* ático de figuras vermelhas,

na mão, mas com uma peça de mobiliário, sugerindo, portanto, a impetuosidade e brutalidade do seu gesto, e Lino é representado à direita, sentado ou a tombar por terra, nalgumas imagens com uma lira na mão (e não uma cítara), atributo que permite reconhecer o episódio³³. Outro elemento identificativo do contexto escolar é a presença das tabuinhas para escrever, feitas de tábuas finas de madeira, cobertas de cera e unidas por cordas, que, com frequência, aparecem nas pinturas evocativas da educação elementar ateniense. No fundo de uma taça preservada em Paris, o artista integrou na pintura esse suporte de escrita e o *narthex* (“férula, canafrecha”) com que o mestre agrediu Hércules, mas não a lira³⁴. As duas figuras podem surgir sozinhas ou rodeadas por outros jovens, cuja presença enriquece o dramatismo da cena representada, como se pode ver na decoração exterior de uma taça atribuída a Dúris³⁵. Nesta pintura Lino, caído por terra, ergue o braço esquerdo em direcção a Hércules e segura na mão direita a lira, com a qual tenta defender-se.

A avaliar pelo *corpus* preservado, o episódio do ataque de Hércules ao seu mestre de música parece ter sido tratado sobretudo em vasos destinados a conter e servir vinho, como o *stamnos*, a *kylix* e o *krater*, o que indicia que os artistas atenienses o consideravam especialmente adequado ao ambiente festivo do banquete³⁶.

Outras fontes levam a crer que no mundo grego, designadamente na Atenas clássica, o estatuto do mestre-escola, que ensinava as crianças a ler, a escrever e a calcular, não foi consensualmente valorizado (cf. Golden 1990: 64). A esse respeito, vale a pena mencionar um outro episódio da *Vida de Alcibiades*, que ocorreu numa altura em que o político já “tinha saído da infância” (τὴν δὲ παιδικὴν

proveniente de Cerveteri e atribuído ao Pintor de Pistóxeno, datado de c. 460 a.C. (Schwerin, Staatliches Museum KG 708), representa os antecedentes do ataque de Hércules. A decoração, com inscrições que identificam as figuras, exhibe, no lado A, Lino a ensinar Íficles a tocar lira e, no lado B, o herói a aproximar-se (de olhar sonâmbulo), com um dardo na mão direita, e acompanhado pela velha serva Geropso que transporta a lira. Vide Garland 1990: 203 e fig. 27; *LIMC* IV, s.v. Herakles 1666.

³³ Cf. Boston, Museum of Fine Arts 66.206, *stamnos* ático de figuras vermelhas atribuído ao Pintor de Tyszkiewicz, c. 480 a.C. Vide *LIMC* IV, s.v. Herakles 1667; <http://www.mfa.org/collections/object/stamnos-153887> [acesso 15/09/2014].

³⁴ Paris, Cabinet des Médailles 811, taça ática de figuras vermelhas atribuída ao Pintor de Stieglitz, c. 460-450 a.C. Vide *LIMC* IV, s.v. Herakles 1668; <http://medaillesantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gbtjbjb> [acesso 15/09/2014]. Beazley 1933: 402-403 destaca a pintura do fundo desta taça, cujo fabrico situa em 470 a.C., como prova de que o *narthex* era um atributo antigo do mestre-escola e não apenas das instrutoras de dança (cf. e.g. a *phiale* ática de figuras vermelhas do Museum of Fine Arts de Boston, inv. 062). Sobre o *narthex*, vide infra.

³⁵ Munique, Antikensammlung 2646, taça ática de figuras vermelhas, c. 480-470 a.C. Vide Garland 1990: 197, fig. 26; Golden 2003: 24 e fig. 4; *LIMC* IV, s.v. Herakles 1671.

³⁶ Registe-se que no lado B do *stamnos* do museu de Boston acima referido (cf. n. 33) o artista representou uma cena de *komos* com dois jovens foliões, um a tocar *aulos*, o outro apoiado num bastão e com um grande odre de vinho sobre os ombros.

ἡλικίαν παραλλάσσω), sublinha Plutarco, “quando, em certa ocasião, se acercou de um mestre-escola e lhe pediu um livro de Homero. Tendo este respondido que não possuía nada de Homero, Alcibiades aplicou-lhe uma bofetada e prosseguiu o seu caminho.”³⁷ Considerando a influência importante que os Poemas Homéricos sempre exerceram na paideia grega, em especial nas Épocas Arcaica e Clássica, parece-nos mais censurável a resposta desse *grammatodidaskalos* do que a actuação do famoso político ateniense. Este testemunho deve também ser relacionado com o que escreve Aristóteles na *Política* a propósito dos filhos de famílias abastadas, observando que normalmente não eram habituados na infância a submeterem-se à autoridade, nem mesmo estando na escola (4.1295b13-19), o que, a ser verdade, dificultaria bastante a tarefa de ensinar.

3. VIOLÊNCIA CONTRA CRIANÇAS EM CONTEXTO EDUCATIVO

Na última parte deste estudo retomamos a questão da criança sujeita à violência física, mas a uma violência entendida como necessária por parte dos educadores, que vêm neste recurso brutal uma forma de corrigir comportamentos considerados desadequados ou de impor respeito a um ser ainda em formação. Referimo-nos aos castigos corporais, aplicados em contexto familiar ou escolar, tema que já foi evocado como móbil da morte do mestre de cítara por Hércules e que em parte se relaciona com o ponto anterior.

Os estudiosos que examinaram este assunto costumam chamar a atenção para uma afirmação de Aristóteles, no capítulo VIII da *Política*, que parece descrever de forma lapidar os métodos de ensino da instrução básica no mundo grego: “Pois não brincam enquanto aprendem; é com dor que se faz a aprendizagem.” (οὐ γὰρ παίζουσι μανθάνοντες μετὰ λύπης γὰρ ἢ μάθησις, 8.1339a28).

Estas palavras têm sido entendidas como uma constatação do recurso assíduo aos castigos corporais como método educativo na Época Clássica³⁸, mas não excluimos a possibilidade de o filósofo se estar a referir ao esforço que deve ser exigido a cada discípulo. É certo, porém, que as fontes literárias e iconográficas de que dispomos, do período arcaico ao helenístico, ainda que não sejam de modo algum tão abundantes como as que existem para o período romano, atestam a prevalência de métodos punitivos na educação grega. Note-se que não estamos a considerar nesta análise outras questões, como a violência associada à instituição da pederastia³⁹ ou à *agoge* espartana (cf. Xen. *Lac.* 2, Plu. *Lyc.* 16.5-17.3).

³⁷ Plu. *Alc.* 7.1. Tradução de Maria do Céu Fialho (in Fialho e Rodrigues 2012).

³⁸ Cf. Marrou 1981: 239-240, Booth 1973: 107; Laes 2005: 78-79 observa que a afirmação de Aristóteles tem atrás de si uma longa tradição e examina os testemunhos que sustentam a manutenção das punições corporais na educação grega durante os períodos helenístico e romano.

³⁹ Sobre a pederastia vide, neste volume, o capítulo de Nuno Simões Rodrigues.

3.1. Violência contra crianças em contexto educativo familiar

Uma das fontes iconográficas da Época Arcaica a atestar a prática do açoite em contexto familiar é a decoração de um lécito ático de figuras negras, datado de meados do séc. VI a.C., atribuído ao Pintor da Sandália⁴⁰. A designação do artista, como facilmente se compreende, foi sugerida pela situação que representa e justifica-se por ser, de facto, um tema raro no *corpus* de vasos áticos (cf. Beaumont 2012: 119). Num espaço interior, o que é indicado pelo objecto pendurado, talvez uma peça de roupa, uma criança do sexo masculino tenta escapar ao alcance de um homem e corre em direcção a uma mulher. Os gestos contrastantes dos dois adultos, eventualmente os seus pais, traduzem a cena doméstica: à firmeza do castigo que o pai parece querer aplicar a todo o custo opõe-se claramente o afecto ou a condescendência da mãe. O menino, representado com a anatomia característica de um adulto em tamanho reduzido, de acordo com as convenções pictóricas deste suporte artístico, suscita-nos claramente simpatia.

Numa ânfora ática de figuras negras da mesma época⁴¹, o artista oferece-nos outro vislumbre do espaço familiar, onde um homem adulto, sentado num banco, fustiga com uma sandália o corpo de um menino. A criança está ajoelhada no centro da cena, ao alcance do agressor, provavelmente seu pai, para quem olha firmemente e estende a mão, numa atitude de súplica. A sova ocorre na presença de duas pessoas adultas, um homem à esquerda e uma mulher à direita, cujas expressões e postura de corpo sugerem uma grande inquietação, depreendendo-se dos seus gestos que tentam convencer o agressor a acabar com o espancamento.

Embora a imagem nem sempre seja clara, o objecto usado para açoitar, a sandália, parece ter gozado de especial preferência por parte dos atenienses (Klein 1932: 33, Crihiore 2001: 67), o que é compreensível, pois além de ser uma peça de calçado maleável, e por isso fácil de tirar do pé e de segurar, era fabricado em couro, o mesmo material usado na confecção de cintos e chicotes, que serviam igualmente para aplicar punições corporais.

Na parte superior de uma *kalpis* ática de figuras vermelhas, decorada com uma cena que se passa durante um banquete ou, mais provavelmente, no espaço do bordel, vemos à esquerda um rapazinho de pé que exhibe as marcas da sandália nas costas e nádegas. À direita, um homem ainda jovem e reclinado num leito olha firmemente para uma jovem hetera que, ajoelhada a seus pés e de cabeça inclinada, parece estar prestes a beijar-lhe a mão direita, numa atitude de suplicante. O conjunto da cena não permite uma interpretação segura e não

⁴⁰ Bolonha, Museo Civico Archeologico PU 204, c. 550 a.C. Vide Boardman 1974: 33 e fig. 43; Rühfel 1984b: 23-24 e fig. 10; Golden 2003: 25-26 e fig. 5; Beaumont 2012: 119.

⁴¹ Eichenzell, Museum Schloss Fasanerie 130, ânfora de figuras negras atribuída ao Pintor de Würzburg 252, c. 540 a.C. Vide F. Brommer, ed. (1959), *Corpus Vasorum Antiquorum (Deutschland 16): Schloss Fasanerie (Adolphseck)* II. München: C. H. Beck, 24, estampa 66; Beaumont 2012: 119.

conseguimos saber de facto que situação motivou o castigo. Eva Keuls (1985: 180) avançou a hipótese plausível de a mulher estar a ser repreendida depois de ter agredido o rapaz, seu rival nas atenções do cliente, mas não podemos excluir outras leituras, designadamente a possibilidade de o rapaz e a hetera terem sido ambos repreendidos pelo cliente. Seja qual for a interpretação correcta, trata-se de uma situação que pouco tem a ver com a representada no lécito do Pintor da Sandália, mas permite atestar o costume de se usar o calçado como objecto de açoitamento, sobretudo em ambiente doméstico⁴².

Mais afinidades revela a decoração exterior de uma taça ática de figuras vermelhas, actualmente no Museo Gregoriano Etrusco Vaticano, na qual o mundo mítico dos Sátiros parece reflectir – ainda que por antítese (cf. Shapiro 2003: 104-105) – as vivências do quotidiano ateniense⁴³. De facto, numa cena delimitada pelo motivo decorativo de palmetas vemos à esquerda um sátiro que, segundo a interpretação de Boardman 1975: 139, examina uma ânfora que levantou até à altura dos ombros. É, porém, a figura de um outro sátiro que sobressai com um porte mais corpulento e atitude agressiva. Prepara-se, de facto, para castigar com uma sandália uma figura menor, supostamente um sátiro ainda criança ou adolescente, aos pés do qual se encontra uma *oinochoe*. À direita da cena, um outro sátiro adulto assiste à cena e ergue o braço direito em sinal de clemência. O menor surge de costas voltadas para o agressor e a sua posição de rigidez parece indicar que se prepara corajosamente para receber o castigo, enquanto estende as mãos suplicantes em direcção ao adulto que intercede por ele. A forma como o artista dispôs as figuras sugere que os golpes de sandália vão incidir provavelmente nas costas ou nas nádegas do menor, à semelhança do que aconteceu ao rapazinho da *kalpis* acima comentada. Embora o significado geral da imagem seja fácil de

⁴² Würzburg, Martin von Wagner Museum 530, *kalpis* ática de figuras vermelhas, c. 500 a.C. Vide Klein 1932: 33 e fig. XXXIV A; Rühfel 1984b: 23-24 e fig. 11; Keuls 1985: 180 e fig. 163; Beaumont 2012: 119 e fig. 4.13. Embora a situação retratada decorra num espaço interior (entre as figuras aparece um cesto suspenso) que parece ser o bordel, não cremos que as marcas de sandália do rapaz – que será mais provavelmente um escravo do que uma criança livre – constituam uma referência a actos de sadismo sexual que surgem representados com grande crueza na cerâmica ática. A decoração de dois vasos que representam um homem adulto a açoitador com uma sandália um menor que exhibe um pénis erecto inscreve-se provavelmente nesta temática erótica. Cf. Berlin, Antikensammlung 3230, *olpe* ática de figuras negras atribuída ao Pintor de Teseu, c. 500-490 a.C.; Roma, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia XXXX0.73, *pelike* ática de figuras vermelhas atribuída a Eufrónio, último quartel do século VI a.C. Sobre esta matéria, vide e.g. Keuls 1985: 180-186, Beaumont 2012: 119-120 e fig. 4.12. Vide ainda Younger 2005: 115-116, 138 (s.v. Sandals, Violence: Sadism).

⁴³ Vaticano, Museo Gregoriano Etrusco 16541, taça ática de figuras vermelhas atribuída a Dúris por P. Hartwig e ao Pintor de Édipo por J. D. Beazley, proveniente de Vulci, 500-450 a.C. Trata-se da célebre taça que no interior mostra o herói de Tebas sentado sobre uma rocha, com um ar pensativo, frente à Esfinge pousada numa coluna iónica. Vide Boardman 1975: 139, figs. 301.1 e 301.2; <http://www.beazley.ox.ac.uk/XDB/ASP/recordDetails.asp?id=B89C8CC2-B7D2-4324-A041-815E818EC016> [acesso 15/09/2014].

compreender, tal como nas situações anteriores, os dados fornecidos pelo artista não permitem ir muito além desta descrição iconográfica, embora seja plausível a leitura de Bordman (cf. supra) que relacionou o castigo do menor com a atitude do sátiro que, à esquerda da cena, parece indicar que a ânfora está vazia.

Na comédia *Nuvens* de Aristófanes uma das justificações apontadas por Fidípides para bater no pai é o facto de o progenitor também lhe ter batido em criança, ao que Estrepsíades se desculpa, notando que o fazia para bem do pequeno e porque se preocupava com ele (vv. 1408-1439). Esta e outras fontes poderiam levar-nos a supor que no quotidiano familiar ateniense cabia ao pai castigar os filhos, como seria de esperar numa sociedade patriarcal (cf. Golden 2003: 25)⁴⁴. Curiosamente, as fontes literárias e iconográficas também apontam noutro sentido.

Uma *pelike* ática de figuras vermelhas, preservada no Museu do Hermitage e ilustrada com várias cenas do interior do gineceu, exhibe no friso superior uma cena efectiva de castigos corporais⁴⁵. À esquerda, sentada num banquinho, uma mulher prepara-se para atingir um menor com uma sandália que acabou de descalçar. Para isso, agarrou-lhe os punhos com a sua mão esquerda e prendeu-lhe os movimentos dos pés com o seu pé esquerdo. A inclinação do corpo da criança sugere que está a esforçar-se por escapar ao castigo e os amuletos que usa sobre o peito indicam que se trata de um menino ainda pequeno, o que torna a cena mais chocante. Também aqui está presente, à semelhança do lécito atribuído ao Pintor da Sandália e da taça do Vaticano, uma outra figura, talvez uma avó ou a ama, a apelar à tolerância da mulher mais jovem.

Estas cenas pintadas – que nos casos comentados adoptam um esquema iconográfico bastante semelhante, com a presença de um agressor, de uma vítima e, pelo menos, de um defensor –, ainda que explícitas na sua mensagem, não são esclarecedoras quanto à situação que motivou o castigo das crianças. Um passo de *Lísis*, de Platão, torna-se neste sentido muito mais informativo. De facto, logo no início do diálogo entre Sócrates e o jovem cuja beleza física todos elogiam se estabelece que tanto o pai como a mãe de Lísis amam o filho e desejam que ele seja “tão feliz quanto possível” (207d-e), o que não significa, porém, que lhe

⁴⁴ De acordo com os *Económicos* atribuídos a Aristóteles (1.1344a6-7) cabe à mãe a tarefa de alimentar a prole e ao pai a de a educar. O *Económico* de Xenofonte insiste na ideia de que a nutrição dos filhos é uma competência da mãe (7.24), mas não é explícito no que respeita à educação (cf. 7.27-30).

⁴⁵ S. Petersburgo, The State Hermitage Museum ΓΡ 2147, *pelike* ática de figuras vermelhas, c. 350 a.C. (data fornecida pelos técnicos do museu); vide Klein 1932: 33; Cribiore 2001: 31, 33 e fig. 7, 67. As ocupações das restantes figuras femininas (execução musical, leitura ou canto) tornam a leitura do vaso bastante problemática. Não sabemos, ao certo, que espaço social foi aqui representado. Cribiore 2001: 31 formula a hipótese de se tratar de uma “cena de escola” situada num ambiente doméstico. Convém ter presente que, como têm demonstrado vários especialistas, as imagens de interior doméstico retratadas em vasos áticos de figuras vermelhas raramente permitem identificar com segurança as cenas de família. Vide e.g. Sutton 2004.

permitam fazer tudo o que ele desejaria (207e). O diálogo evolui, assim, para uma discussão sobre os limites da liberdade individual e para o nosso estudo interessa em particular a resposta de Lísis, quando Sócrates lhe pergunta se, em casa, a mãe lhe permite mexer nas lãs e nos utensílios destinados à confecção do vestuário. Com graça, o jovem responde, segundo a versão de Francisco de Oliveira: “Por Zeus, ó Sócrates, não só me impede como até me castigará se eu tocar em alguma coisa!” (208d-e). Mais adiante, Lísis reconhecerá que a sua falta de liberdade para fazer o que quiser neste domínio se justifica pela sua idade (209a). Por conseguinte, poderíamos supor, à luz do diálogo platónico, que na cena doméstica que decora o vaso do Hermitage a criança está a ser espancada por ter mexido nos objectos da mulher, supostamente sua mãe. Esta interpretação é corroborada pela presença, no extremo do lado esquerdo da cena, de um baú com a tampa aberta.

No que respeita ainda às relações entre mães e filhos na Atenas do período clássico, não podemos deixar de recordar o caso célebre da esposa de Sócrates, Xantipa, cujo mau feitio, conhecido em toda a cidade (Xen. *Smp.* 2.10), não poupava sequer os próprios filhos. Em *Memoráveis*, o assunto é abordado por Sócrates no âmbito de uma reflexão sobre a obrigatoriedade de os filhos manifestarem a sua gratidão para com os pais. Embora reconheça que a mãe não age de modo algum com má intenção (Xen. *Mem.* 2.2.9), nem se queixe de ser açoitado, Lâmprocles, o filho mais velho, que não era mais do que um adolescente quando o processo de acusação foi movido contra o pai⁴⁶, deixa claro que tem dificuldade em suportar a violência verbal e o carácter feroz da mãe. Citamos um excerto da obra de Xenofonte, na tradução de Ana Elias Pinheiro (*Mem.* 2.2.7-8):

- E achas que é mais gravosa a ferocidade de um animal ou a de uma mãe?
- A mim parece-me que a de uma mãe, sobretudo se for como a minha.
- Sim? Por acaso alguma vez te fez algum mal, mordendo-te ou dando-te um coice, como já aconteceu a muitos com animais?
- Ora, por Zeus, ela diz coisas que ninguém gostaria de ouvir em toda a vida.
- E tu – respondeu Sócrates – quantas vezes achas que, com palavras e actos, enquanto eras pequeno a aborreceste e lhe causaste incómodos de noite e de dia e quanto a afligiste por estares doente?
- Mas em momento nenhum lhe disse nem lhe fiz nada de que se envergonhe.

O diálogo entre Sócrates e Lâmprocles é um testemunho relevante por demonstrar a importância do papel que a pólis ateniense reconhecia à figura da mãe

⁴⁶ Devo a observação a Walcot 1987: 14, que chama a atenção para o passo da *Apologia* de Platão (34d) em que Sócrates afirma ter três filhos, sendo que um é já *μειράκιον*, “adolescente”, enquanto os outros são ainda crianças (*paides*). Segundo o esquema das idades da vida baseado em Hipócrates, transmitido por Filon de Alexandria (*De opificio mundi* 104-105), um *meirakion* tinha uma idade inferior a 21 anos.

na vida dos filhos. Além disso, alude a um tipo de agressão – as ofensas verbais e psicológicas – que as fontes iconográficas dificilmente conseguem documentar e pode assumir formas tão graves como os abusos físicos.

O exemplo mítico mais próximo das situações de violência física que examinamos não é tanto o de Hefestos, discutido na primeira parte deste estudo, mas antes o de Eros, criança traquina e mal comportada, que é posta de castigo pela mãe, Afrodite, tema que se difunde em especial na Época Helenística e viria a ter ampla fortuna nas artes romana e ocidental.

O fragmento de uma *hydria* ática de figuras vermelhas⁴⁷ preserva uma representação que se distingue de imediato das já comentadas por a vítima dos açoitos – não tanto uma criança, mas antes um adolescente – ser uma figura alada, o que a identifica como Eros. A sua postura, porém, é muito semelhante à do pequeno sátiro da taça do Vaticano: com o rosto pousado na mãe, a quem volta as costas, estende os braços num gesto de súplica em direcção a uma outra figura feminina que, situada à esquerda da cena, é identificada, com alguma reserva, como sendo Peitho, a Persuasão. Afrodite, cujo aspecto físico em nada a distingue de uma mulher comum, embora aparente semelhanças com a agressora representada na *pelike* do Hermitage (surge igualmente sentada e com a sandália na mão direita), exhibe uma atitude muito menos violenta. Com essa sua postura contrasta a imagem da deusa, muito mais ameaçadora, num vaso apúlio de figuras vermelhas fabricado possivelmente um século mais tarde⁴⁸. De facto, exhibe a sandália na mão direita, pronta a ser usada, enquanto segura com a esquerda os punhos de Eros, à semelhança da cena de espancamento que decora a *pelike* do Hermitage. O deus do amor (facilmente identificado pelas asas), com um rosto claramente angustiado, aparenta ter a fisionomia de uma criança muito mais pequena do que na representação ática.

Além das pinturas de vasos⁴⁹, também as representações em terracota do período helenístico contribuíram para a popularidade das imagens de Eros a ser punido pela mãe. Numa figurinha do Metropolitan de Nova Iorque⁵⁰, o pequeno deus contorce-se sobre o regaço de Afrodite, enquanto a deusa, de peito desnudo, sentada e de sandália na mão direita, assume a postura de quem vai aplicar o

⁴⁷ Tübingen, Antikensammlung des Archäologischen Instituts der Universität 1609, fragmento de uma *hydria* ática de figuras vermelhas, 450-400 a.C. Vide Klein 1932: 33; E. Böhr, ed. (1984), *Corpus Vasorum Antiquorum (Deutschland 52): Tübingen, Antikensammlung des Archäologischen Instituts der Universität IV*. München: C. H. Beck, 78-79, fig. 19, estampas 34.1-4; *LIMC* II, s.v. Aphrodite 1252.

⁴⁸ Tarento, Museo Nazionale Archeologico 37.2638, *lebes gamikos* apúlio de figuras vermelhas, meados do século IV a.C. Vide *LIMC* II, s.v. Aphrodite 1253.

⁴⁹ Para outros tratamentos do tema do castigo de Eros, vide Hermary et alii 1986: I, 884-885, 920 (*LIMC* III, s.v. Eros 417-426, 841).

⁵⁰ Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art 12.232.11, figurinha grega em terracota proveniente do sul da Itália, século III a.C. Vide Klein 1932: 33.

castigo com violência. Embora se trate de um trabalho menor, são perceptíveis as expressões faciais das figuras, de dor e medo no rosto do deus do amor, de ira no da deusa. Numa outra peça do Museu Nacional de Atenas⁵¹ Eros surge ajoelhado, talvez para tentar demover a mãe, enquanto Afrodite, de pé e ligeiramente inclinada, manifesta uma atitude ameaçadora.

Bastante diversa é a composição do conhecido fresco de Pompeios, hoje no Museu Arqueológico de Nápoles⁵², onde Cupido surge à esquerda junto de uma mulher, de costas voltadas para o espectador e a chorar, enquanto Vénus, à direita, guarda no regaço a aljava das setas com que o pequeno deus incomoda as divindades e os seres humanos. O tema da punição de Cupido por sua mãe, que passa também por o privar de usar as setas, há-de evoluir como alegoria da maldade ou do vício punidos ou corrigidos pela virtude ou castidade (Reid 1993: 414). Na pintura a óleo *Cupid Chastised* (1613), de Bartolomeo Manfredi⁵³, pintor italiano discípulo de Caravaggio, o deus do amor é violentamente punido por Marte, sob o olhar suplicante de Vénus. O artista reuniu na tela, além do tema do castigo, o da cegueira de Cupido, pouco tratado na Antiguidade. A violência visual desta obra, porém, é uma exceção singular dentro deste *corpus* temático.

Em resumo, a partir das poucas fontes literárias e iconográficas que reunimos não podemos saber se, na administração de punições corporais, o pai teria um papel mais dominante do que a mãe ou outro membro da família (cf. Golden 1990: 103). Recorde-se que o início do passo conhecido de *Protágoras*, de Platão, que nos oferece o testemunho mais completo sobre a educação na Atenas clássica (*Prt.* 325c-326e), aponta como agentes educativos, por esta ordem, a ama, a mãe, o pedagogo e, em último lugar, o pai, sublinhando que todos actuam no sentido de tornar a criança “o mais perfeita possível” (ὅπως <ὠς> βέλτιστος ἔσται), como traduz M. H. da Rocha Pereira. O mesmo testemunho não omite o recurso aos castigos corporais: “E, ou ela obedece de boa mente, ou então, corrigem-na com ameaças e pancadas, como se fosse um pau torto e recurvo. Depois, mandam-na à escola, com a recomendação de se cuidar mais da educação das crianças que do aprendizado das letras e da cítara. Os mestres, por sua vez, empenham-se nisso (...)” (*Prt.* 325d-e)⁵⁴.

⁵¹ Atenas, Museu Nacional 4907, proveniente de Mirina (Ásia Menor), final da Época Helenística. Vide Klein 1932: 33 e fig. XXXIV B; *LIMC* II, s.v. Aphrodite 1253.

⁵² Nápoles, Museo Archeologico Nazionale 9257, fresco de Pompeios proveniente da Casa dell'Amore Punito, século I d.C. Vide S. Lydakis (2004), *Ancient Greek Painting and Its Echoes in Later Art*. Malibu: The J. Paul Getty Museum, 258, 260, 262 e fig. 219.

⁵³ Chicago, The Art Institute of Chicago 1947.58, óleo sobre tela de Bartolomeo Manfredi (1582-1622); vide <http://www.artic.edu/aic/collections/artwork/59847> [acesso 15/09/2014].

⁵⁴ A fala é do próprio Protágoras. Sobre a instrução elementar no mundo grego, cf. o capítulo de M. Moreno Conde neste volume.

3.2. Violência contra crianças em contexto educativo escolar

Resta-nos, assim, examinar um outro contexto educativo que desde sempre conviveu com a aplicação de castigos corporais: a escola. Como é sabido, no que respeita à pólis ateniense, o ensino elementar formado pelas lições de ginástica, música, letras e aritmética está atestado desde o início da Época Clássica, em especial graças às pinturas de vasos. Esse suporte iconográfico documenta que o símbolo de autoridade do pedotriba e do juiz de competições desportivas era a vara fendida, enquanto a canafrecha ou *narthex* era o acessório distintivo da instrutora de dança e do mestre-escola. Note-se, porém, que se as imagens de treino físico mostram com frequência o instrutor ou o juiz em acção, a não hesitarem em usar a vara quando necessário⁵⁵, o mesmo não podemos dizer em relação ao *narthex*, que as pinturas de vasos áticos representam normalmente encostado à parede⁵⁶ ou a servir de apoio à mestra de dança. É de supor, aliás, que neste ensino não fosse propriamente um instrumento de punição, mas antes um auxiliar para impor o ritmo musical. No que respeita à imagem do mestre-escola e dos seus discípulos, merece relevo a decoração exterior de uma taça ática de figuras vermelhas⁵⁷, onde num dos lados três rapazinhos se entretêm a brincar “à escola”, de acordo com a interpretação mais consensual. À esquerda, o menino que faz de *didaskalos* está sentado e segura um bastão com a mão esquerda, o que sugere que um objecto para apoio usado no dia-a-dia podia facilmente substituir o *narthex*. À direita, aproximam-se dois companheiros, o primeiro com um rolo de papiro na mão, o segundo com tabuinhas para escrever (tal como o rapaz representado no interior da taça), elementos assíduos nas cenas de escola retratadas na cerâmica ática.

Ainda que o recurso ao açoite como medida disciplinar e pedagógica na educação grega⁵⁸ esteja plenamente atestado por outras fontes da Época Clássica

⁵⁵ E.g. Londres, British Museum E 78, taça ática de figuras vermelhas atribuída ao Pintor da Fundação (*Foundry Painter*), c. 500-475 a.C. Vide Bordman 1975: 136-137 e fig. 263.

⁵⁶ Assim é representado na taça do Cabinet des Médailles de Paris, que comentámos a propósito do episódio da morte de Lino por Hércules (cf. n. 34). O *narthex* (νάρθηξ, lat. *ferula*, cf. Mart. 10.62.10, 14.80) era fabricado a partir da planta *Ferula communis*, “fêrula”, “canafrecha”. Segundo Beazley 1933: 401-402, um epigrama helenístico transmitido sob a autoria de Fânias (*AP* 6.294), possivelmente do início do século I a.C., constitui o testemunho literário mais antigo para o uso do *narthex* pelo mestre-escola. A composição enumera, entre os atributos distintivos da sua carreira, os acessórios que serviam para impor disciplina, como o bastão, as correias de couro e a sandália, além da canafrecha (v. 2). Sobre o epigrama de Fânias, cf. Cribiore 2001: 68, Laes 2005: 79.

⁵⁷ Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art 17.230.10, taça ática de figuras vermelhas atribuída ao Pintor de Munique 2660, c. 460 a.C. Vide Klein 1932: 29 e fig. XXIX A, Rühfel 1984b: 52 e fig. 28, Golden 1990: 55-56 e fig. 9; Cribiore 2001: 28-31, 71, fig. 3; <http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/250548> [acesso 15/09/2014].

⁵⁸ Cf. a reflexão de Golden 1990: 64-65, que entende a valorização da disciplina severa como um reflexo dos objectivos da educação ateniense, mais centrada em “to produce citizens with the hoplite virtues of courage and self-control rather than to teach skills.” (p. 64).

(e.g. Ar. *Nu.* 969-972; Xen. *An.* 2.6.12, 5.8.18; *Cyr.* 1.3.16-17, 2.2.14; Pl. *Lg.* 3.700c)⁵⁹, cremos que um dos testemunhos mais elucidativos sobre a aplicação de punições corporais por parte dos mestres é uma composição literária da Época Helenística, onde vemos de novo em acção o papel dominante da mãe.

Composto provavelmente na primeira metade do século III a.C., o poema em forma dramática intitulado *Didaskalos* ou *Mestre-escola*, que constitui o IIIº mimiambo de Herodas⁶⁰, apresenta-nos o diálogo entre uma mãe desesperada (Metrotime), uma mulher de poucos recursos, casada com um homem de idade e de saúde débil (vv. 31-32), e um mestre-escola (Lamprisco) que prontamente aceita cumprir o seu pedido, o de açoitar severamente o discípulo, Cótalo⁶¹. Em tom humorístico, o poema é explícito no que respeita à violência das punições corporais, ao modo como eram aplicadas, aos objectivos do castigo, mas parece questionar a validade da sua eficácia.

De facto, o rapaz é um caso sério de traquinice e indisciplina: praticamente não sabe ler (“não é sequer capaz de reconhecer a letra *alpha*”, observa a mãe, v. 22) nem recitar (vv. 30-36) e ausenta-se com frequência de casa e da escola para jogar “aos cobres” (i.e. joga com moedas ou “joga a dinheiro”⁶², porque o jogo de ossinhos já não o satisfaz, vv. 6-7, 63-65). Os desabafos iniciais de Metrotime constituem um testemunho notável sobre o efeito nefasto do vício do jogo nas crianças e quando se pergunta se não faria melhor em ensinar o filho a cuidar de animais, em vez de o mandar para a escola aprender letras (vv. 26-29), lembramo-nos de que foi precisamente essa a decisão que Anfritrião tomou quando Hércules atacou Lino, conforme relata o autor da *Biblioteca* (2.4.9).

Acedendo aos rogos de Metrotime, o mestre Lamprisco socorre-se do auxílio de outros alunos – que seguram Cótalo pelos ombros para receber o castigo nas costas (vv. 59-62)⁶³ –, agarra num chicote de couro duro, feito a partir da

⁵⁹ Uma taça ática de figuras vermelhas atribuída ao Pintor Splanchnopt, de 450 a.C. (Melbourne, National Gallery of Victoria 1644-D4), parece documentar a aplicação de punições físicas em contexto educativo, tema que se revela raro na pintura de vasos áticos em comparação com as representações de castigos em ambiente familiar. Cf. <http://www.ngv.vic.gov.au/collection/work/1326> [acesso 15/09/2014].

⁶⁰ Veja-se o comentário detalhado de Fernández Delgado 2009, que demonstra o valor documental do poema de Herodas para o estudo da escola grega da primeira metade do século III a.C. Vide ainda Fowler 1989: 72-73, Criobore 2001: 68, Laes 2005: 78-79, Fernández Delgado 2007.

⁶¹ Como notam Cunningham 1971: 103 e outros estudiosos, não obstante o título, a figura principal do poema é a mãe enfurecida. Para um exame dos nomes das personagens, vide Fernández Delgado 2007: 97-98 e 2009: 123.

⁶² Se o jogo evocado no poema é o *chalkismos* (χαλκισμός), o praticante fazia girar uma moeda de cobre e depois interrompia o movimento com o dedo, antes de ela cair (e.g. Poll. 9.118), um passatempo que naturalmente exigia treino e habilidade, o que explica a dedicação de Cótalo. Cf. Headlam and Knox 1922: 120-121, Cunningham 1971: 105, Fernández Delgado 2009: 130-131.

⁶³ Na iconografia, este método de punição é atestado por uma gema (camafeu) em cornalina

cauda de boi (κοῦ μοι τὸ δριμύν σκῦτος, ἢ βοὸς κέρκος, v. 68)⁶⁴, mesmo quando o rapaz lhe suplica que use o menos doloroso (vv. 71-73), e aplica os açoites com violência, que a mãe instiga com uma determinação chocante (vv. 79-80, 87-88, 91-92). No final, porém, não ficamos convencidos de que Cótalo vai, como promete em nome das Musas, aprender as letras e comportar-se doravante sempre bem (vv. 82-83).

Como é característico da arte de Herodas, o poema retrata com traços de realismo uma situação do quotidiano escolar do período helenístico, quando se assiste a um incremento e divulgação da instrução elementar, quer para os meninos quer para as meninas (cf. Becchi 1998: 49-51, Cribiore 2001), e se comprova, por um lado, que os mestres não hesitavam em recorrer a medidas punitivas para impor a sua autoridade, sugere também que essas práticas violentas raramente alcançariam resultados positivos. Embora a caracterização e actuação de Lamprisco manifestem traços claramente caricaturais, isso não significa, como bem observou Booth 1973: 107-108, que o mestre-escola irado, que não hesita em usar o chicote sobre o corpo dos alunos indisciplinados e preguiçosos, fosse sobretudo uma personagem ficcional (cf. Fernández Delgado 2007: 103), pois outras fontes atestam que no mundo grego a aplicação de castigos corporais prevaleceu como método disciplinar e pedagógico. No entanto, vale a pena lembrar que, em contraste com esta imagem de confronto entre mestres e jovens discípulos, as figurinhas de terracota do período helenístico nos oferecem uma perspectiva bastante diversa da instrução elementar, mostrando as crianças sossegadas e atentas aos ensinamentos do velho mestre. Os atributos que o distinguem não são neste caso os objectos para punir, mas o material usado para ensinar as letras, designadamente o estilete e as tabuinhas. Talvez devido a esta discrepância defende-se que estas peças de pequenas dimensões e fabrico popular, inspiradas directamente na vida quotidiana, não representam o mestre-escola, mas antes o pedagogo, uma leitura que não deve ser inteiramente excluída. No entanto, quer evoquem um contexto educativo doméstico quer retratem um momento da infância de Diónisos, como também foi sugerido, é indiscutível que estas representações destacam a convivência harmoniosa e produtiva entre o mestre idoso e o jovem aprendiz, difundindo uma ideia muito positiva acerca do ofício de ensinar crianças pequenas⁶⁵.

do período helenístico-romano preservada em Berlim (Antikensammlung FG 6918), de acordo com Klein 1932: 33 e Golden 1990: 64. Vide A. Furtwängler (1900), *Die antiken Gemmen: Geschichte der Steinschneidekunst im Klassischen Altertum (Band 1): Tafeln*. Leipzig-Berlin: XLII, 50.

⁶⁴ Na leitura do v. 68 seguimos as edições de Headlam and Knox 1922 e Arbuthnot Nairn et Laloy 1960.

⁶⁵ E.g. Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art 23.259, figurinha em terracota (12,4 cm), de Tânagra, c. 375-350 a.C., que representa um menino pequeno de pé junto de um homem de idade que, sentado e ligeiramente curvado sobre as tabuinhas que apoia nos

Se alguns especialistas em educação na Antiguidade clássica reconhecem que ao longo do período helenístico e romano se assiste a uma evolução da sensibilidade dos educadores e a um despertar da consciência de que o ensino não deve recorrer à violência, valorizando o testemunho de Quintiliano (1.3.14) e Plutarco (e.g. *De lib. educ.* 8F, cf. 12C-D; *Quomodo adul.* 73D-E), outros defendem que os métodos punitivos nunca foram, na prática, abandonados nem se tornaram menos violentos⁶⁶. Este é um dos muitos tópicos de debate que a Antiguidade clássica nos legou e que continua a suscitar discussão.

4. Notas conclusivas

Em evidente contraste com a riqueza e diversidade de representações literárias e artísticas da criança vítima, as fontes que reunimos neste trabalho constituem um *corpus* incompleto, mas ilustrativo, da problemática da agressividade infantil e juvenil no mundo grego. Do mesmo modo, embora não sejam abundantes, as pinturas de vasos áticos que retratam crianças a serem açoitadas pelo pai ou pela mãe comprovam a prática de se recorrer ao açoite como medida educativa. A presença de outros adultos nestas cenas de espancamento, que manifestam preocupação e apelam à calma dos agressores, pode constituir uma estratégia da representação pictórica com vista a pôr em destaque o dramatismo do conflito familiar, acentuando a violência da imagem. Ao mesmo tempo, este contraste de atitudes não deixa de reflectir um entendimento diverso da legitimidade dos castigos corporais, em especial quando aplicados em crianças muito pequenas, indicando que os Atenenses não eram insensíveis a esta problemática.

Na análise desta matéria, tem-se observado que as crianças estavam muito expostas à violência, tal como acontecia em Roma e noutras culturas, porque conviviam de muito perto com os escravos, que eram com frequência sujeitos a maus tratos e tortura⁶⁷, e seguramente testemunhariam também conflitos domésticos e muitas outras formas de violência, não apenas física mas também

joelhos, tem o olhar pousado na criança. As feições grotestas do rosto, a calvície e o nariz largo dão-lhe uma aparência semelhante à dos Silenos, o que permite avançar a hipótese de a criança ser Diónisos (cf. Londres, British Museum C214). Vide Klein 1932: 29, fig. XXVIII C (mestre-escola); Fowler 1989: 73, fig. 57 (pedagogo); Neils & Oakley 2003: 249 e fig. 47 (pedagogo); <http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/251455> [acesso 17/09/2014]. As tabuinhas também podem surgir nas mãos ou nos joelhos da criança, sugerindo o treino da leitura. Vide Klein 1932: 29, fig. XXVIII E (Atenas, Museu Nacional 4862); Paris, Louvre Myr 287: figurinha em terracota (10 cm), de Mirina, do início do século II a.C.

⁶⁶ Vide Marrou 1981: 239-240, Booth 1973, Garland 1990: 131, Criore 2001: 65-73; Laes 2005: 75-76, 87-89. Cf. a análise do testemunho de Luciano sobre os métodos educativos da sua infância por J. Bompaire (1995), "Enfant et enface chez Lucien", in Auger 1995: 229-240.

⁶⁷ Para um exame desta questão, centrado na escravatura da Atenas clássica, vide Hunter 1992.

verbal e psicológica⁶⁸. Ou seja, os historiadores do mundo antigo não deixam de reflectir sobre as mesmas questões que interpelam os estudiosos das sociedades contemporâneas.

No conjunto de fontes literárias e iconográficas é notória a ausência da criança do sexo feminino. Na verdade, se os mitos mencionados no primeiro ponto se centram, na maior parte dos casos, em vítimas do sexo masculino, as fontes que discutimos no resto do trabalho não se afastam deste panorama, situação que, mais do que fruto dos acidentes da transmissão do legado clássico, se deve porventura à secundarização do género feminino na cultura grega e, em especial, ao lugar que a mulher ocupava na pólis ateniense. Se é legítimo supor que na mentalidade dos Antigos a agressividade é mais própria da criança do sexo masculino, convém ter presente que o género feminino se impõe nestas fontes pela figura dominante da mãe e se no mito é ela quem instiga os filhos contra o pai ou assume a decisão de ela própria lhes tirar a vida, os testemunhos literários reconhecem-lhe um papel educativo que não é pouco relevante.

Como é sabido, os aspectos que examinámos são hoje objecto de aceso debate em muitas áreas do saber, designadamente no que respeita, por exemplo, à responsabilidade criminal da criança agressora e à legitimação, como método educativo, dos castigos corporais, sejam em contexto familiar sejam em contexto escolar. Questões complexas, portanto, que se tornam ainda mais difíceis de analisar quando nos centramos em sociedades antigas e nos confrontamos com um número de fontes bastante limitado.

⁶⁸ Cf. Golden 1990: 159-163, Criore 2001: 69, Laes 2005: 76-78.

BIBLIOGRAFIA

- Arbuthnot Nairn, J. et Laloy, L. (1960), *Hérodas: Mimes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Auger, D. ed. (1995), *Enfants et enfances dans les mythologies*. Actes du VII^e colloque du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris X-Nanterre (Chantilly, 16-18 septembre 1992). Paris: Les Belles Lettres.
- Beaumont, L. A. (2012), *Childhood in Ancient Athens: Iconography and Social History*. London-New York: Routledge.
- Beazley, J. D. (1933), "Narthex", *American Journal of Archaeology* 37.3: 400-403.
- Becchi, E. (1998), "L'Antiquité", in E. Becchi et D. Julia (dir.), *Histoire de l'enfance en Occident. 1. De l'Antiquité au XVII^e siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 40-68.
- Bertman, S. ed. (1976), *The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Bertrand, J.-M. dir. (2005), *La violence dans les mondes grecs et romain*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Boardman, J. (1974), *Athenian Black Figure Vases. A Handbook*. London: Thames & Hudson.
- (1975), *Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period*. London: Thames & Hudson.
- Boardman, J. & Palagia, O. (1988), "C. Herakles at school: Linos", in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. Vol. IV. Zürich-München: Artemis Verlag, s.v. Herakles.
- Bonnard, J.-B. (2005), "Les pères meurtriers de leur fils", in Bertrand 2005: 287-305.
- Booth, A. D. (1973), "Punishment, Discipline and Riot in the Schools of Antiquity", *Echos du Monde Classique/Classical Views* 17: 107-114.
- Bradley, K. (1999), "Images of Childhood: the Evidence of Plutarch", in S. B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and a Consolation to his Wife*. Oxford: University Press, 183-196.
- Cassimatis, H. (2005), "La violence dans les figurations de scènes théâtrales portées par la céramique italienne", in Bertrand 2005: 39-65.
- Chazalon, L. (2003), "Le mythe de Térée, Procène et Philomèle dans les images attiques", *Mètis* 1: 119-148.
- Criboire, R. (2001), *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Cunningham, I. C. (1971), *Herodas: Mimiambi*. Edited with Introduction, Commentary, and Appendices. Oxford: The Clarendon Press.

- Damet, A. (2011), «L'infamille». Les violences familiales sur la céramique classique entre monstration et occultation”, *Images Re-vues* [En ligne] 9: 1-26. URL: <http://imagesrevues.revues.org/1606> [acesso 15/09/2014].
- (2012), *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Delivorrias, A. et alii (1984), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. Vol. II. Zürich-München: Artemis Verlag, s.v. Aphrodite.
- Dover, K. J. (1968). *Aristophanes, Clouds*. Edited with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Dubel, S. et Montandon, A. dir. (2012), *Mythes sacrificiels et ragouùts d'enfants*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Duchemin, J. (1960), “Aspects pastoraux de la poésie homérique: les comparaisons dans l’*Iliade*”, *Revue des Études Grecques* 73: 362-415.
- Duff, T. E. (2003), “Plutarch on the Childhood of Alkibiades (*Alk.* 2-3)”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 49: 89-117.
- Eyben, E. (1996), “Children in Plutarch”, in L. Van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia: A Miscellany of Essays on Plutarch* (Studia Hellenistica 32). Leuven: Peeters Publishers, 79-112.
- Fernández Delgado, J. A. (2007), “El hipotexto cómico del mimo: de las *Nubes* de Aristófanes al *Didáscalos* de Herodas”, *Anuario de Estudios Filológicos* 30: 95-113.
- (2009), “La letra con sangre entra: ámbito privado y espacio público en la escuela griega del s. III a.C., según Herodas”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 92: 119-140.
- Ferreira, L. N. (2000), “A evocação do mundo infantil na *Iliada*”, *Humanitas* 52: 53-76.
- (2010), “A criança na Grécia antiga: concepções, normas e representações”, in A. C. Fonseca (ed.), *Crianças e adolescentes. Uma abordagem multidisciplinar*. Coimbra: Almedina, 137-172.
- (2011), “Crianças na arte grega. Representações sociais e convenções artísticas”, in C. Soares, M. C. Fialho, M. C. Alvarez Morán e R. M. Iglesias Montiel (coord.), *Norma & Transgressão II*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 59-95.
- Fialho, M. C. e Rodrigues, N. S. (2012), *Plutarco. Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Tradução do grego, introdução e notas. Coimbra: IUC/CECH.
- Fowler, B. H. (1989), *The Hellenistic Aesthetic*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- García Iglesias, L. (1988), “La menor edad en los poemas homéricos”, *Emerita* 56.2: 185-206.

- Garland, R. (1990), *The Greek Way of Life: from Conception to Old Age*. London: Duckworth.
- Golden, M. (1990), *Children and Childhood in Classical Athens*. Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press.
- (2003), “Childhood in Ancient Greece”, in Neils & Oakley 2003: 12-29.
- González González, M. (2010), “Los dioses abandonan la ciudad. Astianacte, última víctima de la impiedad aquea en *Troyanas*”, *Les Études Classiques* 78: 157-168.
- Halm-Tisserant, M. (1993), *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.
- Headlam, W. and Knox, A. D. (1922, 1966), *Herodas: The Mimes and Fragments*. Cambridge: University Press.
- Hermay, A. et alii (1986), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. Vol. III. Zürich-München: Artemis Verlag, s.v. Eros.
- Hunter, V. J. (1992), “Constructing the Body of the Citizen: Corporal Punishment in Classical Athens”, *Echos du Monde Classique/Classical Views* 36, N.S. 11.3: 271-291.
- Jouan, F. (1995), “Le thème de l'enfant maudit dans les mythes grecs”, in Auger 1995: 31-43.
- Keuls, E. C. (1985), *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*. Berkeley: University of California Press.
- Klein, A. E. (1932), *Child Life in Greek Art*. New York: Columbia University Press.
- Laes, C. (2005), “Child Beating in Antiquity: Some Reconsiderations”, in K. Mustakallio, J. Hanska, H.-L. Sainio, V. Vuolanto (eds.), *Hoping for Continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and in the Middle Ages* (Acta Instituti Romani Finlandiae 33). Roma: Institutum Romanum Finlandiae, 75-89.
- Laes, C. & Strubbe, J. (2014), *Youth in the Roman Empire. The Young and the Restless Years?* Cambridge: University Press.
- Laurens, A.-F. (1984), “L'enfant entre l'épée et le chaudron. Contribution à une lecture iconographique”, *Dialogues d'histoire ancienne* 10: 203-251.
- Marrou, H.-I. (1981), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Tome I. Le monde grec*. Paris: Éditions du Seuil.
- Molinos Tejada, M. T. (2005), “Madres y nodrizas en la Antigüedad”, in A. Pedregal Rodríguez y M. González González (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo: KRK Ediciones, 55-79.
- Neils, J. & Oakley, J. H. eds. (2003), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*. New Haven-London: Yale University Press.

- Oliveira, F. (1990). *Platão. Lísias*. Introdução, versão do grego e notas. Coimbra: INIC/CECH.
- Pelling, C. (2002, 2011), “Childhood and Personality in Greek Biography”, in *Plutarch and History. Eighteen Studies*. Swansea: The Classical Press of Wales, 301-338.
- Pinheiro, A. E. (2009), *Xenofonte. Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas. Coimbra: CECH.
- Reckford, K. J. (1976), “Father-beating in Aristophanes’s *Clouds*”, in Bertman 1976: 89-118.
- Reid, J. D. (1993), “Punishment of Eros”, in *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts, 1300-1990s*. Vol. I. Oxford: University Press, s.v. Eros, 414-417.
- Rocha Pereira, M. H. (2009), *Hélade. Antologia da Cultura Grega*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Rodrigues, N. S. (2008), ““Ó Gregos... porque matais esta criança?” A criança e a guerra na Grécia Antiga”, in A. R. dos Santos e J. Varandas, *A guerra na Antiguidade II*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa/ Caleidoscópio, 135-153.
- Rühfel, H. (1984a), *Das Kind in der Griechischen Kunst. Von der minoisch-mykenischen Zeit bis zum Hellenismus*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- (1984b), *Kinderleben im Klassischen Athen*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Shapiro, H. A. (2003), “Fathers and Sons, Men and Boys”, in Neils & Oakley 2003: 84-111.
- Silva, M. F. S. e Magueijo, C. (2006), *Aristófanes. Comédias I*. Coimbra-Lisboa: FLUC/IN-CM.
- Soares, C. (2011), *Crianças e jovens nas Vidas de Plutarco*. Coimbra: CECH.
- Strauss, B. S. (1993, 2002), *Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*. London: Routledge.
- Sutton, R. F. (2004), “Family Portraits: Recognizing the *Oikos* on Attic Red-Figure Pottery”, in A. P. Chapin (ed.), *XAPIΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr. Hesperia Supplement 33*: 327-350.
- Touchefeu-Meynier, O. (1984), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. Vol. II. Zürich und München: Artemis Verlag, s.v. Astyanax.
- (1995), “Heur et malheur d’un enfant royal, Astyanax, Prince de Troie”, in Auger 1995: 291-300.
- Touloupa, E. (1994), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. Vol. VII. Zürich und München: Artemis Verlag, s.v. Prokne et Philomela.

Walcot, P. (1987), "Plato's Mother and Other Terrible Women", *Greece & Rome* 34.1: 12-31.

Younger, J. G. (2005), *Sex in the Ancient World from A to Z*. London-New York: Routledge.

EL HOGAR CAMPESINO PARA LA DONCELLA EN *TRABAJOS Y DÍAS* DE
HESÍODO
(The Peasant Home for the Maid in Hesiod's *Works and Days*)

KATIA OBRIST (katiaobrist@hotmail.com)
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN – Este capítulo aborda en *Trabajos y Días* de Hesíodo la figura de la *parthénos* en el proceso de traspaso de *oikos*. Observamos en esta obra el germen de la asociación entre lo femenino y lo peligroso, y rastreamos sus conexiones con otros aspectos, como la ideología del colectivo campesino al que pertenecía el autor, y los cambios en el espacio doméstico que se producen durante el Arcaísmo.

PALABRAS CLAVE: Hesíodo, *Trabajos y Días*, *parthénos*.

ABSTRACT – This chapter approaches the figure of the *parthénos* in the process of being moved from one *oikos* to another, as it appears in Hesiod's *Works and Days*. We can observe in this text the root of the inextricable link between femininity and danger, and trace its connections back to other issues, such as the ideology of the peasant group to which the author belonged, and the changes in the domestic domain that take place during the Archaic period.

KEYWORDS: Hesiod, *Works and Days*, *parthenos*.

Las jóvenes en proceso de tránsito hacia la edad adulta resultan una franja etaria de una riqueza notable a la hora de investigar las diferentes clases de edad en los testimonios de la Antigüedad. En primer lugar, porque las fuentes en general muestran que ese proceso, para el caso de las mujeres, estaba ya desde época temprana enmarcado en un rito nupcial¹. Por lo tanto, se trataba de un paso controlado, regido por normas precisas, cuya violación no sólo apartaba al individuo de lo humano y lo aproximaba a lo salvaje, sino que además hacía peligrar la protección favorable que procuraba la correcta cumplimentación del ritual²; en algún sentido, el adecuado desarrollo del rito garantizaba el orden y evitaba el peligro que representaba el “elemento indómito” que encierra la *parthénos*³, y que podía manifestarse en un momento

¹ Si bien la evidencia de los ritos del *gámos* proviene del período clásico y posteriores, de acuerdo con Kamen 2007: 99, se trataría de prácticas que se remontan al arcaísmo.

² Los peligros que implica la desviación de todo ritual se explican por el profundo carácter semiótico de los diferentes momentos que lo componen y, también, por la función eminentemente social del ritual al contribuir en los vínculos de solidaridad entre los miembros de la comunidad que lo practica. Cf. Burkert 2007: 14 y 77-78.

³ Nuestra mirada de la *parthénos* sigue especialmente los planteamientos de Sissa 1987, King 1993: 109-127, Lefkowitz 1995: 32-38, Reeder 1995, Frontisi-Ducroux et Lissarrague 2001, Burkert 2007: 108.

liminar como este, en el que acontecía el traspaso de *oikos* y la puesta en circulación⁴. De la misma manera, y en segundo lugar, su riqueza se aprecia en la forma en que este proceso ha sido plasmado en las fuentes que nos han llegado; así, en testimonios iconográficos de la cerámica y en la tragedia encontramos habitualmente el deslizamiento hacia otras prácticas, como la de raptos⁵, o hacia rituales, como el del sacrificio⁶, lo que brinda la posibilidad de explorar los modos en que se manifiestan los peligros de tales desviaciones ceremoniales. Y, puntualmente en el género trágico, la profunda descomposición y corrupción del ritual invita a reflexionar sobre la extrema fragilidad del umbral que separa la esfera social del dominio de lo salvaje y, al mismo tiempo, sobre la necesidad de articular los modos de convivencia entre esos mundos⁷.

En esta ocasión, no obstante, nos detendremos en un estadio previo al de la tragedia y la coyuntura sociocultural que aviene durante el siglo V a.C. Exploraremos en *Trabajos y Días* de Hesíodo⁸ la información que nos brinda acerca de la *parthénos* en el proceso de traspaso de *oikos*. Nos interesa observar en esta obra el germen de esa particular asociación entre lo femenino y lo peligroso, y rastrear sus conexiones con otros aspectos, como es la ideología del grupo de pertenencia del autor, y con ciertas reconfiguraciones asociadas a la espacialidad que se producen durante el arcaísmo.

Veremos que Hesíodo, como parte de un grupo de labradores independientes, revela en su obra valores sociales y éticos – como el de igualdad o la concepción moralmente positiva del trabajo manual – que responden a la ideología de una voz colectiva que estaba creciendo en el continente⁹. Estos principios ligados a la aldea y al hogar, que integran a los individuos de la comunidad, están conformados por creencias y conocimientos socialmente determinados¹⁰ y responden a una normatividad fundadora de un régimen de verdad que será decisivo en los siglos posteriores. En este sentido, partimos de la idea de normatividad en los términos de Darbo-Peschanski (2010: 7-20), quien la concibe como el fundamento mismo de los órdenes sociales, los principios de división y los esquemas clasificatorios de una comunidad; de esta manera, las creencias compartidas por el grupo social se refuerzan en función de su valor indiscutible y su “legitimidad” para validar lo real que ellas construyen. Una herramienta óptima para ello es la lengua, ya que nunca es neutra respecto de la concepción del mundo que tiene

⁴ Cf. King 1993: 110, Rodríguez Cidre 2010: 147.

⁵ Cf. Oakley 1995: 66.

⁶ Cf. Rehm 1994, Rodríguez Cidre 2010: 195-199.

⁷ No es casual, por lo tanto, que en la frecuente presencia femenina en las fronteras entre la naturaleza y el mundo civilizado, se identifique una asociación estrecha entre la mujer y lo liminar. Cf. Blundell 1995: 19.

⁸ Las citas de versos corresponden a la edición de Solmsen 1970. Las traducciones son nuestras.

⁹ Cf. Hanson 1995: 104, Gallego 2006: 81.

¹⁰ Cf. Shanin 1971: 295.

una comunidad lingüística sino que, por el contrario, es un mecanismo que funciona consolidando las estructuras sociales y culturales existentes, incorporadas por los hablantes de manera natural¹¹. Entre las disposiciones según las cuales se piensa el mundo y que se manifiestan mediante valores contrarios, atenderemos especialmente a las articulaciones masculino-femenino y exterior-interior, junto con las correspondencias entre los segundos elementos de cada par. A pesar de la extrema proximidad entre la *parthénos* (o lo femenino en general) y el mundo de la naturaleza a la que nos hemos referido en nuestras líneas iniciales, hemos optado por volver con algunas precisiones al respecto hacia el final de este trabajo ya que, como refiere Foley (1986: 140-148), la dicotomía naturaleza-cultura es particularmente inestable en las fuentes: no sólo en cuanto al contexto histórico sino también en relación a los diferentes géneros en una misma época.

En función de nuestro tema, entonces, no se puede pasar por alto en *Trabajos y Días* el proceso de manufactura de Pandora, la primera *parthénos*, que imita una “bella y encantadora figura de doncella” (παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον, v. 60) que, paradójicamente, no existe todavía pero de la que será su prototipo¹². Si bien no nos detendremos especialmente en esta figura mítica, sí nos interesa dejar sentado que sus cualidades se despliegan implícitamente en el curso de la obra; en efecto, según Vernant, con su creación y la provisión de una *kháris* que la acerca a los dioses, los hombres comienzan a necesitar la reproducción para existir – su entrada en escena trae consigo la “condición humana”, expresa Zeitlin (1995: 58) – y, con esta, la identidad comienza a definirse por el parecido de los hijos con sus padres¹³, como menciona Hesíodo a propósito de la ciudad justa, en oposición a la injusta, donde reina el autoexterminio (vv. 225-248). El problema de la capacidad reproductiva que viene de la mano de Pandora está en que, al mismo tiempo, es difícil ver en ella un “principio de reproducción” o “a quien trae la fertilidad” pues el texto suprime estas funciones al extremo, en principio por el hecho de que su misma creación se aparta de los modos naturales de reproducción, al haber removido la participación femenina de esa acción¹⁴. Esta omisión en la procreación expresa la angustia ante el temor de una superioridad femenina natural. A lo largo de *Trabajos y Días*, a propósito de la mujer campesina, que es en la que nos detendremos, las referencias a la procreación de la mujer se reducen a lo mencionado en los vv. 225-248, que se suman a otros pocos comentarios acerca de ellas, especialmente orientados a la producción y a optimizar el patrimonio, como los relacionados con la necesidad de elegir una buena esposa que guarde

¹¹ Cf. Raiter et alii 1999: 16.

¹² Cf. Vernant 2011: 406-407.

¹³ Vernant 2011: 406 ve en esta semejanza una forma de actualización y encarnación, una forma de perpetuarse en el tiempo; incluso resulta interesante considerarla como un modo de recuperar la inmortalidad perdida.

¹⁴ Cf. Mossé 1991: 109, Zeitlin 1995: 69-70.

la reputación del marido (vv. 700-704 y 760) y no le destruya la hacienda (vv. 373-375 y 705-707) sino que, por el contrario, contribuya en el trabajo (v. 779). Esto se corresponde con la idea de “familia” que subyace en toda la obra y que, según Patterson (1998: 67), no está tanto basada en los vínculos de sangre como en intereses comunes económicos, productivos y reproductivos.

1. LAS JOVENCITAS Y EL MUNDO AGRARIO

Si bien a menudo han sido pasadas por alto, precisamente a raíz de la omisión que de ellas se hace en las fuentes disponibles, las mujeres campesinas del arcaísmo se nos presentan como un grupo con particularidades propias y, seguramente, de mucha importancia en el devenir de la *pólis*. Sin embargo, con frecuencia los estudios las pasan por alto para centrarse en las mujeres ricas del entorno urbano, en realidad un grupo minoritario de la sociedad antigua, quizás debido a que son las que aparecen regularmente retratadas en los testimonios. Las mujeres que trabajaban la tierra, en cambio, se nos presentan como un grupo silenciado¹⁵.

Ahora bien, si tomamos el texto de Hesíodo como un documento que transmite las creencias del campesinado, al que pertenece el beocio¹⁶, podemos aventurarnos a reconstruir aspectos que caracterizaron la vida de estas campesinas y, entre ellas, a las jovencitas. En *Trabajos y Días* podemos abordar la mención – escasa, por cierto – que se hace de ellas y de su trabajo; pero también debemos considerar las omisiones y silencios, pues se trata de un texto que está atravesado tanto por una presentación parcial como por una idealización de la mujer y de las actividades y espacios vinculados a ella, lo cual hace aun más complejo su abordaje.

Lo primero que podemos mencionar es que en *Trabajos y Días* se aprecia un interés particular en precisar el lugar y las características que debe reunir la joven casadera. Así, para referirse a los modos de protegerse de los soplos del viento Bóreas durante el invierno, escoge el ejemplo de la mujer joven que desconoce los trabajos de Afrodita (vv. 518-525). Como aprecia Patterson (1998: 63), es verdaderamente sorprendente la imagen amable que de ella ofrece este pasaje, dada la habitual hostilidad del poeta hacia la mujer que predomina en su texto, orientado más a revelar las tensiones que los afectos dentro del grupo familiar.

De la misma manera, es digno de mención que en esas líneas, Hesíodo estreche la relación no solo entre la feminidad y el espacio doméstico sino también entre la jovencita y las habitaciones más internas de la casa (*μυχή ... ἐνδοθι οἴκου*, v. 523), adonde se recoge luego de acicalarse. Esta conexión que plantea el texto permite profundizar en el espacio que la tradición ha atribuido a las mujeres, el interior del *oikos*. Esta asociación, que en cierto momento se consideró

¹⁵ Cf. Scheidel 1995: 202.

¹⁶ Cf. Millett 1984: 84-115, Blundell 1995: 69.

que respondía a una realidad, la entendemos como una imagen estereotipada que los griegos elaboraron y que el discurso histórico reprodujo a partir de las fuentes disponibles; una imagen que las encerró en el espacio interior y las desvinculó de toda actividad económica y social. Pues hoy existe un amplio acuerdo en considerar que en realidad las mujeres salían de sus hogares por motivos sociales, religiosos, domésticos y económicos¹⁷. Estas situaciones, en las que las mujeres invaden el ámbito público y masculino, han hecho “*éclater la division binaire de l'espace informant la représentation masculine des rapports de sexe*”¹⁸.

Además, si como afirma Nevett (1999: 1-30), existe un estrecho vínculo entre la organización física del entorno doméstico y las relaciones sociales y requerimientos culturales, es interesante destacar que estas líneas de Hesíodo referidas al recogimiento de la doncella en las salas más internas de la vivienda durante el invierno sugieren la existencia de un ámbito hogareño que dispone de un mínimo pero variado número de habitaciones para brindar un entorno de privacidad y garantizar la integridad de la joven. Esto se corresponde con cambios que en la arquitectura de la casa se habrían producido a partir del 750 a.C., pasando de una estructura oval y habitación única a una rectangular, más amplia y con habitaciones internas, un patio abierto y una puerta principal única y más estrecha¹⁹. En efecto, es posible considerar estas ampliaciones como la manifestación física que acompañó modificaciones de otro tipo pues, confrontadas con la poesía de la época, invitan a pensar su conexión con una serie de transformaciones asociadas a los cambios socio-políticos y, en relación con ellos, a un desarrollo de la noción de “vida privada”²⁰, a una agudización de los roles de género y a la paulatina instauración de un esquema clasificatorio de los espacios interior y exterior con cada sexo²¹. Todo esto, no obstante, como un ideal al que se aspiraba²², pues más allá de una clara demarcación hay que considerar la permanencia de la permeabilidad entre ambos dominios, como sucede habitualmente con las polaridades producidas por los griegos²³. Es decir, independientemente del discurso “normativizador” que

¹⁷ Cf. Brock 1994: 336-346; Scheidel 1995: 202-217, 1996: 1-10; Nevett 1999: 14-20, Iriarte 2002: 171-180, Lewis 2002: 59-90, Mirón Pérez 2004: 61-79. Con respecto a la posibilidad de los trabajadores adicionales, Cf. Gallant 1991: 30-33.

¹⁸ Mactoux 1994/95: 310.

¹⁹ Cf. Morris 1999 y también Picazo Gurina 2008: 78-81. Frente a la propuesta de Morris, que seguimos, el estudio de Nevett 1999: 154-174 ubica estos cambios en un período más tardío: a partir del siglo V a.C. El trabajo de Walker 1993, por otra parte, intenta diferenciar espacios separados para hombres y mujeres; no obstante, estudios posteriores mencionan la dificultad de afirmar esta posibilidad (cf. especialmente Nevett 2005: 92). La división de los espacios del hogar tendría que ver más bien con quienes integran el grupo familiar en oposición a los ajenos a él. Cf. Nevett 1999: 174.

²⁰ Cf. Nevett 1999: 161.

²¹ Cf. Mossé 1991: 110, Blundell 1995: 66-69, Nevett 1999: 29-30.

²² Cf. Cohen 1989: 3-15.

²³ Cf. Foley 1986: 144.

atravesa *Trabajos y Días*, la presencia física de las mujeres en el ámbito público era una realidad habitual como también el conocimiento que ellas tenían sobre lo que en él acontecía, además de la posibilidad de acceso legítimo a la esfera pública a través de otras formas, como, por ejemplo, la religión.

Estos cambios culturales se insertan en un momento en el que la agricultura y un grupo de labradores de la tierra aparecieron como protagonistas directamente vinculados a transformaciones sociales, que luego serán decisivas en la conformación política de la *pólis*. En este sentido *Trabajos y Días*, como señala Millett, consiste en un documento que registra detalladamente el trabajo de ese colectivo campesino, del que Hesíodo forma parte²⁴. Si bien algunos investigadores han cuestionado la veracidad de los hechos presentados en esta obra, muchos están de acuerdo en que se originó a partir de una situación real²⁵ vinculada a un conflicto agrario, en concreto, la disputa entre el poeta y su hermano Perses en relación con la partición de la tierra heredada de su padre en la región de Beocia entre los años 700-675 a.C.

Estos eventos se integran en un proceso de transformación en la forma de subsistencia de las comunidades del Mediterráneo que comenzó a mediados del siglo VIII a.C., que pasó de una economía ganadero-pastoril a una agrícola, caracterizada por el trabajo familiar y basada en una labranza intensiva y diversificada de la tierra. Esta nueva forma de organización se habría caracterizado por residencias aisladas²⁶, liberadas de cargas tributarias, y vinculadas al mercado²⁷.

²⁴ Para la discusión acerca de si Hesíodo era campesino o no, cf. Gallego 2005: 42, n. 84. Millett 1984: 84-115 también realiza una síntesis del debate al respecto. La realidad es que Hesíodo nos muestra la forma de vida de un campesino que no viaja diariamente de una villa cercana al campo para trabajarlo. Todas las indicaciones que da a su hermano hacen suponer que es necesaria su presencia permanente para supervisar el campo, para contribuir en las tareas agrícolas y para protegerlo de daños, robos y vandalismo de hombres y animales. Todo apunta al autoabastecimiento máximo posible. Cf. Hanson 1995: 55.

²⁵ Cf. Millett 1984: 85.

²⁶ Respecto de la discusión acerca de si los asentamientos eran aislados, puede verse Gallego 2005: 34-41. Hanson 1995 ve en la labranza intensiva una razón concluyente para el asentamiento de la propia granja.

²⁷ El aumento poblacional durante la Edad Oscura y el monopolio de las tierras productivas de las metrópolis por parte de la aristocracia (Hanson 1995: 82, 100; Gallego 2004: 14) habría llevado a los grupos sociales desfavorecidos a la búsqueda de tierras alejadas, como las laderas de las colinas, para su labranza. Como los terrenos que conseguían requerían mayor trabajo para su cultivo por ser menos fértiles y estar frecuentemente alejados de las fuentes de aprovisionamiento de agua, se habría procurado aumentar su productividad, lo que permitió el desarrollo de diversas técnicas de irrigación, almacenamiento o de diversidad de cultivos para minimizar riesgos, además de la mejora de la calidad de las semillas, la disminución de tiempo dedicado al barbecho, la combinación de cultivos arables y arbóreos y la cría de ganado menor. Esto se habría dado en combinación con estrategias tendentes a maximizar la ganancia, a través de la venta de excedentes en el mercado y de la incorporación de esclavos (Gallant 1991: 94-98, Garnsey 1996: 89-91). Según Hanson 1995: 85, la apropiación de tierras marginales habría formado parte de una colonización hacia el interior del continente entre los siglos VII y VI. De todos modos, esta

En los siglos siguientes, este nuevo sistema de cultivo de la tierra se irá generalizando por todo el continente. De modo tal será su expansión y la influencia de sus bases, que proporcionará los valores y la base agraria que harán de la *pólis* griega un hecho singular (Hanson 1995: 82); en otras palabras, los inicios de la *pólis* coinciden con los comienzos de la expansión de este sistema de labranza. En este proceso, resultará un factor esencial el protagonismo que los campesinos varones de este grupo irán ganando en el escenario político-institucional, que compartirán con la aristocracia luego de mucha presión de una parte y de mucha resistencia de la otra.

Este colectivo campesino brinda valores sociales muy apreciados entre sus integrantes. Con ellos aparece una nueva forma de pensar el trabajo de la tierra, considerado ennoblecedor y moralmente positivo, y como una forma de mostrar la hombría y una voluntad positiva²⁸. Asimismo, la igualdad agraria, que nace del reparto parejo de la tierra, se convirtió en un símbolo de pertenencia a la comunidad y en un valor muy caro para estos campesinos y campesinas, quienes luego lo trasladarán a la *pólis* como principio básico mediante la participación colectiva exclusiva de los varones. Finalmente, debemos mencionar la representación femenina que proviene de este colectivo que, como muestra *Trabajos y Días*, agudiza la relación entre el interior doméstico y lo femenino. Frente a, por ejemplo, la mayor libertad de movimiento (*Od.* 6.89-101) y la posibilidad de que una joven entable conversación con un varón ajeno a la familia (*Od.* 6.231-315), como muestra Homero con Nausícaa, Hesíodo transmite que en gran medida las preocupaciones de la clase campesina pasan por asegurar la pervivencia de la familia individual. Su discurso responde a una normatividad que comienza a gestarse – que va desde cambios en la naturaleza de la dote a medidas que resguardan la sexualidad de las mujeres – y posteriormente comenzará a plasmarse en pautas explícitas que tienen como finalidad asegurar la adecuada transmisión de los bienes familiares, especialmente de la tierra, particularmente valorada en toda sociedad agrícola²⁹.

2. EL *oikos*

Es posible pensar la organización política que sienta sus bases en las pautas de la comunidad aldeana³⁰ en relación con la participación colectiva en el *ágora* y en la *asamblea*, los espacios públicos del mundo griego. Lo que nos interesa aquí es considerar que la organización política que comenzó a gestarse en el período

afirmación es puesta en duda por otros investigadores, como Osborne 1998, quienes consideran que la agricultura intensiva se habría extendido durante la Edad Oscura; cf. Gallego 2004: 14.

²⁸ Cf. Hanson 1995: 92.

²⁹ Cf. Vernant 1982: 57-58, Blundell 1995: 66-69.

³⁰ Cf. Gallego 2005: 21-50.

arcaico también alcanzó al ámbito del *oikos*³¹. En otras palabras, entendemos que el *oikos* también se convirtió en un ámbito político³²: el proceso de organización mencionado también incidió sobre la unidad doméstica, pues entre los siglos VIII y VII a.C., junto a los cambios que se manifestaron en su arquitectura, definió y precisó su dinámica y sus componentes y los adaptó a los nuevos intereses del sistema que estaba surgiendo. En este sentido, desde los comienzos del desarrollo rural el *oikos* aparece como una unidad susceptible de cambios; una idea semejante parece sugerir Gallego al señalar que “Si bien este éxodo poblacional se debió a la previa desaparición de cierto número de *unidades domésticas* empobrecidas en la comunidad de origen, su instalación en las nuevas colonias significó *su reaparición con arreglo a una conocida dinámica de las comunidades campesinas* (Shanin, 1976: 40-57): (...) la unidad agraria familiar exhibe así su vitalidad como forma de apropiación particularizada del espacio.”³³

Es decir, desde los comienzos de este proceso el *oikos* aparece como una entidad que se adapta a las nuevas condiciones.

Si afirmamos que en el proceso de sinecismo³⁴ también participaron los *oikoi*, es porque la aparición de la política redefinió también su condición, en

³¹ Nuestro uso del término *oikos* involucra todas sus acepciones. Recordemos que se refiere en primer lugar a la casa, el espacio físico en donde viven los individuos y en donde se lleva a cabo el procesamiento y almacenamiento de los alimentos, la elaboración de la vestimenta y la crianza de los hijos; pero también hace referencia a la familia y a las propiedades (tierra, esclavos, ganado, muebles, objetos). Según Macdowell 1989: 10-21, algunos de estos sentidos de *oikos* habrían sido más comunes en ciertas épocas: el de “casa” habría sido frecuente desde Homero hasta la época de auge de la tragedia, pero su empleo habría disminuido entre los siglos V y IV a.C., a diferencia del de “propiedad”, que se mantuvo y que en el siglo V habría alternado con el sentido de “familia”. En este proceso, la designación de “casa” habría sido más habitual mediante el término *oikía*. De todos modos, como expresa Mirón Pérez 2004: 64, n. 7, el origen de las distintas acepciones de *oikos* es un asunto que se presta a diferentes interpretaciones. Cf. también Foxhall 1989: 22-44.

³² Si bien no desconocemos los estudios que sostienen la posibilidad de que los *oikoi* son subsumidos por la *pólis* (Nevett 1999: 5), como tampoco aquellos que afirman que las raíces de la *pólis* se sumergen en el *oikos*, en tanto *precondición* social y moral para que aquella emerja (Patterson 1998: 67-68), o los estudios que se refieren a la adopción de la terminología de la familia por parte de la *pólis* para apropiarse de sus relaciones afectivas (como Pomeroy 1998: 18), nos interesa ponderar el camino inverso: por un lado, considerar la dependencia mutua en el desarrollo de ambas y, por otro, rastrear las formas en que, desde la Antigüedad, lo privado se configura como un espacio político. Creemos que este planteamiento no lo invalida el hecho de que siglos más tarde encontremos la teorización de la relación entre la *oikonomía* y la política, cuando Aristóteles en el Libro I de *Política*, “considera la familia y la economía (del *oikos*) las bases de la vida política (1252a-1253a)” (Mirón Pérez 2004: 66).

³³ Gallego 2004: 16. El destacado es nuestro.

³⁴ Siguiendo a Morris 1994, Gallego 2005: 46-49 sostiene que en este proceso se produce una resignificación de la aldea en un nuevo marco, el de la *pólis*, y ésta se define a partir de la organización social de la aldea que, a su vez, funciona como mediadora y como eje articulador entre los hogares y la ciudad. En este proceso aparece la política como un elemento novedoso, vinculado con la idea de ciudadanía y que atraviesa de forma transversal todas esas formas de organización social en torno a la participación colectiva.

tanto forma de organización social. En efecto, el carácter político y público de los *oikoi* se observará posteriormente en su participación en la actividad ciudadana. En las asambleas populares, organizadas de acuerdo con los principios igualitarios del encuentro aldeano³⁵, cada varón adulto jefe de hogar se convierte en el representante de su *oikos*³⁶.

Ahora bien, hay que pensar también que, en paralelo con el surgimiento de la política, se habría instaurado progresivamente una normatividad afín a los nuevos intereses, y que se aprecia con claridad en los cambios que se producen en las prácticas matrimoniales, que comienzan a estar particularmente atravesadas por cuestiones ligadas a la herencia y responderían – sintéticamente – a la “sustitución de un régimen social por otro” en el proceso de advenimiento de la ciudad³⁷; de esta manera, la filtración de lo político y lo público en el espacio privado procuraba especialmente la preservación del *oikos* individual. En tal sentido, la legislación de Solón respondería a revertir situaciones que hacían peligrar su integridad³⁸ con, por ejemplo, una ley que le permitía a un hombre sin hijos adoptar un heredero para evitar que la propiedad se dividiera entre parientes³⁹. A tales fines respondía también la figura de la *epikleros*, la doncella sin hermanos, que se casaba con el pariente más inmediato por línea paterna. De la misma manera, recordemos que ante el adulterio una ley soloniana justificaba el homicidio del amante de la esposa como forma de recuperar el honor perdido del ciudadano, incidiendo de este modo sobre cuestiones privadas que podían afectar la descendencia del *oikos* y la composición de la *pólis*⁴⁰. En todos los casos se trata de normas que ejercen un carácter restrictivo sobre las mujeres, a lo que se suman aquellas que apuntan a delimitar su participación en los funerales, también impulsadas por Solón⁴¹. A esto podemos añadir el desarrollo del sistema de la dote que ofrecía el padre de la novia y que, junto con la significativa disminución del aporte que en otro momento brindaba el novio, responde a cambios en las relaciones entre hombres y mujeres, cuando ellas dejan de ser el medio de conexión entre los grupos de la élite de diferentes comunidades y las bodas comienzan a realizarse dentro de cada comunidad⁴².

³⁵ Cf. Morris 1994: 49-53.

³⁶ Cf. Mirón Pérez 2000a: 105-106.

³⁷ Cf. Vernant 1982: 46-68.

³⁸ Cf. Patterson 1998: 85.

³⁹ Plu. *Sol.* 21.3. Cf. Blundell 1995: 75, 117; Cox 1998: 88-89, Patterson 1998: 86.

⁴⁰ Dem. 23.53-55, Plu. *Sol.* 23. Cf. Blundell 1995: 70, 125; Cox 1998: 183, Patterson 1998: 90, Picazo Gurina 2008: 69.

⁴¹ Plu. *Sol.* 21.5-7. Cf. Loraux 1995: 19-49, Blundell 1995: 162, Nevett 1999: 5-7. Con relación al hecho de que muchas de estas reformas que acompañan los intereses del grupo de labradores en ascenso hayan sido creadas por Solón es importante dejar sentado que él mismo es un integrante del grupo de los *mésosoi* (cf. Hanson 1995: 111-112).

⁴² Cf. Foley 1986: 127-132, 150-151; Blundell 1995: 67-69, 76. El poder que el padre de la novia mantiene sobre esa dote respondería a una participación que conserva en el matrimonio de su hija, a los fines de protegerla.

Sin embargo, en Hesíodo no hallamos evidencia ni de estos intercambios ni de prácticas sociales semejantes a las que luego instaurará la ley soloniana. La conexión entre *Trabajos y Días* y estas prácticas jurídicas posteriores radica en la particular preocupación por preservar la unidad familiar y también en el propio caso personal de Hesíodo, que se refiere a un problema ligado a la herencia, pues efectivamente busca salvar su patrimonio, lo cual resulta una suerte de predicción de situaciones que atentan contra la integridad de las unidades familiares y para las que luego tanto Solón como otros legisladores buscarán una solución mejorando las leyes correspondientes (Patterson 1998: 85).

Finalmente, un índice del carácter político de los *oikoi* era la relación que se inaugura entre la administración de cada uno de ellos y la estabilidad de la *pólis*. La confluencia de las actividades de producción y reproducción que garantizaban su sustento y la regeneración los convertía en la entidad básica de la economía griega, ya que en ella se realizaban actividades productivas que atendían al consumo y el intercambio, y también la producción de hijos que garantizaban la reproducción de la unidad familiar y que permitían el intercambio con otros *oikoi* para su continuidad. En otras palabras, su dinámica interna comienza a repercutir directamente en el sistema económico colectivo⁴³, por lo cual trascendían lo meramente privado⁴⁴, pero al mismo tiempo estos mecanismos externos a los *oikoi* los hacía partícipes necesarios, como un engranaje más de todo el sistema, pues la práctica política y, especialmente, la existencia o no de justicia, eran decisivas para la continuidad a largo plazo de las unidades familiares. Un buen ejemplo de estos estrechos lazos con la política en surgimiento⁴⁵ lo brinda *Trabajos y Días* a propósito de los aristócratas, por los que Hesíodo siente antipatía debido a que ellos concentran el poder político en la ciudad; estos *basileis* son ἄνδρες δωροφάγοι (“devoradores de regalos”, vv. 220-221), en alusión a los sobornos que reciben para favorecer a alguien en un litigio. Hesíodo observa que la dominación de los nobles en la ciudad resulta algo ajeno y que no se corresponde con los principios de la aldea ya que los campesinos se ven obligados a gratificar a aquellos con regalos de acuerdo a una lógica recíproca aldeana que aparece alterada en sus principios. Este dominio de los nobles de la ciudad sobre los campesinos de la aldea es percibida por el poeta como una situación de exceso, de ὕβρις (v. 238). Según Hesíodo, las sociedades caracterizadas por una política que no atiende a tales principios sufren sus consecuencias, que se manifiestan, entre otras formas, mediante la esterilidad del *oikos*,

⁴³ Cf. Iriarte 2002: 175.

⁴⁴ Para una introducción al *oikos* y su participación en la economía, cf. Foxhall 1989, Macdowell 1989, Mirón Pérez 2004, Chantraine 2009: s.v. οἶκος. Para sus diferencias con la economía en la modernidad, cf. Meikle 1995: 174-191, Lamarca Lapuente 2001: 1-16. Para la omisión del trabajo femenino en la economía, cf. Díaz 1996: 313, Nussbaum 2005.

⁴⁵ Si bien el término *oikonomía* es posterior al surgimiento de la política (no hemos registrado su uso en textos anteriores al siglo V a.C.: según el *LSJ* (s.v. οἰκονομία)), se trata de un concepto que hace visible una compleja organización del *oikos* que comienza a desarrollarse junto con ella.

pasaje que, nuevamente, estrecha la relación entre las mujeres y el hogar familiar, coordinándolos en un mismo enunciado (vv. 244-245):

[οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἴκοι
Ζηνὸς φραδμοσύνησιν Ὀλυμπίου· (...)]

Las mujeres no dan a luz y las familias menguan por voluntad de Zeus Olímpico.

En cambio, una ciudad que se caracteriza por hombres justos florece, en ella reina la paz, la tierra es fértil, hay abundancia de bienes y alimentos y “las mujeres dan a luz hijos parecidos a sus padres” (τίκτουσιν δὲ γυναῖκες εἰοικότα τέκνα γονεῦσι·, v. 235).

Hesíodo defiende la ciudad justa no sólo porque mantiene en equilibrio la lógica recíproca⁴⁶, que garantiza la continuidad del *oikos* y la *pólis* de manera *mutuamente complementaria*. Los efectos de esta forma positiva de hacer política repercuten en el nivel de la producción de la unidad doméstica: en la fertilidad de la tierra, de las mujeres y de los animales; este florecimiento se alcanza a partir de una actividad política justa que hace posible el desarrollo regular de la *oikonomía*; a su vez, el correcto funcionamiento del *oikos* se manifiesta al nivel de la *pólis* en la reproducción y regeneramiento del orden social y por lo tanto, de su continuidad. En términos opuestos, los excesos de los *basileis* δωροφάγοι anticipan la destrucción del *oikos* y de la ciudad, ya que afectan el ritmo de la *oikonomía*: la destrucción de las cosechas trae aparejado no poder alimentar a la familia, y la esterilidad de las mujeres impide una descendencia que permita el relevo generacional⁴⁷, al que se le transmita la tierra y continúe trabajándola.

Lo que nos interesa destacar hasta aquí es que con el sinecismo y la aparición de la política se inicia un proceso de transformación y definición de las formas de organización social, entre ellas el *oikos*. La *pólis* se define; la aldea se resignifica a partir de los cambios históricos y es mediadora entre la *pólis* y el *oikos*; pero éste no se mantiene inmutable ante las nuevas condiciones. La aparición de la política en el contexto lo alcanza, define sus rasgos, y lo muestra particularmente sensible a sus prácticas, entre ellas la de la justicia. De esta manera, comienza a definirse un abanico de pautas que, para preservarlo, intentan regularlo a él y a sus integrantes y entre ellos, de manera crítica, a las mujeres.

3. LAS MUJERES EN *TRABAJOS Y DÍAS*

De acuerdo con esa normatividad en proceso de consolidación, que busca legitimar un orden social y toda una fraseología ligada a lo femenino, *Trabajos*

⁴⁶ Cf. Gallego 2006: 73-75.

⁴⁷ Cf. Mirón Pérez 2000b: 155-156.

y *Días* insiste en otras ocasiones en las asociaciones entre la mujer y el hogar. Así, la hallamos nuevamente en el v. 405, donde el beocio señala que lo primero (πρώτιστα) que el labrador debe procurarse es la casa (οἶκον), una mujer y un buey de labranza (γυναικᾶ τε βοῦν τ' ἄροτῆρα)⁴⁸; en esta enumeración, luego del *oikos*, los otros dos elementos son centrales, como vimos, para el funcionamiento y la continuidad de la unidad familiar, la reproducción y la producción, sugeridas respectivamente en la mujer y el trabajo de la tierra (simbolizado en el buey)⁴⁹. La relación que este verso plantea entre el *oikos*, la *gyné* y la tierra sintetiza la representación de la mujer que impregna toda la obra. Por otra parte, este pasaje reproduce un imaginario muy frecuente en las fuentes griegas posteriores, que relaciona a las mujeres y la tierra⁵⁰ y que en este verso asocia a dos bienes dominados – i.e. domesticados y civilizados – por el varón mediante el matrimonio y la agricultura, e integrados en el mundo civilizado a través de la unidad doméstica⁵¹.

Ahora bien, a pesar de esta cercanía entre lo femenino y la producción, las actividades laborales femeninas a lo largo de *Trabajos y Días* tienden a estar eclipsadas a los efectos de privilegiar – como hemos mencionado –, a la manera de una “norma implícita”⁵² y como un ideal ético que orienta los comportamientos⁵³, el confinamiento de la mujer en el interior del hogar⁵⁴.

De acuerdo con este ideal, una de las virtudes más valoradas en la mujer era su laboriosidad, pues el trabajo femenino era central para la pervivencia del hogar, lo que en muchos textos vemos simbolizado en la aplicación al trabajo textil. Hesíodo también nos muestra el tejido como una actividad exclusiva de la mujer; con referencia al undécimo día, menciona que “la mujer prepare el telar

⁴⁸ El fragmento citado de la edición seleccionada continúa del siguiente modo: “una mujer comprada, no desposada, para que también se ocupe de los bueyes” (v. 406), lo cual iría en sentido contrario a nuestra interpretación, pues la *gyné* a que se refiere Hesíodo sería una esclava y no precisamente la esposa. Sin embargo, según Scheidel 1996: 1, este segundo verso es una interpolación posterior: un argumento a favor de esta afirmación es la interpretación de Aristóteles, en el siglo IV, de esta *gyné* como una mujer libre y de Filodemo de Gadara, en el siglo I, como una trabajadora esclava.

⁴⁹ Cf. Mirón Pérez 2004: 63

⁵⁰ En *Trabajos y Días* encontramos esta asociación en los vv. 225-248 comentados antes, donde tanto los hijos como las cosechas producidos por las mujeres y la tierra son símbolo de prosperidad o ruina de la ciudad.

⁵¹ Cf. Mirón Pérez 2000b: 151-169.

⁵² Cf. Darbo-Peschanski 2010: 13-16.

⁵³ Cf. Cohen 1989: 3-15.

⁵⁴ Al respecto es necesario considerarlo como un tratado “didáctico-moral”, como expresa Malleros 1962: 13-60. Un caso diferente sería el de la trabajadora asalariada, la ἄτεκνον ἔριθον del v. 602, preferida a la ὑπόπορτις ἔριθος (v. 603). Evidentemente, en una obra atravesada por el ideal de reclusión, la marginalidad social de esta mujer explica su mención, además de que se trata de una mujer que no pertenece al *oikos* que se está tomando como modelo a seguir ni mantiene con él algún tipo de relación, salvo la económica. En este sentido, su presencia contribuye a la representación de las mujeres del *oikos* latente en el resto de la obra: no son las mujeres del *oikos* las que trabajan la tierra sino las del exterior.

y comience (su) tarea” (τῆ δ’ ἰστὸν στήσαιτο γυνὴ προβάλοιτό τε ἔργον, v. 779); en este verso la estrecha relación semántica de los tres sustantivos enfatiza el vínculo entre la mujer y la actividad del tejido, entre la *gyné* y el *érgon*, mediante el *histós*. Esta relación de las mujeres con el tejido, podría esperarse también en las referencias a la elaboración de la vestimenta (vv. 538, 543-545)⁵⁵; sin embargo, allí se omite la agentividad femenina para referirse al destinatario masculino de la obra, a través del infinitivo con valor imperativo. La supresión del trabajo de las mujeres en esos pasajes – como de otras tareas en el resto de la obra – viene acompañada de una apropiación del trabajo femenino por parte de los varones, que se suma a otras omisiones, como la de la reproducción que mencionamos al inicio, y contribuye a la representación de las mujeres como tendentes a la vagancia o económicamente improductivas y a la de los hombres como sobrecargados de trabajo.

En ese sentido, Hesíodo señala que la mujer (ἄκοίτης) que el granjero lleve a su casa tiene que ser escogida con mucha atención y cautela (v. 800-801). Esta γυνή debe ser joven para poder educarla en sus deberes (vv. 698-699), especialmente para evitar aquella que consuma a su marido al obligarlo a trabajar a él solo por partida doble. La recomendación allí es que escoja una παρθενική (nuevamente con el infinitivo con valor imperativo⁵⁶). Sin embargo, las advertencias acerca de desconfiar de una γυνή πυγοστόλος (v. 373) – donde el calificativo liga la coquetería a la zona de las nalgas⁵⁷ – que susurra de manera seductora (αἰμύλα κωτίλλουσα, v. 374) recuerdan las desgracias que arribaron junto con los encantos de Pandora, caracterizada también por los atributos de los que la cubren los dioses, entre ellos el deseo irresistible (πόθον ἀργαλέον), y por sus palabras seductoras (αἰμυλίους λόγους, vv. 72-78).

4. PALABRAS FINALES

A pesar de las breves y escuetas palabras dedicadas a la mujer, *Trabajos y Días* es un texto que brinda un panorama verdaderamente rico de la vida diaria arcaica. La posibilidad de aproximarnos al imaginario del grupo de los labradores

⁵⁵ στήμονι δ’ ἐν παύρῳ πολλὴν κρόκα μηρύσσασαι· (“... en poca trama teje abundante lana”, v. 538); πρωτογόνων δ’ ἐρίφων, ὅπότε ἂν κρύος ὤριον ἔλθῃ, / δέρματα συρράπτειν νεύρῳ βοός, ὄφρ’ ἐπὶ νώτῳ / ἕτοῦ ἀμφιβάλῃ ἀλέην (...) (“y cuando llegue la época de frío cose pieles de cabritos primogénitos con tripa de buey para ponerlas sobre la espalda (como) protección de la lluvia (...)”, vv. 543-545).

⁵⁶ Resulta contradictorio que, a pesar de las pocas referencias al trabajo femenino en *Trabajos y Días*, Hesíodo señale la importancia de una mujer que le dé alivios – y no pesares – a su esposo en los trabajos. Evidentemente, la importancia en encontrar una mujer trabajadora, y no una que obligue a un esfuerzo doble, que lleve a su esposo a la ruina, demuestra que el trabajo femenino era una contribución fundamental para la continuidad y prosperidad del grupo familiar, que Hesíodo no explicita.

⁵⁷ Cf. Chantraine 2009: s.v. πυγή.

mediante las pautas sociales que procuran reglamentar los comportamientos se vislumbra como una forma de acceso al texto que puede habilitar el estudio de otros aspectos que comienzan a intentar regularse y que irán ganando terreno en el curso de los siglos, como la práctica asamblearia o la de la justicia.

Por otra parte, si hay una impronta que atraviesa todo el texto es aquella ligada a lo económico, que surge como un asunto central en tanto el *oikos* comienza a vislumbrarse como una institución vital para el desarrollo y la preservación del nuevo orden, pero a cuyas acciones, al mismo tiempo, queda sujeto. A esos fines contribuye la legislación que empieza a definirse en un primer momento mediante prácticas sociales que luego culminarán en muchos casos, como vimos, en normas más explícitas. En el caso de las mujeres, diversas pautas – especialmente ligadas al matrimonio – agudizan su condición, y otras, menos explícitas, estrechan la relación entre lo femenino y el espacio interior del hogar, un modelo que posteriormente persistirá en el plano de las prácticas sociales y será problematizado en los mitos representados en el escenario trágico, mediante un juego de aniquilamiento de polaridades que denunciarán y pondrán en duda transitoriamente estos esquemas clasificatorios fundantes⁵⁸.

Hesíodo incluye en este modelo a la mujer joven, tanto a la *parthénos* que desconoce los trabajos de Afrodita (v. 523) como a la *gyné* que se escoge para llevar al hogar (vv. 373, 695, 698, 702). Las sugerencias que ofrece el texto acerca de la disposición de habitaciones internas, junto con la frecuencia con que las mujeres se mencionan en relación con el *oikos*, refuerzan la idea de que los cambios en la organización física de la vivienda durante el arcaísmo responden a la necesidad de preservar la integridad de los miembros femeninos y sugieren la emergencia, quizás no tanto del concepto, pero sí de cierta práctica asociada a algo cercano a lo que hoy entendemos por “vida privada”.

Si bien el texto establece una proximidad entre lo femenino y el espacio interior, tampoco podría afirmarse que se trata de una relación que se inicia hacia fines del arcaísmo pues, en efecto, la encontramos presente en los textos de Homero, y Penélope en *Odisea* es el mejor ejemplo. Sin embargo, las asociaciones que se establecen con la mujer son algo nuevo, lo que se ve con claridad en el episodio de Pandora. Además de ser definida como un mal (*κακόν*) enviado por los dioses, su llegada representa para los hombres la caída desde un estado mejor, en el que ellos convivían con los dioses. Este aspecto no es menor ya que nos devuelve a uno de los temas del inicio de este trabajo, la dicotomía naturaleza-cultura y a su compleja plasmación en los textos; según Foley, en el episodio de Pandora Hesíodo plantea la llegada de la cultura (y sus instituciones de sacrificio, agricultura y matrimonio) de la mano de la primera mujer, a lo que, además, se podría añadir que la naturaleza se alinea con aspectos ligados culturalmente a

⁵⁸ Cf. Obrist 2013: 114-115.

lo masculino, como es la práctica de la justicia, que influye directamente en la fecundidad en todos sus aspectos; en pocas palabras, para Foley (1986: 227-228), Hesíodo asocia la mujer a la cultura y el varón a la naturaleza. Sin embargo, como vimos, al mismo tiempo el texto aproxima lo femenino a la tierra, y tanto esta como la mujer, desde el arcaísmo se configuran como bienes que deben domesticarse con la agricultura y el matrimonio; de hecho, como comentamos, el rito nupcial estaría destinado desde sus inicios a preservar a la civilización del componente salvaje de la *parthénos*. De esta manera, podríamos sostener más bien la existencia, en *Trabajos y Días*, de cierta ambivalencia al respecto y, por lo tanto, ligada a aquella liminaridad tan propia de la mujer griega.

La dialéctica entre lo femenino y lo natural con seguridad se enriquecerá con ese mundo interior que se les asigna a ellas, en un principio referido a lo físico pero después ampliado a las relaciones intrafamiliares y a lo emotivo. El carácter complejo y particularmente inestable de la dicotomía naturaleza-cultura quedará como trasfondo de las reflexiones acerca de la cuestión de la convención en el mundo de la política y de las discusiones acerca de validez o no de las leyes; en otras palabras, de los debates acerca de la naturalización de aquello que, al igual que Pandora, en realidad es producto de una *téchne*.

BIBLIOGRAFÍA

- Blundell, S. (1995), *Women in Ancient Greece*. London: British Museum Press.
- Brock, R. (1994), "The Labour of Women in Classical Athens", *Classical Quarterly* 44.2: 336-346.
- Burkert, W. (2007 [1977]), *Religión griega*. Trad. H. Bernabé. Madrid: Abada.
- Cameron, A. and Kuhrt, A. eds. (1993), *Images of Women in Antiquity*. Revised edition. London: Routledge.
- Chantraine, P. (2009), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire de Mots*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Cohen, D. (1989), "Seclusion, Separation and the Status of Women in Classical Athens", *Greece & Rome* 36.1: 3-15.
- Colonna, A. (1982), *Le opera e i giorni*. Milano: Instituto Editoriale Italiano.
- Cox, C. A. (1998), *Household Interests. Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*. Princeton: University Press.
- Darbo-Peschanski, C. (2010), "Questions sur la normativité dans l'Antiquité grecque et romaine", *Mètis* N.S. 8: 7-20.
- Díaz, C. (1996), "Investigación feminista y metodología. Algunos problemas de definición", in R. M.^a Radl Philipp (ed.), *Mujeres e institución universitaria en Occidente. Conocimiento, investigación y roles de género*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela. Servizio de Publicacións e Intercambio Científico, 309-315.
- Foley, H. (1986), "The Conception of Women in Athenian Drama", in H. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*. New York: Gordon and Breach Science Publishers, 127-168.
- Foxhall, L. (1989), "Household, Gender and Property in Classical Athens", *Classical Quarterly* 39.1: 22-44.
- Frontisi-Ducroux, F. et Lissarrague, F. (2001), "Corps féminin, corps virginal: images grecques", in L. Bruit-Zaidman, G. Houbre, Ch. Klapisch-Zuber & P. Schmitt-Pantel (eds.), *Le corps des jeunes filles, de l'Antiquité à nos jours*. Paris: Perrin, 51-61.
- Gallant, T. W. (1991), "Adaptive Measures in the Agricultural System", in *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*. Cambridge: Polity Press, 34-113.
- Gallego, J. (2004), "La agricultura en la Grecia antigua. Los labradores y el despegue de la polis", *Historia Agraria* 32: 13-33.
- (2005), "Campesinos griegos: de aldeanos a ciudadanos", in *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la polis griega y la infantería hoplita*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 21-50.

- (2006), “La imagen aldeana de la *polis*: construcción de una identidad igualitaria de base agraria” in D. Plácido, M. Valdés, F. Echeverría y M.^a Y. Montes (eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. Madrid: Editorial Complutense, 67-81.
- Garnsey, P. (1996), *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain. Réactions aux risques et aux crises*. Paris: Les Belles Lettres.
- Hanson, V. D. (1995), “Laertes’ Farm”, “Hesiod’s *Works and Days*”, in *The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*. New York: The Free Press, 47-90, 91-126.
- Iriarte, A. (2002), “Los trabajos y las noches de las antiguas griegas”, in M.^a J. García Soler (ed.), *ΤΙΜΗΣ ΧΑΡΙΝ. Homenaje al Profesor P. A. Gainzarain*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 171-180.
- Kamen, D. (2007), “The Life Cycle in Archaic Greece”, in H. A. Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 85-107.
- King, H. (1993), “Bound to Bleed: Artemis and Greek Women”, in Cameron and Kuhrt 1993: 109-127.
- Lamarca Lapuente, C. (2001), “Ella para él, él para el estado y los tres para el mercado: globalización y género”, in http://www.uco.mx/egeneros/admin/archivos/ella_para_el.pdf [acceso 12/06/2014].
- Lefkowitz, M. R. (1995), “The Last Hours of the Parthenos”, in Reeder 1995: 32-38.
- Lewis, S. (2002), “Domestic labour”, “Working women”, in *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*. London-New York: Routledge, 59-90, 91-129.
- Liddell, H. G., Scott, R. and Stuart Jones, H. (1996), *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. [LSJ]
- Loroux, N. (1995), *Madres en duelo*. Buenos Aires: Ediciones de la Equis.
- Macdowell, D. (1989), “The *oikos* in Athenian Law”, *Classical Quarterly* 39.1: 10-21.
- Mactoux, M. M. (1994/95), “Autour du travail au feminine”, *Mètis* 9-10: 307-314.
- Malleros, F. (1962), *Hesíodo. Los trabajos y los días*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Meikle, S. (1995), “Modernism, Economics, and the Ancient Economy”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 41: 174-191.
- Millett, P. (1984), “Hesiod and his World”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 30: 84-115.
- Mirón Pérez, M. D. (2000a), “El gobierno de la casa en Atenas clásica: género y poder en el *oikos*”, *Studia Historica. Historia Antigua* 18: 103-117.

- (2000b), “Las mujeres, la tierra y los animales: naturaleza femenina y cultura política en Grecia antigua”, *Florentia Iliberritana* 11: 151-169.
- (2004), “*Oikos* y *oikonomia*: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua”, *Gerión* 22.1: 61-79.
- Morris, I. (1994), “Village Society and the Rise of the Greek State”, in P. Doukellis & L. Mendoni (eds.), *Structures rurales et sociétés antiques*. Paris: Les Belles Lettres, 49-53.
- (1999), “Archaeology and Gender Ideologies in Early Archaic Greece”, *Transactions of the American Philological Association* 129: 305-317.
- Mossé, C. (1990), *La mujer en la Grecia clásica*. Trad. C. M.^a Sánchez. Madrid: Nerea.
- Nevett, L. (2005 [1994]), “Separation or seclusion? Towards an archaeological approach to investigating women in the Greek household in the fifth to third centuries BC”, in M. Parker Pearson & M. Richards (eds.), *Architecture and Order. Approaches to Social Space*. Taylor and Francis e-Library, 89-101.
- (1999), *House and Society in the Ancient Greek World*. Cambridge: University Press.
- Nussbaum, M. C. (2005), “Estudios de la mujer”, in *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Trad. J. Pailaya. Barcelona: Paidós, 191-233.
- Oakley, J. H. (1995), “Nuptial Nuances: Wedding Images in Non-Wedding Scenes of Myth”, in Reeder 1995: 63-74.
- Obrist, K. (2013), “Las mujeres que el teatro ateniense saca del quicio: un análisis performativo de *Antígona* de Sófocles”, in E. Rodríguez Cidre, A. Atienza & E. J. Buis (eds.), *El oikos violentado: genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua*. Buenos Aires: Editorial de la FFyL/UBA, 107-133.
- Osborne, R. (1998), *La formación de Grecia, 1200-479 a.C.* Trad. T. de Lozoya. Barcelona: Crítica.
- Patterson, C. B. (1998), *The Family in Greek History*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.
- Picazo Gurina, M. (2008), *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Barcelona: Bellaterra.
- Pomeroy, S. (1998), “Defining the Family”, in *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*. Oxford: Clarendon Press, 17-66.
- Raiter, A. et alii (1999), *Discurso y ciencia social*. Buenos Aires: Eudeba.
- Reeder, E. D. ed. (1995), *Pandora. Women in Classical Greece*. Baltimore-Princeton:

Trustees of the Walters Art Gallery in association with Princeton University Press.

- Rehm, R. (1994), *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*. Princeton: University Press.
- Rodríguez Cidre, E. (2010), *Cautivas Troyanas. El mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides*. Córdoba: Ordía Prima.
- Scheidel, W. (1995, 1996), “The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women’s Life in the Ancient World”, *Greece & Rome* 42.2: 202-216, 43.1: 1-10.
- Shanin, T. (1971), “Peasantry: Delineation of a Sociological Concept and a Field of Study”, *Archives Européennes de Sociologie* 12.2: 289-300.
- Sissa, G. (1987), *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Solmsen, F. ed. (1970), *Opera et Dies*, in *Hesiodi Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Vernant, J.-P. (1982), “El matrimonio”, in *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Trad. C. Gázaquez. Madrid: Siglo XXI, 46-68.
- (2011 [1996]), “Semblances of Pandora: Imitation and Identity”, *Critical Inquiry* 37.3: 404-418.
- Walker, S. (1993 [1983]), “Women and Housing in Classical Greece: the Archaeological Evidence”, in Cameron and Kuhrt 1993: 81-91.
- Zeitlin, F. I. (1995), “Signifying Difference: the Myth of Pandora”, in R. Hawley & B. Levick (eds.), *Women in Antiquity*. London-New York: Routledge, 58-74.

(Página deixada propositadamente em branco)

MANERAS RITUALES DE MATAR A UNA DONCELLA: ÍFIGENIA
ENTRE LAS VÍCTIMAS SACRIFICIALES EURÍPIDEAS
(Ritual Ways of Killing a Maid: Iphigenia amongst Euripidean Sacrificial
Victims)

ELSA RODRÍGUEZ CIDRE (elsale@fibertel.com.ar)
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN – *Ifigenia en Áulide* tiene por argumento principal la preparación y ejecución de un sacrificio humano y en ese sentido es una tragedia única. Eurípides recurre con frecuencia a la figura de la virgen sacrificial en sus obras. Es objetivo de este capítulo analizar la violencia ritual en el sacrificio de Ifigenia en dicha tragedia y compararla con la correspondiente a otra víctima sacrificial clave en el corpus eurípideo como es la figura de Políxena en *Hécuba*.

PALABRAS CLAVE: Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, *Hécuba*, *parthénos*.

ABSTRACT – *Iphigenia at Aulis'* central plot is about the preparation and execution of a human sacrifice and in this sense it is a unique tragedy. Euripides often employs the figure of the sacrificial virgin in his works. In this chapter we will analyze ritual violence in the sacrifice of Iphigenia and compare it with another sacrificial victim in the Euripidean corpus, namely the figure of Polixena in *Hecuba*.

KEYWORDS: Euripides, *Iphigenia at Aulis*, *Hecuba*, *parthenos*.

Nicole Loraux en su ya clásico libro *Maneras trágicas de matar a una mujer*, subraya la relación existente entre la violencia y lo femenino en el registro trágico: “de forma violenta, pues, mueren las mujeres trágicas. Más exacto, es en la violencia donde la mujer conquista su muerte”¹. Y agrega: “Esquilo se interesa fuertemente en la violencia del crimen, Sófocles en la voluntad desesperada que anima el suicidio, y Eurípides en la inmolación de tiernas doncellas”². Efectivamente, nuestro tragediógrafo recurre con frecuencia a la figura de la virgen sacrificial (que también contempla la variante masculina) que salva a su familia, su polis o su pueblo en una situación crítica³. Así pasan por la escena Políxena en *Hécuba*, Ifigenia en *Ifigenia en Áulide*, Macaria en *Heraclidas* y, desde el lado masculino, Meneceo en *Fenicias*. Es nuestro objetivo en este trabajo analizar la violencia ritual en el sacrificio de Ifigenia en *Ifigenia en Áulide* (*IA*) y compararla con la correspondiente a otra víctima sacrificial clave en el corpus eurípideo como es la figura de Políxena en *Hécuba* (*Hec*)⁴.

¹ Loraux 1989: 27.

² Loraux 1989: 87

³ Cf. Foley 1985: 65.

⁴ La edición base es la de Diggle. Hemos ya analizado en otro lugar el sacrificio de

Ifigenia en Áulide tiene por argumento principal la preparación y ejecución de un sacrificio humano y en ese sentido es una tragedia única. El texto presenta sus problemas en cuanto a la autenticidad de varios versos y, como expresa Foley, resulta imposible determinar si la obra se cierra con la sustitución de Ifigenia por una cierva y el aparente traslado de la niña a un status divino (evento narrado por el mensajero⁵), con una posible aparición de Ártemis en la *mekhané* para pronunciarse sobre el destino de la joven entre los Tauros (epifanía supuesta a partir de testimonios indirectos) o bien solo con la aseveración de Ifigenia de que ella no debería ser llorada en la forma tradicional como otras víctimas sacrificiales. Pero es de notar que para las tres situaciones Foley afirma (discutiblemente) un status divino para la heroína eurípidea marcadamente diferente de sus predecesoras conocidas⁶.

Como afirma Bonnechere, el sacrificio animal representa el valor fundamental del sistema normativo griego en lo que concierne al culto, por lo que el sacrificio humano podría ser definido como el antivalor de la misma escala de valores (como una norma en la inversión⁷). De hecho, en el *Agamenón* de Esquilo el coro condena el sacrificio humano calificándolo de *δυσσεβῆ ἄναγνον ἀνιέρων*, “impío, impuro, sacrílego” (vv. 219-220), razón por la cual el acto de Agamenón deviene monstruoso⁸. Respecto del sacrificio en *Ifigenia en Áulide* de Eurípides, Aelion (1983: 122) sostiene que toda condenación ha desaparecido, afirmación difícil de sostener cuando recordamos que tanto Clitemnestra como Ifigenia se ocupan de acusar al jefe de los aqueos: la esposa de Agamenón en vv. 1104-1105 lo describe como el que pronto será descubierto “realizando actos profanos contra sus hijos” (ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ τέκνοις/ ἀνόσια πράσσω), y en vv. 1317-1318 la propia Ifigenia expresa: “soy asesinada, perezco con las degollaciones profanas de (mi) profano padre” (φονεύομαι διόλλυμαι/ σφαγαῖσιν ἀνοσίοισιν ἀνοσίου πατρός)⁹. Recordemos que en *Ifigenia entre los Tauros* (IT), producida diez años

Polixena. Cf. Rodríguez Cidre 2010: 161-172, 204-218.

⁵ Recordemos que en cualquier forma de drama tanto los humanos como los animales no pueden ser asesinados sobre el escenario. Cf. Sommerstein 2004: 46 y ss.

⁶ Foley 1985: 66. En cuanto a los pasos del sacrificio, cf. Burkert 1966: 106 y ss. Acerca de los antecedentes literarios del sacrificio, cf. Michelakis 2006: 21 y ss. Cf. también Masaracchia 1983: 44 y ss. Como señala Cropp 2000: 45-46, el género trágico nunca había mencionado antes de Eurípides la apoteosis o la supervivencia de Ifigenia, es decir, o la doncella murió en Áulide (Esquilo), o fue rescatada e inmortalizada en Grecia (Estesícoro) o entre los Tauros (Heródoto).

⁷ Bonnechere 2009: 191 y ss.; cf. Vernant 1991: 214 y ss., Michelakis 2006: 66 y ss. Para una historia textual del sacrificio, cf. Jouan 1990: 9 y ss.

⁸ En palabras de Henrichs 1981: 199, la versión de Esquilo elimina el rasgo ritual más conspicuo del mito de Ifigenia que no es la perpetración del sacrificio humano sino su prevención y transformación en un animal sacrificial. La sustitución animal en el mito de Ifigenia representaría un desarrollo secundario, un intento consciente para humanizar una cruda historia heredada de tiempos distantes. Al permitirle a Ifigenia morir, Esquilo habría revivido la forma más primitiva y original del mito; cf. Henrichs 1981: 203.

⁹ Para un estudio de la violencia de los padres hacia los hijos, cf. Bonnard 2005.

antes que *Ifigenia en Áulide*, la práctica del sacrificio es repetidamente denigrada por los personajes griegos y al final de la obra una imagen de Ártemis es llevada a Grecia donde la diosa será honrada con un rito que imita el sacrificio humano (vv. 1446-1461)¹⁰. Otro rasgo que distingue a *Ifigenia en Áulide* es que si bien todos los personajes sobre el escenario están en principio en contra del sacrificio de Ifigenia y actúan con buenas intenciones, la hija de Agamenón no podrá evitar alguno de sus duros destinos (ser sacrificada o servir como sacerdotisa en el templo de Ártemis en la región de los Tauros)¹¹.

1. DOS JÓVENES GARGANTAS

Detengámonos en algunas similitudes notables entre las historias y roles de Ifigenia y Políxena. Una de ellas está conformada por el momento del mito. Los dos sacrificios enmarcan la guerra de Troya: mientras que el de Ifigenia se produce en los prolegómenos del conflicto bélico¹², el de Políxena se da con una Ilión ya vencida. Pero no importa solo el momento sino también el contexto geográfico de estos dos sacrificios ya que Áulide y el Quersoneso tracio no se hallan en Troya: podríamos decir que en un sentido espacial también estamos en las periferias de la guerra. Además de esta marginalidad respecto del escenario bélico, ambos lugares comparten otras dos cualidades significativas, a saber, su aspecto montañés y su carácter de geografías transicionales. En el caso de *Ifigenia en Áulide* la trama se desarrolla en el campamento militar en Áulide, ocupación efímera de un espacio que no representa sino una escala (obligada) de un itinerario por seguir¹³. A su vez, los vv. 1543-1550 nos presentan Áulide como un lugar bucólico donde se hacen presentes el bosque y las praderas cargadas de flores consagradas a Ártemis. El Quersoneso tracio de *Hécuba* también supone una escala, esta vez de regreso, y por ello funciona como una zona liminar que señala el pasaje de Asia a Grecia, descrito en el texto como una *eremía*, un lugar que, como hemos señalado siguiendo a Zeitlin (1991: 53-54), parece un país con un rey (Poliméstor) pero con súbditos ausentes: Tracia aparece así como un espacio agreste propio de bárbaros sin ciudades. Este triple carácter de agrestes, marginales y transicionales debe ser asociado también con la diosa clave del

¹⁰ Cf. Gamel 2002: 314. Para el motivo del sacrificio en *IT*, cf. Sansone 1975 y Sourvinou-Inwood 2003: 301-308. Para un estudio del discurso mítico en *IT*, cf. Belpassi 1990.

¹¹ Cf. Michelakis 2006: 31.

¹² En palabras de Foley 1982: 159, Ifigenia muere no para salvar una ciudad amenazada o una familia sino por una guerra panhelénica que no ha comenzado aún y aparentemente no tiene que comenzar.

¹³ Homero menciona en *Iliada* (2.303-330) la concentración de los aqueos en Áulide donde tiene lugar el célebre presagio de la serpiente y de los pájaros interpretados por Calcante, pero se ignora el sacrificio de Ifigenia; cf. Jouan 1990: 9. Para una comparación entre este presagio y el de *Agamenón*, cf. Sommerstein 2010.

mito de Ifigenia. En efecto, Ártemis es una divinidad que habita siempre en los espacios liminares que contactan el mundo de lo montaraz con aquel ordenado de la presencia humana, y que cuenta con el doble poder de administrar el pasaje necesario entre el salvajismo y la civilización y delinear sus fronteras cuando llega el momento de franquearlas¹⁴.

Un tercer elemento clave que refuerza esta relación especular entre las doncellas sacrificadas lo conforma la ausencia de vientos, necesarios para llegar a Troya (*IA* 10-11, 14-15, 87-88, 92, 352, 358-360, 879, 1378-1382, 1575, 1596-1597) o para regresar a la Hélade (*Hec.* 110, 445, 540, 898-901, 1289-1292)¹⁵. Esa ausencia de vientos y esa espera aparecen como situaciones claves para dar lugar al sacrificio. No obstante, son sugerentes los vv. 1320-1325 de *Ifigenia en Áulide*, de la propia Ifigenia donde nos presenta a Zeus como la divinidad que sopla un viento contrario (μηδ' ἀνταίαν Εὐρίπωι/ πνεῦσαι πομπάν Ζεύς), y que dispone un viento distinto para unos y para otros de los mortales (εἰλίσσων/ αὔραν ἄλλοις ἄλλαν θνατῶν).

Podemos nombrar en cuarto lugar a un personaje, Odiseo. Es el encargado de llevar a las vírgenes al sacrificio por la fuerza si ellas o los suyos no lo hacen “voluntariamente”. En *Ifigenia en Áulide* (v. 1362-1364) Aquiles le plantea a Clitemnestra que el itacense vendrá a buscar a la joven – situación que impide la misma Ifigenia al aceptar el sacrificio. Incluso se llega a pensar en un potencial escenario en el que el mismo Odiseo ordena degollar a la doncella tras matar a Agamenón y a Menelao (vv. 530-535)¹⁶. En el caso de *Hécuba* es el itacense quien separa a Políxena de su madre para llevarla a la tumba de Aquiles donde se llevará a cabo el sacrificio (vv. 218-224).

El ejército también juega un rol clave en ambas obras. En *Ifigenia en Áulide* conforma la masa que ejecutará la venganza guiada por Odiseo, entre otros, si no se vierte la sangre que debe ser derramada. Ya hace su aparición en el v. 427 cuando se pone en movimiento para verificar que Ifigenia ha llegado a Áulide. Agamenón evoca la compleja imagen de una Afrodita, Ἀφροδίτη τις (v. 1264), que ha enloquecido al ejército griego con un deseo de navegar hacia y contra Troya¹⁷. Incluso unos versos después (vv. 1267-1268) Agamenón la presenta como responsable de su muerte y la de su familia. La mención de Afrodita nos invita a considerar la naturaleza erótica del deseo del ejército¹⁸. En *Hécuba*, la valencia sexual no es ajena a la interacción entre el ejército y Políxena quien, al exhibir como

¹⁴ Cf. Vernant 1986: 23 y ss., 31, 40.

¹⁵ Cf. Nancy 1981: 17, Jouan 1990: 13 y Gregory 2000: 116 n. 25.

¹⁶ Cf. Aelion 1983: 331-332, Ryzman 1989: 114, Burgess 2004: 45 y Michelakis 2006: 44-46.

¹⁷ Cf. Masaracchia 1983: 57 y ss.

¹⁸ Cf. Burgess 2004: 46-47. Cf. también Michelini 2000: 52 y Michelakis 2006: 64. Para una relación con Tucídides (6.24.3), cf. Ferrari 1992: 44-45.

opción de corte para su verdugo sus senos y pecho (plural poético), calificados de κάλλιστα, hermosísimos (v. 561), deja sin palabras a la tropa extasiada.

Otro elemento a tener en cuenta es, de manera previsible, la animalización de ambas vírgenes sacrificiales. Brevemente podríamos decir que hallamos una referencia compartida a la ternera (*IA* 1083, *IT* 359, *Hec.* 206, 526-528) y un parentesco semántico entre los calificativos que acompañan el término: οὐριθρέπτan, “criada en la montaña” (*Hec.* 205), y ἀπ’ ἄντρων ἐλθοῦσαν ὀρέων, “que viene de las rocosas cuevas” (*IA* 1082)¹⁹. Estas cualidades atribuidas a las doncellas sacrificadas pueden ser interpretadas como un síntoma del carácter antinatural del sacrificio humano²⁰ y como una intersección entre el mundo civilizado y el salvaje²¹. En *Ifigenia en Áulide* también se halla una referencia a las terneras en contexto sacrificial, pero significativamente se encuadran (en una primera lectura) en el marco matrimonial: Agamenón anuncia en el v. 1113 que las μύσχοι están dispuestas para el sacrificio prenupcial²². La referencia remite sin duda a la propia Ifigenia quien no asistirá a su boda sino a su ejecución. La estratagema del matrimonio con Aquiles que Agamenón usa para atraer a Ifigenia hasta Áulide era conocida por Eurípides desde la tradición épica²³. Foley destaca que en la versión de Eurípides el falso motivo del matrimonio es expandido hasta compartir un lugar casi igual al del sacrificio y, al final de la obra, Ifigenia, contra toda expectativa, une los dos rituales²⁴.

Dentro de las animalizaciones sufridas por ambas heroínas y focalizando en Ifigenia querría detenerme en la eventual sustitución de su cuerpo por el de una cierva. Por un lado, podemos pensar con Foley que este reemplazo marca un retorno propicio a una práctica normal y civilizada²⁵. Por el otro, el animal en cuestión nos mantiene en los bordes ya que, como muy bien marca Vernant (1986: 30-31), la cierva es el más salvaje de los animales domésticos. En *Ifigenia entre los Tauros* (vv. 28-30) se explicita que la joven víctima es sustituida en el altar por una cierva por voluntad de Ártemis que la llevará a habitar entre los Tauros como su sacerdotisa (y ligada de manera significativa a los sacrificios humanos de los extranjeros que arriban al sitio). La sustitución también aparece en *Ifigenia en Áulide* en el discurso del mensajero (vv. 1578-1589, 1593), aunque Clitemnestra permanece dudosa sospechando que la historia en su conjunto es una mentira (vv. 1615-1618). Y en todo caso, como señala Masaracchia (1983: 51), la aparición del animal en el sacrificio no indica necesariamente la salvación de la víctima

¹⁹ Cf. Rodríguez Cidre 2010: 164.

²⁰ Cf. Mossman 1995: 151.

²¹ Cf. Loraux 1989: 59.

²² Las terneras aparecen también en esta obra acompañando a Paris en el Ida, vv. 574-575.

²³ Cf. Conacher 1967: 250-253 y Henrichs 1981: 198-203.

²⁴ Foley 1985: 68 ss. Cf. Seaford 1987: 106-109 y Masaracchia 1983: 56 ss.

²⁵ Foley 1985: 90.

humana. Por lo tanto, si en *Ifigenia en Áulide* el coro expresa a Clitemnestra su convicción de que la doncella ha volado entre los dioses (v. 1608), se debe deducir que ha muerto en tanto la apoteosis presupone el paso por la muerte.

Ahora bien, aunque las dos doncellas experimentan un proceso de animalización, lo cierto es que ambas proceden a un sabotaje del mismo a través de la apropiación del discurso directo donde niegan lo que se pretendió adjudicarles por medio de imágenes: en última instancia, si las jóvenes hablan, ciertamente no son animales. En el discurso directo de Ifigenia y de Políxena se manifiesta el consentimiento del sacrificio (*IA* 1375-1401, 1552-1560; *Hec.* 347, 357, 367, 515, 547-552)²⁶. En el caso de Ifigenia ello se da en la declaración que hace a su padre en los vv. 1553-1556:

τοῦμὸν δὲ σῶμα τῆς ἐμῆς ὑπὲρ πάτρας
καὶ τῆς ἀπάσης Ἑλλάδος γαίᾳς ὑπερ
θῦσαι δίδωμι ἔκοῦσα πρὸς βωμὸν θεᾶς
ἄγοντας, εἴπερ ἐστὶ θέσφατον τόδε.

mi cuerpo por mi patria y por toda la tierra de la Hélade entrego voluntaria para sacrificar(lo) a los que me llevan al altar de la diosa, si esto es decretado por un dios.

En *Hécuba* el acto voluntario de Políxena queda explícito en los vv. 548-552 cuando se dirige a los argivos que saquearon su ciudad:

ἐκοῦσα θνήσκω μὴ τις ἄψηται χρὸς
τοῦμοῦ· παρέξω γὰρ δέρην εὐκαρδίως,
ἐλευθέραν δέ μ', ὡς ἐλευθέρα θάνω,
πρὸς θεῶν, μεθέντες κτείναντ'· ἐν νεκροῖσι γὰρ
δούλη κεκληῖσθαι βασιλῆς οὔσ' αἰσχύνομαι.

muerdo voluntaria. Que nadie sujete mi piel pues ofreceré la garganta con buen corazón. Matadme, tras dejarme libre para que muera libre por los dioses. Pues siendo una princesa me avergüenzo de ser llamada esclava entre los muertos.

Ambas marcan el carácter voluntario de su acción, ἐκοῦσα, “voluntaria” (*IA* 1555 y *Hec.* 548). Ifigenia dice con toda precisión la razón por la cual entrega su cuerpo τῆς ἐμῆς ὑπὲρ πάτρας/ καὶ τῆς ἀπάσης Ἑλλάδος γαίᾳς ὑπερ, “por mi patria y por toda la tierra de la Hélade”²⁷. No podría ser mayor el contraste con la Ifigenia esquilea quien carece de voz y acude a su sacrificio amordazada (*Ag.*

²⁶ Cf. Foley 1985: 95 ss., Loraux 1989: 67, Rabinowitz 1993: 35 y Nápoli 1998: 375.

²⁷ Es una innovación de Eurípides que Ifigenia se convierta en ejemplo de heroísmo patriótico. Cf. Nancy 1981: 18.

231-237). En el caso de Políxena, no es un dato menor que siga llamándose princesa aunque Troya y toda su magnificencia hayan caído: no aparece como una esclava cuyo destino es decidido por otros sino como una princesa con capacidad de enunciar y ejecutar una decisión de su voluntad. Cabe señalar que ambas coinciden en el reclamo de no ser tocadas, preocupación por mantener una virginidad inmaculada hasta el último minuto²⁸. Incluso el tragediógrafo usa exactamente las mismas palabras para expresar la razón del pedido. Acabamos de ver el v. 551 en boca de Políxena παρέξω γὰρ δέρην εὐκαρδίως, “pues ofreceré la garganta con buen corazón”, y en *IA* 1560 aparece de igual manera, πρὸς ταῦτα μὴ ψαύση τις Ἀργείων ἑμοῦ· σιγῇ παρέξω γὰρ δέρην εὐκαρδίως, “por esto que ninguno de los argivos me toque pues en silencio ofreceré la garganta con buen corazón”. Ambas heroínas ofrecen literalmente sus gargantas con buen corazón, “with stout heart” en la traducción de Liddell-Scott-Jones. Como señala Rabinowitz (1993: 36 ss.), las doncellas que se sacrifican “de manera voluntaria” en la tragedia están representadas para reafirmar un código guerrero para el cual lo masculino sacrifica lo femenino. Si bien estas jóvenes podrían ganar una clase de fama y gloria reservada a los hombres, su muerte es simplemente una precondición para la glorificación del ejército. Recordemos en *Ifigenia en Áulide* los versos 1524-1531 donde en palabras del coro es Agamenón quien gana la corona más renombrada, κλεινότατον στέφανον, (v. 1529) y la gloria de eterno recuerdo, κλέος ἀείμνηστον (v. 1531)²⁹. De todos modos, este apropiarse del discurso genera en *Hécuba* algunas perturbaciones: Políxena desubica a Neoptólemo al darle a elegir qué lugar de su cuerpo va a golpear (vv. 563-565).

2. IFIGENIA ENTRE RITUALES

La comparación de Ifigenia con la otra gran víctima sacrificial de Eurípides revela que las referencias al sacrificio se conectan frecuentemente con elementos ligados al matrimonio. En este sentido, el texto de *Ifigenia en Áulide* conforma otra muestra de la distintiva contaminación de ritos a la que la tragedia euripidea

²⁸ Recordemos la preocupación de Hécuba manifestada a Taltibio en los vv. 511-517 acerca de la forma y el respeto llevado con la muerte de su hija. También las palabras de Agamenón a Hécuba (726-732) cuando le reprocha la tardanza en ir a hacerse cargo del cuerpo de Políxena mientras que ellos cumplieron en no tocarla ni permitir que otros lo hicieran, ἡμεῖς μὲν οὖν εἰώμεν οὐδ' ἐψαύομεν (v. 729).

²⁹ Cf. Rabinowitz 1993: 49. Bremmer 1983: 306-307 destaca el hecho de que las víctimas sacrificiales voluntarias parecen más atractivas que antes ya que en la realidad histórica la comunidad sacrificaba a los miembros menos importantes de la polis, que estaban representados sin embargo como personas muy valiosas. Gamel 2002: 306 repasa las jerarquías que ella invoca cuando anuncia su decisión de aceptar el sacrificio: los seres humanos deben obedecer la decisión de los dioses (*IA* 1395-1396), la comunidad es más importante que el individuo (*IA* 1386), los griegos deben prevalecer sobre los bárbaros (*IA* 1400), los libres sobre los esclavos (*IA* 1401) y los hombres son más valiosos que las mujeres (*IA* 1394).

es afecta. En el caso de matrimonio y sacrificio los puntos en juego son numerosos al punto que autores como Segal o Loraux señalan la degollación de las vírgenes sacrificiales en el registro trágico como sustituto de la desfloración³⁰.

Esta mixtura entre sacrificio y matrimonio se asienta sobre determinadas concepciones que sostienen la cultura griega clásica en general y su conocimiento médico en particular. En efecto, la ecuación por la cual la sangre que derraman las vírgenes sacrificiales equivale a aquella que habrían vertido en el desfloramiento de sus nupcias responde a una frecuente asimilación entre la genitalidad femenina y la garganta, bocas y cuellos paralelos que engloban y en un punto determinan al cuerpo de las mujeres³¹. La estrecha relación entre los genitales femeninos y los sangrados (del himen o de la menstruación) refuerza la asociación que la sociedad griega entabla entre el degollamiento ritual y las mujeres: la sangre femenina aparece, entonces, como particularmente apta para su derramamiento en un escenario sacrificial³².

Esta relación entre el género femenino y las víctimas sacrificiales explica a su vez la reiterada vinculación que la cultura helénica establece entre las mujeres y el mundo animal que se manifiesta en los distintos procesos de animalización que suelen experimentar los personajes femeninos en la tragedia. En lo que concierne a la ejecución misma del ritual sacrificial, el hecho es que los animales que han de ser inmolados son a menudo preparados como una novia y muchos gestos coinciden en ambos ritos: corte de pelo, lavado, uso de coronas y guirnaldas, la manifestación de un consentimiento, etc., tal como se puede ver en el caso del sacrificio de novillas en la épica (*Iliada* 10.293, *Odisea* 3.382-384 y 3.430-463)³³. A partir de esta fluidez semántica entre distintos rituales, la sociedad griega puede a la vez concebir a las novias como víctimas sacrificiales de las que se espera que derramen sangre en el lecho nupcial³⁴ y, de manera especular, las víctimas sacrificiales pueden presentarse como *parthénoi* que serán desfloradas en un matrimonio con Hades³⁵.

Ahora bien, desde esta perspectiva, ¿quién deviene esposo de nuestras doncellas cuando se ejecutan sus respectivos sacrificios? En el caso de Políxena hallamos un juego entre Aquiles y Hades. En *Hécuba* Aquiles reclama a Políxena como honor (vv. 37-41, 95) o como víctima (vv. 109, 125, 149-152, 189, 196, 205-210, 220-221, 258-263, 303-305, 389-390). Recordemos que no hay un dios, como es usual en estos casos, que pida el sacrificio de Políxena sino que se

³⁰ Cf. Loraux 1989: 64 ss. y Segal 1993: 175 ss.

³¹ Cf. Laqueur 1994: 75-76.

³² Cf., entre otros, Sissa 1990: 143 ss., Laqueur 1994: 74 y 85, Demand 1994: 33 ss., King 1995, Wohl 1998: 72 y 221, Frontisi-Ducroux y Vernant 1999: 111-116, Blundell 1999: 99-100 y Foley 2003: 113 ss.

³³ Cf. Foley 1985: 136 y King 1986: 120.

³⁴ Cf. King 1986: 120.

³⁵ Cf. Seaford 1995: 307 y Rabinowitz 1993: 34.

trata del fantasma del enemigo por antonomasia de Troya. En cuanto a Hades, el texto es más sutil. Así, Políxena se describe en diálogo con su madre en los siguientes términos: λαιμότομόν τ' Ἄϊδα/ γᾶς ὑποπεμπομένην σκότον, ἔνθα νεκρῶν μέτα/ τάλαινα κείσομαι, “con la garganta cortada, llevada a Hades, bajo las tinieblas de la tierra, donde en compañía de los muertos yaceré desdichada” (vv. 208-210)³⁶. En el v. 368 agrega ἀφίημ' ὀμμάτων ἐλευθέρων/ φέγγος τόδ', Ἄϊδη προστιθεῖσ' ἔμὸν δέμας, “dejo caer de mis ojos libres esta luz tras entregar mi cuerpo a Hades”.

En el caso de Ifigenia, numerosísimos son los versos donde se habla de la boda con Aquiles³⁷. Este matrimonio, como sabe el espectador, conforma solo una trampa pero ello no impide que se crucen continuamente los elementos que vinculan al casamiento con la muerte. Foley (1985: 71) recuerda que en la primera escena entre Ifigenia y su padre el texto llama la atención sobre los similares preliminares entre el matrimonio y la guerra tensando el detalle del sacrificio común a ambos. Respecto de un eventual matrimonio con Hades, en *Ifigenia en Áulide*, las dos referencias de Agamenón son claramente más directas que lo que descubrimos en *Hécuba*. En la primera, se pregunta: τὴν δ' αὖ τάλαιναν παρθένον – τί παρθένον;/ Ἄϊδης νιν, ὡς ἔοικε, νυμφεύσει τάχα –, “y nuevamente en cuanto a la infeliz doncella – ¿para qué doncella? Hades, según parece, la convertirá en su mujer pronto” (vv. 460-461). En la segunda, le pide a su hermano que yendo entre el ejército vigile que su esposa no sepa nada “hasta que yo tras tomarla dé a mi hija como esposa a Hades”, πρὶν Ἄϊδη παῖδ' ἐμὴν προσθῶ λαβῶν (v. 540). Clitemnestra, por su parte, enuncia en el v. 1278, φεύγει σε πατὴρ Ἄϊδη παραδούς, “(tu) padre escapa tras entregarte a Hades”.

Ahora bien, si en *Hécuba* se dibuja cierta ambigüedad entre Aquiles y Hades, en *Ifigenia en Áulide*, donde la referencia al dios infernal es más explícita, podemos hallar también una indeterminación puesto que Ifigenia manifiesta la entrega de su cuerpo a otro sujeto: la Hélade³⁸. Este ofrecimiento se asienta a su vez en la necesidad de garantizar la indemnidad de infinitos matrimonios. Así en los vv. 1269-1275 Agamenón explica a su hija la importancia de la libertad de Grecia por la cual debe sacrificarse de manera que los lechos helenos no sean despojados a la fuerza por los bárbaros (vv. 1274-1275)³⁹. Y posteriormente es la propia Ifigenia quien asume la tarea de evitar que los bárbaros raptan más esposas de la feliz Hélade (ὀλβίας ἐξ Ἑλλάδος, v. 1381), entrega su cuerpo a la Hélade (δίδωμι σῶμα τοῦμόν Ἑλλάδι, v. 1397), entrega a la Hélade la salvación

³⁶ Para el coro de cautivas troyanas de *Hécuba* Europa devendrá los tálamos de Hades, Ἄϊδα θαλάμους (v. 480).

³⁷ Cf. *IA* 97-103, 360-362, 686-687, 831-832, 835-836, 840, 884, 886, 905-908, 1108, 1110-1114, 1342, 1353-1357, 1405. Para un análisis del personaje de Aquiles, cf. Santos 2006.

³⁸ Cf. Gibert 2005: 235, n. 38.

³⁹ Cf. Burgess 2004: 51.

que trae la victoria (ὡς σωτηρίαν/ ‘Ἐλλησι δώσουσ’... νικηφόρον, vv. 1473-1474). Y concluye: la “luz me alimentó para la Hélade; y no reniego morir”, ἐθρέψαθ’ Ἑλλάδι με φάος;/ θανοῦσα δ’ οὐκ ἀναίνομαι (vv. 1502-1503)⁴⁰. Esta relación entre el sacrificio de Ifigenia y la salvaguardia de tantos matrimonios griegos introduce una valencia nupcial en la entrega del cuerpo a la Hélade que la joven efectúa. Esta valencia se refuerza si recordamos que en vv. 1398-1399 la hija de Agamenón plantea su muerte por Grecia como un sustituto del matrimonio, cuando señala que su monumento funerario estará en lugar de sus hijos, sus bodas y su fama, καὶ παῖδες οὔτοι καὶ γάμοι καὶ δόξ’ ἐμή⁴¹. Al respecto, resulta sugerente el contraste con la manera en la que se expresa en *Hécuba* la misma asociación entre matrimonio y sacrificio pero aquí a través del uso de alfas privativas: en el v. 416 Políxena se presenta ἄνυμφος ἄνυμέναιος, “sin marido y sin himeneo”, y Hécuba en el v. 612, al tratar de preparar el cadáver para el ritual, la describe como νύμφην τ’ ἄνυμφον παρθένον τ’ ἀπάρθενον, “desposada sin esposo y doncella sin doncellez”.

Como decíamos, un punto importante en esta contaminación ritual radica en las referencias a la sangre. En *Hécuba* el coro cuenta a la caída reina que los Teseidas coincidieron en “coronar la tumba de Aquiles con sangre joven” (τὸν Ἀχίλλειον / τύμβον στεφανοῦν αἵματι χλωρῶ, vv. 125-126). Unos versos después le anuncia que va a ver “cayendo sobre la tumba, a la doncella empurpurada con su sangre, con la fuente de brillo negro de su cuello portador de oro” (τύμβῳ προπετῆ φοινισσομένην/ αἵματι παρθένον ἐκ χρυσοφόρου/ δειρῆς νασμῶ μελαναυγεῖ, vv. 150-152), intenso juego cromático que resulta de una tríada trabajada más tarde cuando conecta el cuello adornado con oro con la sangre púrpura que de él mana, la copa de oro donde esta se vierte (δέπας/ πάγχρυσον, vv. 527-528) y finalmente la espada dorada que se manchará de sangre (ἀμφίχρυσον φάσγανον, v. 543). Neoptólemo invoca a su padre para que beba “la negra y pura sangre de la doncella” (μέλαν/ κόρης ἀκραίφνης αἶμ’, vv. 536-537), una sangre que no es ofrecida por la joven sino que aparece enunciada como un regalo del ejército y del degollador (ὄ σοι δωρούμεθα/ στρατός τε κἀγώ). Por su parte, en *Ifigenia en Áulide* (v. 1114) Agamenón hace referencia a la sangre de las terneras que hay que inmolar a Ártemis frente a una Clitemnestra que ya conoce la verdad aunque él ignore este punto. Cuando Ifigenia sale de escena camino a su sacrificio, el coro menciona que ella rociará con las gotas de su sangre que corre el altar de la divina diosa (βωμόν γε δαίμονος θεᾶς/ ράνισιν αἵματορρύτοις, vv. 1514-1515). Michelakis (2006: 51) señala que cuando el coro

⁴⁰ A esta lista debemos agregar los vv. 1553-1556 ya citados. En el v. 1378 la doncella expresa εἰς ἔμ’ Ἑλλάς ἡ μεγίστη πᾶσα νῦν ἀποβλέπει, “hacia mí toda la grandísima Hélade ahora observa”. En una imagen donde personifica a la región ella se pone como el blanco de la mirada del colectivo. Cf. Ferrari 1992: 47-48.

⁴¹ Cf. Michelakis 2006: 51 y Rabinowitz 2008: 112.

nota cuánta sangre de la garganta del bonito cuerpo de Ifigenia manchará el altar de Ártemis (vv. 1514-1517) está reactualizando la centralidad de la posesión y violación del cuerpo virginal en ambos ritos del matrimonio y de la ejecución sacrificial. Por otra parte, el v. 1574 nos recuerda los vv. 536-537 de *Hécuba*; ahora es el padre de Neoptólemo, Aquiles, quien detalla el don entregado por ellos a la diosa, “la sangre inmaculada de un cuello hermoso y virginal” (ἄχραντον αἷμα καλλιπαρθένου δέρης).

Sacrificio y matrimonio comparten también ciertos gestos y elementos rituales. Así ocurre con el cubrirse la cabeza con un peplo. Resulta sugerente que en *Hécuba* (v. 432) Políxena se cubra con un peplo para encaminarse al ritual sacrificial jugando con el velo del ritual matrimonial. En *Ifigenia en Áulide*, Agamenón describe a Ifigenia también cubriéndose con el peplo en el v. 1123 cuando teme, estando en lo cierto, que su hija y su mujer ya saben todo. El propio Agamenón se cubre en el v. 1550 en una interesante contaminación que insinúa una feminización del héroe que la tragedia también gusta explorar⁴². Otro instrumento clave es la corona. En *Ifigenia en Áulide*, Clitemnestra en diálogo con Aquiles fusiona ambos rituales al exclamar: “tras coronarla con guirnaldas, yo la conducía para casarla, y ahora la traigo para la degollación” (σοὶ καταστέψασ’ ἐγὼ νιν ἦγον ὡς γαμουμένην,/ νῦν δ’ ἐπὶ σφαγᾶς κομίζω, vv. 905-906)⁴³. El coro en el v. 1080 compara la coronación de la doncella con la de una ternera. En los vv. 1475-1479 la misma Ifigenia pide las coronas camino al sacrificio. El coro retoma la imagen en los vv. 1510-1517. En el v. 1567 Calcante corona literalmente la cabeza de la joven. Recordemos el ya citado v. 1529 donde es Agamenón quien gana la corona más renombrada, κλεινότατον στέφανον. En palabras de Michelakis (2006: 102), es probable que Ifigenia salga del escenario por última vez con la guirnalda visible sobre su cabeza simbolizando su victoria pero también su casamiento con la muerte y el sacrificio que ella encara. En *Hécuba*, como vimos, lo que se corona es la tumba de Aquiles con la sangre de Políxena (vv. 125-126). La corona metafórica se coloca sobre un objeto tanático y el elemento clave para ese símbolo es la sangre de la doncella que solo con su muerte puede entregar.

3. LA DIOSA Y LA MUERTE

Hemos señalado que la geografía de *Ifigenia en Áulide* nos presenta un paisaje agreste que en el conjunto de la historia mítica narrada representa un espacio transicional. Este paisaje está conformado por unas referencias al prado consagrado a Ártemis (vv. 420-423), de difusa diferenciación con el bosque

⁴² Para esta confusión de roles de género, podríamos pensar, por ejemplo, en el Taltibio de *Hécuba* o el Peleo de *Andrómaca*.

⁴³ Cf. Gamel 2002: 321.

sagrado, ἄλσος. Es el lugar donde han soltado a los caballos que trajeron desde Argos a Ifigenia y Clitemnestra⁴⁴ y donde ha de desarrollarse el sacrificio de la joven (vv. 1462-1463, 1543-1544). La cercanía con el bosque sagrado es clara: en vv. 185-186 el coro de mujeres de Calcis enuncia que para ver el campamento ha cruzado el bosque sagrado de Ártemis, donde se le ofrecen muchos sacrificios, πολύθυτον δὲ δι' ἄλσος Ἀρτέμιδος. El bosque aparece junto a la pradera en el relato del mensajero del v. 1544 y en el v. 1549 se lo menciona como el lugar al que se dirige Ifigenia para ser sacrificada. Esta geografía de frontera con el ámbito silvestre configura el espacio propio de una divinidad como Ártemis, diosa del paisaje liminar, del contacto entre lo salvaje y lo civilizado, de fronteras que se traspasan.

Es esta cualidad la que hace de Ártemis una diosa de íntima relación con el género femenino desde el momento en que la cultura griega suele asimilar a las mujeres con animales salvajes que deben ser domesticados bajo el mando de un varón o incluso uncidos a un yugo, metáfora recurrente para dar cuenta de la concepción que se sostiene sobre el matrimonio. Esta competencia de la diosa en lo que concierne a la relación entre hombres y mujeres explica que Ártemis, diosa virgen, manifieste también una injerencia en asuntos matrimoniales al presidir, precisamente, los ritos de pasaje de las mujeres, el abandono de un espacio silvestre para ingresar en el masculino mundo de la civilización.

El carácter liminar revela la ambivalencia propia de la diosa. Como señala Vernant (1986: 21), esta divinidad presenta un doble aspecto. Por un lado, es la cazadora que mata bestias salvajes con sus dardos cuando recorre los bosques (en el v. 1570 de *IA*, Aquiles emplea en pleno ritual del sacrificio el término ὦ θηροκτόνε, “oh, la que mata bestias”, para invocarla), y también la que en ocasiones lanza sus flechas contra seres humanos, provocando en las mujeres una muerte repentina⁴⁵. Por otro lado, Ártemis es también la *parthénos* pura, consagrada a la virginidad eterna, que, acompañada de música y cantos, dirige un coro de compañeras adolescentes, las ninfas y las cárites. Ifigenia pide al coro de jóvenes en los vv. 1491-1492 que se junten para celebrar con ella a la diosa, ἰὼ ἰὼ νεάνιδες, / συνεπαίδετ' Ἀρτεμιν⁴⁶. La relación entablada entre Ártemis y las niñas que trasponen la frontera de la pubertad se institucionaliza en el culto que se le ofrece a la diosa en el santuario de Braurón, a algunos kilómetros al este

⁴⁴ El prado aparece también en el *locus amoenus* de Paris (vv. 1283-1299). Según Foley 1985: 81, la conexión entre la belleza y el motivo del matrimonio es implícito en las partes líricas de *IA* en 1249-1309, donde el certamen es en una pradera donde las ninfas recogen flores.

⁴⁵ Como señala Lloyd-Jones 1983: 90, en la adoración a Ártemis en tiempos históricos muchas características de la “Señora de los animales” persistieron. Para una relación entre Ártemis y el sacrificio preliminar en combate, cf. Vernant 1991: 245 ss.

⁴⁶ Unos versos antes Ifigenia pide al coro que entone un peán a Ártemis por su destino (vv. 1466-1468).

de Atenas. Allí la adoración de Ártemis se liga a la iniciación ritual de las niñas que, al alcanzar la pubertad, entregan sus juguetes a la diosa disfrazadas de osas a fin de dar cuenta del estado salvaje previo al matrimonio que representa a las *parthénoi*⁴⁷. Este santuario de Braurón asociaba en la práctica el culto de Ártemis con el de la propia Ifigenia, adorada como heroína tanto en Ática como en otros lugares en el mundo griego⁴⁸.

Ahora bien, Michelakis plantea que, en contraste con las versiones previas de la historia como la del *Agamenón* de Esquilo, Ártemis tiene un rol notablemente reducido en *Ifigenia en Áulide*. La diosa es introducida de manera casual (vv. 89-91); el sacrificio que pide es condicional – es necesario solo si los griegos quieren navegar hacia Troya (vv. 87-93); Clitemnestra focaliza su atención en la decisión de Agamenón y la armada más que en la demanda de la diosa (vv. 1192-1202); Ifigenia atribuye los vientos adversos a Zeus más que a su hija (vv. 1323-1325). Todas estas razones conducen a Michelakis a concluir que el papel minimizado de Ártemis en *Ifigenia en Áulide* hace que se desarrolle más claramente el drama de la motivación y la obligación humanas⁴⁹. Si bien coincidimos con los elementos señalados por Michelakis, creemos que la presencia de la diosa no deja de ser clave en esta tragedia. La mayor responsabilidad de los personajes humanos (Agamenón, Menelao, Calcante⁵⁰, Odiseo, Aquiles mismo) es evidente. Pero ello no significa que la imagen divina no sobrevuele la obra, determinándola. A la manera de Eurípides, claro está. En este punto es muy clara la misma Ifigenia cuando expresa: “y mi muerte... tomó Ártemis como primicia de sacrificio para Ilión”, (ἐμοὶ δὲ θάνατον,.../ ... πρόθυμα δ’ἔλαβεν/ Ἄρτεμις πρὸς Ἴλιον, vv. 1308, 1310-1311).

Si consideramos la estrategia de contaminación ritual que los textos eurípedeos de manera continua exploran, la intervención cobra otro cariz de la diosa en *Ifigenia en Áulide*. Toda virgen que llega al matrimonio debe, como dice Vernant (1991: 215), morir primero para Ártemis, desvanecerse en su status de *parthénos* a través y para la diosa, de manera que, una vez madura, escape a su competencia y sea liberada por ella. En tanto diosa a cargo de la iniciación de las niñas, Ártemis era un destino apropiado de ofrendas en el tiempo del matrimonio y el simbolismo de la iniciación asociaba en un mismo campo matrimonio

⁴⁷ Cf. Henrichs 1981: 207-208, Lloyd-Jones 1983: 91-95 y 97-98, Vernant 1986: 27 y 1991: 217 ss., Cropp 2000: 50 ss., Leduc 2005: 279 ss.

⁴⁸ Culto que aparece bien atestiguado. Cf. Lloyd-Jones 1983: *passim*, Cropp 2000: 43-56, Michelakis 2006: 62. Jouan 1990: 11 señala los tres principales santuarios de Ártemis con los que Ifigenia está asociada (Braurón, Halae y Áulide). Por otra parte, Platnauer 1956: vii distingue tres figuras en el culto a Ifigenia: la diosa ática, la diosa táurica y la Ifigenia humana.

⁴⁹ Michelakis 2006: 63. Cf. también Masaracchia 1983: 53.

⁵⁰ Eurípides parece haber eliminado los celos de Ártemis como una causa por lo menos parcial del problema en Áulide, arrojando la culpa completa al adivino Calcante. Cf. Platnauer 1956: xi-xii.

y sacrificio, lo que en el contexto de *Ifigenia en Áulide* hace a Ifigenia apropiada para el matrimonio y para el sacrificio⁵¹. Ahora bien, su muerte no se presenta bajo la figura de la metáfora sino que acontece como consecuencia de una petición real de la divinidad. En los vv. 1524-1525 el mismo coro la invoca como “Oh, Señora, <Señora>, que te complaces en los sacrificios humanos”, ὦ πότνια <πότνια>, θύμασιν βροτησίσις/ χαρεῖσα. El altar sacrificial de Ártemis sustituirá la tumba de la doncella, βωμὸς θεᾶς μοι μνήμα τῆς Διὸς κόρης (v. 1444)⁵².

En suma, la figura de Ártemis determina profundamente la trama de la tragedia presentando una estrecha relación con la muerte de Ifigenia no solo porque es la divinidad que ordena el sacrificio que acaba con la vida de la joven sino porque, por su misma identidad, Ártemis pone las condiciones para plantear dicha muerte como una transición matrimonial. En este sentido, resulta significativo que en el registro mítico la imagen de la pradera esté asociada con la de una virgen justo antes de ser raptada o casada⁵³, geografía que en *Ifigenia en Áulide* no es un dato menor.

4. CONCLUSIONES

La puesta en paralelo de las muertes de Ifigenia en *Ifigenia en Áulide* y Polixena en *Hécuba* nos permitió dimensionar algunos aspectos del sacrificio de la joven argiva. Ello, por supuesto, no significa ignorar las profundas diferencias entre ambos casos. Señalaremos aquí dos fundamentales.

Ambas vírgenes son sacrificadas por el mismo ejército aqueo, pero la diferencia de origen de las jóvenes ressignifica en su conjunto cada muerte. Polixena es bárbara y su ejecución se produce como efecto directo de la caída de su ciudad y de su consiguiente status de esclava. En las antípodas, Ifigenia es la hija del general del ejército que la mata y que arrasará la patria de la otra doncella. La dicotomía bárbaros/helenos es crucial aquí. Como señala Henrichs (1981: 233), los griegos prefirieron considerar el sacrificio humano como un asunto de “bárbaros” (desde el período clásico sería identificado como una institución esencialmente extranjera). Dicotomía que Ifigenia tiene muy presente a la hora de justificar ante Clitemnestra y Aquiles su participación voluntaria en el “bárbaro” sacrificio en el que ha de morir: “y razonable (es) que los helenos gobiernen a los bárbaros pero no los bárbaros, madre, a los helenos. Pues esto (es) esclavo y los otros (son) libres” (βαρβάρων δ’ Ἕλληνας ἄρχειν εἰκόσ, ἀλλ’ οὐ βαρβάρους,/ μῆτηρ, Ἕλλήνων· τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ’ ἐλεύθεροι, vv. 1400-1401).

⁵¹ Cf. Lloyd Jones 1983: 91 y Rabinowitz 1993: 44.

⁵² Para Foley 1985: 76-77, al rehusar una tumba sugiere la posibilidad de la supervivencia o de la deificación. Acepta su rol como víctima en orden de hacer posible la guerra y además salvar el matrimonio griego de la amenaza bárbara.

⁵³ Cf. Foley 1982: 161.

Ello nos conduce a la segunda diferencia clave que radica en el distinto rol de la violencia en cada caso. Todo sacrificio humano incluye *per se* una dosis extrema de violencia aunque medie, como es el caso en ambas jóvenes, el consenso de la víctima a inmolar. Y, de hecho, pese a la declaración de no obstaculizar sus respectivos sacrificios, la violencia siempre está presente alrededor de las doncellas, como una suerte de *phylax* que vigila que se vierta efectivamente la sangre que ha de ser derramada. En el caso de Políxena en *Hec.* 526-528 Taltibio menciona que un grupo de escogidos y distinguidos jóvenes la seguían para impedir con sus manos los saltos de la ternera, λεκτοί τ' Ἀχαιῶν ἔκκριτοι νεανίαι, / σκίρτημα μόσχου σῆς καθέξοντες χεροῖν, / ἔσποντο. En el caso de Ifigenia, Jouan (1990: 18) describe las distintas formas de violencia que eventualmente la esperan: será arrastrada por los cabellos si interviene Odiseo (v. 1365) o inmolada como una novilla según la comparación del coro (vv. 1082-1083) y el cuchillo será blandido por su propio padre en palabras del mensajero (vv. 873 y 875) o de Clitemnestra (vv. 880, 1131, 1177-1178, 1185-1186).

Pero más allá de la fuerza que efectivamente se pone en obra para infligir estas muertes, distinta es la relación que dicha violencia entabla con otras. Efectivamente, el sacrificio de Políxena viene a coronar una violencia desatada no solo durante el cercano saqueo y destrucción de Ilión sino incluso diez años antes con el comienzo de la guerra. La muerte de la joven troyana no da pie, en principio, a otras muertes sino que tiene claramente una función de cierre. Un caso muy distinto es el sacrificio de Ifigenia cuya finalidad es precisamente abrir la compuerta que contenía bajo presión la violencia que sembrará de muertos uno y otro bando. Si los rituales funcionan como mecanismos de contención y domesticación de la violencia, el matrimonio sacrificial de Ifigenia actúa más bien como un detonante⁵⁴.

En este sentido, resulta interesante poner en relación a la joven argiva con el personaje de Helena, repetidas veces nombrado en la obra⁵⁵, tal como lo hace Gamel (2002: 319) al analizar las palabras de Ifigenia del v. 1398 como una maldición que convierte a la doncella en una furia: θύετ', ἐκπορθεῖτε Τροίαν, “sacrificad(me), arrasad Troya”. Gamel remarca que Ifigenia se da a sí misma, irónicamente, un epíteto usado por Esquilo respecto de Helena, ἐλέπτολις, “destructora de la ciudad”. Este vocablo aparece solo en tres casos en la tragedia griega. La primera aparición es en el *Agamenón* de Esquilo: ἐλένας, ἔλανδρος, ἐλέ-/πτολις, Helena es “destructora de barcos, destructora de hombres, destructora de

⁵⁴ Para Foley 1985: 91, en *IA* los rituales ofrecen la posibilidad de una decepción que se transforma para Ifigenia en una realidad psicológica y simbólica positiva (un matrimonio sacrificial), mitigada quizás por un rescate divino que cierra, y la profecía que parecía sin corazón de Ártemis ofrece un texto para la reunificación de Grecia. Cf. también Michelakis 2006: 76-78.

⁵⁵ Cf. Eur. *IA* 494, 682-683, 881-882, 1201-1205, 1236-1237, 1253-1254, 1315-1316.

la ciudad” (vv. 689-690). Las otras dos veces ocurren en *Ifigenia en Áulide* para describir a Ifigenia. En los vv. 1475-1476 la joven se describe a sí misma: ἄγετέ με τὰν Ἰλίου/ καὶ Φρυγῶν ἐλέπτολιν, “conducidme como la destructora de la ciudad de Ilión y de los frigios”. Unos versos después, el coro retoma las mismas palabras: ἰὼ ἰὼ/ ἴδεσθε τὰν Ἰλίου/ καὶ Φρυγῶν ἐλέπτολιν, “¡Ay!, ¡Ay!, ved a la destructora de la ciudad de Ilión y de los frigios” (vv. 1510-1511).

La teratologización de Ifigenia que señala Gamel (al identificarla con una furia) podría permitirnos un paralelo con otro personaje de *Hécuba*. En efecto, la reina derrocada de Troya representa también una víctima devenida victimaria y a la vez es objeto de un proceso de teratologización. Pero aquí nuevamente serían cruciales las diferencias en lo que concierne a la violencia ejercida por estos “monstruos”. En el caso de Hécuba, su accionar se opera sobre sus victimarios (Poliméstor, asesino de su hijo). No ocurre lo mismo con Ifigenia cuya fuerza destructiva no se vuelve contra quienes la dañan – los suyos – sino contra unos terceros, los troyanos. Nuevamente, tendríamos aquí una violencia que cierra y otra que, al contrario, abre la puerta para ir a matar.

La vinculación entre Ifigenia y el personaje de su tía encuentra su punto culminante en la imagen generada por el discurso de la doncella en vv. 1315-1316: ὦ δυστάλαιν' ἐγὼ, πικρὰν/ πικρὰν ἰδοῦσα δυσελέναν, “¡Ay, desdichada de mí!, tras ver amarga, amarga a la maldita Helena”. En el momento en que el cuchillo sacrificial se está acercando al cuello de la virgen, ésta emplea el adjetivo πικρός cuyo primer valor remite a lo que es punzante y afilado. La joven muere por las faltas de Helena pero en su deceso se equipara a ella como causante de innumerables otras muertes. Si, como decía Loraux (1989: 27), las mujeres trágicas conquistan su muerte en la violencia, en el caso de Ifigenia dicha violencia cobra las dimensiones de una conflagración.

BIBLIOGRAFÍA

- Aelion, R. (1983), *Euripide héritier d'Eschyle*. Tome II. Paris: Les Belles Lettres.
- Barnes, H. E. (1993), "Images of Iphigenia", in J. K. King and M. DeForest (eds.), *Women's Power, Man's Game. Essays on Classical Antiquity in Honor of Joy K. King*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers, 373-391.
- Belfiore, E. (2000), *Murder among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*. Oxford: University Press.
- Belpassi, L. (1990), "La 'folliá' del *genos*. Un'analisi del 'discurso mitico' nella *Ifigenia Taurica* di Euripides", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 34.1: 53-67.
- Bertrand, J.-M. dir. (2005), *La violence dans les mondes Grec et Roman*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Blundell, S. (1999), *Women in Ancient Greece*. Londres: British Museum Press.
- Bonnard, J. P. (2005), "Les pères meurtriers de leur fils", in Bertrand 2005: 287-305.
- Bonnechere, P. (2009), "Le sacrifice humain grec entre norme et anormalité", in P. Brulé (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Actes du XI^e colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007). Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 189-212.
- Bremmer, J. (1983), "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *Harvard Studies in Classical Philology* 87: 299-320.
- Burgess, D. (2004), "Lies and Convictions at Aulis", *Hermes* 132.1: 37-55.
- Burkert, W. (1966), "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *Greek Roman and Byzantine Studies* 7: 87-121.
- Conacher, D. J. (1967), "Tragédie Manquée. The *Iphigenia at Aulis*", in *Euripidean Drama: Myth, Theme and Structure*. Toronto: University of Toronto Press, 249-264.
- Cropp, M. J. (2000), *Euripides. Iphigenia in Tauris*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.
- Demand, N. (1994), *Birth Death and Motherhood in Classical Greece*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Diggle, J. (1994), *Euripidis Fabulae*. Vol. III. Oxford: University Press.
- Ferrari, F. (1992), *Euripide. Ifigenia in Tauride. Ifigenia in Aulide*. Milán: BUR.
- Foley, H. (1982), "Marriage and Sacrifice in Euripides' *Iphigeneia in Aulis*", *Arethusa* 15.1-2: 159-180.
- (1985), "The *Iphigenia in Aulis*", in *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca: Cornell University Press, 65-102.

- (2003), *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Frontisi-Ducroux, F. y Vernant, J.-P. (1999), *En el ojo del espejo*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- Gamel, M. K. (2002), “Iphigenia at Aulis”, in R. Blondell, M. K. Gamel, N. S. Rabinowitz, B. Zweig, *Women on the Edge: Four Plays by Euripides*. New York-London: Routledge, 305-328.
- Gibert, J. (2005), “Clytemnestra’s First Marriage: Euripides’ *Iphigenia in Aulis*”, in V. Pedrick and S. M. Oberhelman (eds.), *The Soul of Tragedy: Essays on Athenian Drama*. Chicago: University of Chicago Press, 227-248.
- Gregory, J. (2000), “*Hecuba*”, in *Euripides and the Instruction of the Athenians*. Michigan: The University of Michigan Press, 85-120.
- Henrichs, A. (1981), “Human Sacrifice in Greek Religion: Three Cases Studies”, in J. Rudhardt et O. Reverdin (eds.), *Le sacrifice dans l’antiquité*. Genève: Fondation Hardt, 195-242.
- Jouan, F. (1990), *Euripide. Iphigénie à Aulis*. Tome VII. Paris: Les Belles Lettres.
- King, H. (1986), “Sacrificial Blood: The Role of the *Amnion* in Ancient Gynecology”, in M. B. Skinner (ed.), *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*. A special issue of *Helios* 13.2: 117-126.
- (1995), “Self-Help, Self-Knowledge: In Search of the Patient in Hippocratic Gynaecology”, in R. Hawley and B. Levick (eds.), *Women in Antiquity*. Londres: Routledge, 135-148.
- Laqueur, T. (1994), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Trad. E. Portela. Madrid: Cátedra.
- Leduc, C. (2005), “La figure du père sacrificateur de sa fille dans les rituels athéniens”, in Bertrand 2005: 271-286.
- Lloyd-Jones, H. (1983), “Artemis and Iphigenia”, *Journal of Hellenic Studies* 103: 87-102.
- Loraux, N. (1989), *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Trad. R. Buenaventura. Madrid: Visor.
- Masaracchia, E. (1983), “Il sacrificio nell’ *Ifigenia in Aulide*”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 14.2: 43-77.
- Michelakis, P. (2006), *Euripides: Ifigenia at Aulis*. Londres: Duckworth.
- Michelini, A. (2000), “The Expansion of Myth in Late Euripide: *Iphigenia at Aulis*”, in M. Cropp, K. Lee and D. Sansone (eds.), *Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century*. Champaign: Stipes Publishing, 41-58.
- Mossman, J. (1995), *Wild Justice. A Study of Euripides’ Hecuba*. Oxford: Clarendon Press.
- Nancy, C. (1981), “*Pharmakon Soterias*: Le mécanisme du sacrifice humain chez

- Eurípide”, in *Théâtre et spectacles dans l'antiquité*. Actes du colloque de Strasbourg (5-7 novembre 1981). Leiden: Brill, 17-30.
- Nápoli, J. T. (1998), “*Ifigenia en Aulide*. La última visión sobre la guerra”, in *La condición humana en Eurípides: un análisis de la funcionalidad del tema de la guerra dentro de la estructura compositiva de Heraclidas, Hécuba, Suplicantes, Troyanas, Elena e Ifigenia en Aulide*. Tesis de Doctorado presentada en la Universidad Nacional de La Plata (inérita), 314-382.
- Page, D. (1972), *Aeschyl's Tragedies*. Oxford: Clarendon Press.
- Platnauer, M. (1956), *Eurípides. Iphigenia in Tauris*. Oxford: Clarendon Press.
- Rabinowitz, N. S. (1993), “The Sacrificial Virgins: Iphigenia and Others”, in *Anxiety Veiled. Eurípides and the Traffic in Women*. Ithaca: Cornell University Press, 31-66.
- (2008), “Eurípides’ *Iphigeneia at Aulis*”, in *Greek Tragedy*. Oxford: Blackwell Publishing, 108-115.
- Rehm, R. (1994), *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*. Princeton: University Press.
- Rodríguez Cidre, E. (2010), *Cautivas Troyanas. El mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides*. Córdoba: Ordia Prima.
- Ryzman, M. (1989), “The Reversal of Agamemnon and Menelaus in Eurípides’ *Iphigenia at Aulis*”, *Emerita* 57.1: 111-118.
- Sansone, D. (1975), “The Sacrifice-Motif in Eurípides’ *IT*”, *Transactions of American Philological Association* 105: 283-295.
- Santos, F. B. (2006), “Aquiles em Ifigênia em Áulis de Eurípides”, *Synthesis* 13: 49-66.
- Seaford, R. (1987), “The Tragic Wedding”, *Journal of Hellenic Studies* 107: 106-130.
- (1995), *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon Press.
- Sebillotte Cuchet, V. (2004), “La sexualité et le genre: une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la ‘virginité’ des filles sacrifiées pour la patrie”, *Mètis* 2: 137-161.
- Segal, C. (1993), *Eurípides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender and Commemoration in Alceste, Hippolytus and Hecuba*. Durham: Duke University Press.
- Sissa, G. (1990), “Los cuerpos sutiles”, en M. Fehrer, R. Naddaff y N. Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Vol. III. Madrid: Taurus-Alfaguara, 133-156.
- Sommerstein, A. H. (2004), “Violence in Greek Drama”, *Ordia Prima* 3: 41-56.
- (2010), “The Omen of Aulis or the Omen of Argos?”, in *The Tangled Ways*

of Zeus and other Studies in and around Greek Tragedy. Oxford: University Press, 171-177.

Sourvinou-Inwood, C. (2003), *Tragedy and Athenian Religion.* Lanham: Lexington Books.

Vernant, J.-P. (1986), *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia.* Trad. D. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa.

——— (1991), *Mortals and Immortals. Collected Essays.* Princeton: University Press.

Wohl, V. (1998), *Intimate Commerce. Exchange, Gender, and Subjectivity in Greek Tragedy.* Texas: University of Texas Press.

Yoon, F. (2012), *The Use of Anonymous Characters in Greek Tragedy. The Shaping of Heroes.* Leiden-Boston: Brill.

Zeitlin, F. I. (1991), "Euripides' *Hekabe* and the Somatics of Dionysiac Drama", *Ramus* 20: 53-94.

PROBLEMÁTICA DA PROSTITUIÇÃO MASCULINA NA ATENAS
CLÁSSICA
(The Problem of Male Prostitution in Classical Athens)

NUNO SIMÕES RODRIGUES (nonnius@fl.ul.pt)
Universidade de Lisboa

RESUMO – Partindo de uma análise contextual, cujo objectivo é estabelecer as coordenadas mentais, culturais, ideológicas e sociais em que a prostituição se desenvolveu na Grécia antiga, sobretudo na Atenas clássica, este estudo centra-se no fenómeno da prostituição masculina, propondo uma leitura de enquadramento, feita a partir do que encontramos nas fontes literárias e materiais. Ao mesmo tempo que se propõe uma definição do «prostituto», leva-se em conta a sua origem, estatuto e condição social, em particular os momentos e as condições de vida de um homem que poderiam ser mais predispostas a este tipo de actividade (e.g. idade), mas também as formas em que ele se expressava e manifestava naquela sociedade.

PALAVRA-CHAVE: pederastia, homoerotismo, prostituição masculina, Aristófanes, Êsquines.

ABSTRACT – Starting with a contextual analysis, which aims to establish the mental, cultural, ideological and social coordinates from which prostitution developed in Ancient Greece, especially in Classical Athens, this study focuses on the phenomenon of Male prostitution. We propose a reading frame based on both literary and material sources. At the same time we offer a definition of “male prostitute”, taking into account the origin, condition and social status (in particular the moments or circumstances of the life of a man which could be more suitable to this type of activity, like age) of those who adopted this way of living. Moreover, we also take into account the forms in which they expressed and manifested themselves in the society they lived in.

KEYWORDS: pederasty, homoeroticism, male prostitution, Aristophanes, Aeschines.

Na versão que Higino e Antonino Liberal contam do mito de Céfalos e Prócris, lemos uma variante da narrativa, que nem o Pseudo-Apolodoro nem Ovídio registam¹. Na mitografia daqueles autores, escrita a primeira entre 50 e 207 e a segunda nos séculos II-III d.C. durante o período antonino ou severo (

¹ Não sendo um dos “mitos maiores” da cultura grega, a história de Céfalos e Prócris vem narrada em Ovídio (*Met.* 7.672-865), na *Biblioteca* atribuída a Apolodoro (2.4.6-7, 3.15.1), em Higino (*Fab.* 189) e Antonino Liberal (*Met.* 41). Sabemos, contudo, que houve uma tragédia, hoje perdida, de Sófocles, chamada *Prócris*. Segundo a leitura de Higino, Céfalos e Prócris eram bisavós de Ulisses.

portanto quase por certo devedoras das obras daqueles outros poetas)², a princesa continua a ser filha de um rei de Atenas (Pandión segundo Higino, Erecteu segundo Antonino Liberal) e mulher de Céfalos.

Na lição de Higino, Eos – a Aurora – mantém o desejo adulterino por Céfalos, que contudo resiste à deusa. Mas, ao invés de o raptar, a Eos de Higino sugere a Céfalos que monte uma armadilha a Prócris, de modo a testar a fidelidade desta e assim, no caso de Prócris vacilar, libertá-lo da promessa que fizera à mulher, e consume a união adulterina. Vacilante, Prócris foge para Creta, onde se encontra com a deusa Diana, que se apieda da jovem e lhe oferece uma javalina e um cão. A princesa ateniense usa então os presentes da deusa para, por sua vez, testar o marido. Depois de cortar o cabelo e de se vestir como um efebo, desafia-o para uma prova de caça, para a qual conta com os animais que lhe haviam sido oferecidos pela deusa dos bosques, e acaba por vencer Céfalos. Ao ver a excelência dos animais, o marido de Prócris enceta um processo de sedução cujo objectivo é consegui-los. Deste modo, Céfalos pede à então ainda disfarçada Prócris que lhe venda o cão e a javalina, chegando a oferecer-lhe como contrapartida uma parte do seu reino, o que ela rejeita. Então, segundo Higino, almejando testar o marido, Prócris “disse: mas se queres tanto possuí-los, dá-me aquilo que os rapazes costumam dar” (*Sed si utique, ait, perstas id possidere, da mihi id quod pueri solent dare, Fab. 189.7*).

A continuação da narrativa, que apresenta as duas personagens prestes a manterem relações sexuais no leito, mostra que a proposta de Prócris tinha um sentido erótico, havendo que não esquecer que a jovem estava então disfarçada de rapaz, pelo que se tratava de uma sedução de natureza homossexual, a que Céfalos anuiu de bom grado (*ille amore iaculi et canis incensus promisit se daturum, Fab. 189.7*). A confirmação do que estava em causa não tarda. Em Higino lê-se: “quando entraram no leito, Prócris levantou a túnica e mostrou que era mulher e a esposa dele” (*qui cum in thalamos uenissent, Procris tunicam leuauit et ostendit se feminam esse et coniugem eius, Fab. 189.8*).

O texto transmitido por Antonino Liberal, centrado na figura de uma raposa e não nas dos heróis propriamente ditos, vai no mesmo sentido, apesar de algumas diferenças, todavia assinaláveis³. Segundo este autor, em Creta a princesa encontra-se não com a deusa da caça mas com o rei Minos, que em troca de “terapia sexual”, que resulta na invenção de uma espécie de preservativo feminino, oferece à jovem um cão e uma lança, que nunca falhava o seu objectivo. Mas a estrutura da narrativa é essencialmente a mesma. Também neste autor a jovem se disfarça de rapaz e oferece ao marido ignorante o cão e

² Sobre esta questão, ver Rincón Sánchez 2009: 9-14; cf. Calderón Dorda y Ozaeta Gálvez 1989: 163-176.

³ Ant.Lib. *Met.* 41; cf. Davidson 1997.

a lança em troca de favores sexuais. É, aliás, igualmente no momento em que Prócris se desnuda que ela se revela ao marido, mostrando-lhe que também ele cedera à tentação, mas com um rapaz, reconfigurando o episódio de “pseudo-homossexualismo”⁴.

Quer em Higino quer em Antonino Liberal (neste talvez de forma tácita), o casal acaba por se reconciliar, apesar da forte censura de que o jovem marido será alvo por parte da mulher e o que, contudo, não os afastará do trágico final a que estão reservados.

Não é, porém, o mito de Céfalos e Prócris em si que nos interessa agora tratar. Importa-nos sim salientar que, apesar da transmissão latina feita por Ovídio e Higino (tal como o Pseudo-Apolodoro, Antonino Liberal escreveu em grego), esta é uma narrativa de origem helénica, como a maioria das histórias contadas por esses autores nas suas obras mitográficas, o que em parte se demonstra também pelo contexto da mesma, i.e., Prócris é uma princesa ateniense e Céfalos um herói da Ática. A origem e o contexto do relato parecem portanto ser Atenas. Já no que diz respeito ao tema da “pseudo-homossexualidade” de Céfalos, pelo menos no quadro da história de Prócris⁵, nas fontes de que dispomos, não será de desprezar o facto de ele aparecer apenas nos autores mais tardios e de menor impacto ou projecção cultural.

Mas é legítimo questionar qual a relação do mito de Céfalos e Prócris com a problemática da prostituição masculina ateniense. Se entendermos por “prostituição” qualquer acto de natureza sexual praticado em troca de um pagamento, assumamos este a forma que assumir, então será caso para afirmar que a história de Céfalos e Prócris contém um elemento que eventualmente poderá ser considerado um acto de prostituição. Trata-se do momento em que Céfalos aceita deitar-se (entenda-se “manter relações sexuais”) com o seu “suposto companheiro masculino” em troca do cão e da javalina ou do cão e da lança. Em síntese, Céfalos ter-se-ia vendido/prostituído, e com um homem (para todos os efeitos, Céfalos desconhecia a armadilha que estava a ser montada), para obter os animais e/ou objecto que tanto desejava.

Na verdade, as conclusões podem não ser assim tão simples. Mas o mito não deixa de enunciar parte da problemática que agora nos ocupa. Há, contudo, que ter em conta que a própria definição de prostituição está longe de ser pacífica ou fácil de estabelecer. Num importante estudo sobre o tema na Roma antiga, T.

⁴Davidson 1997: 177, 182. Utilizamos a expressão num sentido diferente do de Devereux 1967. Referimo-nos a falsa identidade de género/sexual.

⁵Com efeito, como nota Davidson 1997: 176, a figura de Céfalos tem uma identificação de natureza claramente homofílica quando associada a Ptérelas. Sobre o assunto, ver Sergent 1996. Note-se que Davidson chamou já atenção para a pertinência deste mito no contexto da homofilia na Grécia antiga, e com particular incidência na questão da prostituição. Ver ainda Davidson 2007: 255-261.

A. J. McGinn tratou-o, considerando que “the task of definition is of enormous importance because prostitution must be distinguished from other forms of nonmarital sexual relations, including adultery and concubinage.” (1998: 18). Com efeito, consoante uma perspectiva religioso-moral, legal ou médica, o conceito pode variar. Mas tem-se assumido que o que entendemos por “prostituição” deverá contemplar três critérios, a saber: promiscuidade, pagamento e indiferença emocional entre os agentes do processo (McGinn 1998: 18). Preferencialmente, um acto de prostituição deverá contemplar a convergência destes três factores. Ora, o mito de Céfalos e Prócris, lido à luz desta perspectiva, de imediato se revela de pouco provável identificação enquanto inclusão de uma cena de prostituição, visto que, apesar de Céfalos aceitar um “pagamento” ou “suborno” pelo acto sexual que está prestes a cometer, dificilmente o poderemos considerar promíscuo (mesmo levando em conta o caso com Eos), além de ser lícito colocar em causa a ausência de indiferença emocional.

Estas considerações não invalidam, porém, a existência de prostituição na Grécia antiga, em Atenas em particular. Vários estudos demonstraram já não só a sua presença nas sociedades gregas antigas, como analisaram com maior ou menor profundidade as suas dinâmicas políticas, sociais, culturais e ideológicas. Esses são os casos dos livros colectivos recentemente coordenados por C. A. Faraone e L. K. McClure (*Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, 2006) e por A. Glazebrook e M. M. Henry (*Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean: 800 BCE-200 CE*, 2011). O estudo das “cortesãs” na Grécia antiga parece ser, aliás, um tema que tem suscitado o interesse dos investigadores desde há mais de um século⁶. Menos intenso tem sido o estudo dos indivíduos do sexo masculino que na sociedade grega praticavam a prostituição, sem prejuízo, claro, para os inúmeros trabalhos e investigações publicadas no domínio da pederastia e do homossexualismo na Grécia antiga⁷. Com efeito, é no âmbito destes trabalhos que encontramos a esmagadora maioria das reflexões sobre o tema que agora nos ocupa, ainda que, neles, não seja o objecto de estudo principal. Devemos ainda argumentar que, por razões óbvias, as fontes que possuímos para estudar as prostitutas do mundo grego antigo são eventualmente mais abundantes do que as que conhecemos para o estudo dos seus equivalentes masculinos. Mas ainda assim cremos que há matéria suficiente para que possamos tecer algumas considerações, fazer algumas reflexões e tentar alguma sistematização do fenómeno da prostituição masculina e seu significado sócio-cultural entre os Gregos da Antiguidade. Neste sentido, tentaremos elaborar uma primeira proposta de análise, na qual deixaremos necessariamente mais problemas em aberto do que

⁶ Vide e.g. Montifaud 1879, Licht 1932: 329-410, Frichet 1934.

⁷ Uma resenha dos principais estudos até 1991 pode ser lida em Golden 1991: 327-340. Desde então, publicaram-se muitos mais. O mais recente que conhecemos é o estudo de Gómez Iglesias 2012.

respostas definitivas. Por uma questão de método, centramo-nos agora no caso ateniense, de onde nos provém uma quantidade mais significativa de informação e cujo contexto político-social é mais bem conhecido.

Para que possamos aprofundar algumas reflexões, porém, e tendo em conta que numa sociedade como a da Grécia antiga o fenómeno da prostituição tinha maioritariamente como agente com usufruto, ou clientes, indivíduos do sexo masculino, convém trazer à colação outra problemática paralela, a já mencionada questão da pederastia ou homossexualismo. Impõe-se, portanto, fazer uma breve incursão na forma como o antigo código sexual grego funcionava socialmente⁸.

UM CONTEXTO PARA A PROSTITUIÇÃO MASCULINA NA ATENAS CLÁSSICA

De que a pederastia era um fenómeno cultural associado aos Gregos, já o próprio Heródoto parece ter consciência⁹. Com efeito, no tempo do historiador, o tema parecia ser bem conhecido entre os Helenos. Mas, uma vez mais, há que referir que o caso da Atenas clássica (séculos VI-IV a.C.) é o mais bem conhecido, dada a quantidade de fontes disponíveis, ainda que tenhamos também informação pertinente sobretudo para os casos da Creta e da Esparta dos séculos VII-VI a.C.¹⁰

Em primeiro lugar há que ter presente que a problemática da pederastia/homossexualismo manifestava-se sobretudo entre as elites, sendo representada de uma forma essencialmente sublimada e idealizada e como estando longe das massas, chegando mesmo a ser vista de forma negativa por estas¹¹. Com efeito, e sem levar em conta as eventuais conotações ritualístico-religiosas, o fenómeno deverá remontar à cosmovisão aristocrático-oligárquica da sociedade grega¹². Note-se, por

⁸ Para utilizar a feliz expressão de Skinner 2010: 120. Não deixa, contudo, de ser interessante o problema do recurso aos serviços “disponibilizados” pela prostituição por parte de mulheres na Antiguidade, assunto cuja investigação, no entanto, ficará para outra etapa. Sobre a polémica, ver Miller & Platter 2005.

⁹ Cf. Hdt. 1.135, onde se lê “[os Persas] praticam a pederastia, que aprenderam com os Gregos.”, trad. M. F. Sousa e Silva. Plu. *De Herod. malign.* 857B-C, contudo, afirma que os Persas já integravam a prática entre os seus costumes antes dos contactos com os Gregos. De qualquer forma, interessa-nos salientar o facto de um grego como Heródoto ter consciência de que a prática seria, na sua perspectiva, intrinsecamente helénica, ainda que não exclusiva. Ver e.g. Nissinen 1998, Montalvão 2009.

¹⁰ E.g. Ephor. *FGrH* 70F 149 = Str. 10.4.21; Xen. *Lac.* 2.12-14; Plu. *Lyc.* 17-18; Ael. *VH* 3.10; Percy 2006: 15-92, Cartledge 1981.

¹¹ Lear 2014: 102, 107; Hubbard 1998: 48-78.

¹² Os testemunhos de Teógnis e de Píndaro fornecem exemplos de perspetivação desta problemática. Ver Lourenço 2009: 307-308, Onelley 2009, Hubbard 2002, 2003a. Ver em especial os vv. 239-254 dos *Theognidea*. De igual forma, o relato que Tucídides apresenta do tiranicídio, de que se destacam as figuras de Harmódio e Aristogítton, aponta para uma fórmula de defesa de um modelo que estava claramente em falência e que tem como uma das suas últimas tentativas de afirmação sócio-política todo o processo de heroicização dos tiranicidas (e.g. os *skolia* ou canções populares que em Atenas circulavam sobre os dois

exemplo, como a iconografia da pederastia valoriza temas como o treino atlético, a caça ou o banquete. Na verdade, estas são actividades associadas às elites sociais¹³. De igual modo, em Aristófanes, a pederastia é sempre relacionada com o passado ou com uma ordem pretérita¹⁴. Esta questão é igualmente visível em Platão, que aparece frequentemente como uma voz defensora do homoerotismo, e o qual tem nas *Leis* (o mais tardio dos textos atribuídos ao filósofo), em contraste com o que lemos n’*O Banquete* e no *Fedro* e com as listas de pares homofílicos/homossexuais que conseguimos elaborar a partir dos diálogos que lhe são atribuídos¹⁵, um discurso que afasta toda a actividade sexual da cidade ideal, a não ser a que tiver fins procriativos (a condenação do sexo meramente ocioso)¹⁶. Assim, o Platão defensor do homoerotismo entra em falência, ou em discordância consigo próprio, nos seus últimos escritos. Há por certo uma razão que o explica e que dificilmente escapará à conjuntura político-social que então se vivia e à estrutura cultural em que se integrava. Com outros, podemos assim afirmar que este era um tema problemático já na Antiguidade.

Esta pertinente perspectiva sociológica, defendida por M. Skinner, por exemplo, tem salientado que a *paiderastia* era sobretudo uma manifestação de “classe”, de elites, porque apenas os membros destas estariam socialmente disponíveis para comportamentos que a viabilizavam enquanto instituição, designadamente, a frequência de ginásios, banquetes e simpósios, nos quais o ambiente se predispunha a esse tipo de convenção social¹⁷. Tratar-se-ia, portanto, de uma forma de controlo social. Por outro lado, deverá radicar aqui também o facto de os testemunhos iconográficos provenientes de Atenas sobre o homoerotismo coincidirem sobretudo com o período oligárquico, atenuando-se ou mesmo desaparecendo no democrático, ao mesmo tempo que a comédia antiga, pujante durante a democracia, fornece evidências do tema que são de natureza essencialmente pejorativa. Há que não esquecer que a comédia desta época, designadamente a de Aristófanes, está focada sobretudo numa audiência popular, profundamente anti-oligárquica, como aliás testemunha o Pseudo-Xenofonte¹⁸.

amantes ou as estátuas que os homenagearam). Sobre esta questão ver Thuc. 1.20.2, 6.54-59; e ainda Hdt. 5.55-61, 6.123.2; Pl. *Smp.* 182c5-7, *Hipparch.* 228b4-229d7; Arist. *Ath.* 17-19; Paus. 1.23; desenvolvemos esta problemática em Rodrigues 2014.

¹³ Aspeto notado por Lear 2014: 109.

¹⁴ Lear 2014: 112.

¹⁵ Ver Lourenço 2009: 310-311, que cita Pl. *Smp.* 173b, *Men.* 70b, *Euthd.* 267d, *Prt.* 317c-d, *Grg.* 418d.

¹⁶ Pl. *Lg.* 7.835e-842e. A perspectiva platónica, porém, não é fácil de sistematizar, como notou já Lear 2014: 113. Ver ainda Ureña Prieto 2006: 227-236, Corner 2011: 75, Gómez Iglesias 2012.

¹⁷ “... as the *demos* became more powerful, pederasty, as an aristocratic custom, lost prestige”, Lear 2014: 122; ver também Corner 2011, Hubbard 2014a: 138.

¹⁸ Ps.-Xen. *Ath.* 2.18. Sobre estas questões, ver Shapiro 1981: 133-143, Hubbard 1998: 48-78, Shapiro 2000: 12-32, Skinner 2010: 124.

Em *As Nuvens*, faz-se uma representação exemplar dessa crítica aos costumes de uma certa elite, designadamente do momento em que cortejava os jovens atenienses:

Por outro lado, na aula de ginástica, os moços tinham de estar sentados com as pernas estendidas, não fossem os mirones topar alguma parte obscena; e depois, ao levantarem-se, deviam alisar o terreno, evitando deste modo deixar aos seus apaixonados alguma marca de virilidade... Naquele tempo, nenhum moço se atreveria a perfumar-se abaixo do umbigo, pelo que, à superfície das partes íntimas, despontava uma penugem, uns pêlos macios, como nos pêssegos... E nenhum homem se aproximava sequer do seu apaixonado com falinhas melíferas, prostituindo-se a si próprio com olhos de carneiro mal morto... Também não era permitido, à mesa, servirem-se da cabeça do rabanete, nem gamar a erva-doce ou o aipo dos mais velhos, nem alambazarem-se, nem rir às gargalhadas, nem cruzar as pernas.¹⁹

O passo está, como é evidente, repleto de metáforas de sentido sexual ou até mesmo obsceno, que não escondem a crítica negativa às práticas enunciadas, como observa C. Magueijo em nota à tradução. De igual modo, os discursos forenses da época transmitem uma imagem semelhante, sendo de sublinhar que estes são feitos maioritariamente perante as assembleias da Atenas democrática e por isso têm como objectivo convencer os juizes não profissionais do sistema, já afastado da mentalidade predominantemente oligárquica²⁰.

Para Skinner, a iniciação de jovens rapazes nos comportamentos e atitudes próprias das elites tinha como objectivo principal assegurar a continuidade das mesmas, mas também garantir a existência de laços militares²¹ e político-sociais que deveriam ser da maior utilidade na vivência política da cidade, muito próximo do que hoje designaríamos por *lobbies*²². Mais tarde, seriam os jovens antes “amados” (*eromenoi*) a assumir o papel de “amantes” (*erastai*) e a garantir a continuidade do sistema²³. Esta seria, pois, mais uma razão a provocar o descontentamento das massas e a contribuir para uma imagem negativa de todo um processo doravante considerado não produtivo (= não procriativo e meramente ocioso²⁴) e portanto desprezível. De assinalar ainda que, segundo a mesma autora citada, um comportamento deste tipo seria “hardly distinguishable from

¹⁹ Ar. *Nu.* 970-983, trad. C. Magueijo, in Silva e Magueijo 2006.

²⁰ Hubbard 1998, Lape 2006: 140, Skinner 2010: 124-125.

²¹ Inserir-se-ia aqui a tradição do Batalhão Sagrado de Tebas, todavia relacionado com aquela cidade da Beócia. Sobre a eventual origem militar da pederastia grega, ver Ogden 1996: 107-169.

²² Skinner 2010: 125.

²³ Cf. Ar. *Th.* 28-265; cf. Thgn. 1327; Ath. 13.563e, onde se ridicularizam os que defendem a ideia de que os *eromenoi* deveriam sê-lo até aos 28 anos, por razões didácticas.

²⁴ Corner 2011: 69.

prostitution”²⁵. Haverá que notar, todavia, que enquanto *pais eromenos*, o jovem seria um dependente quer do ponto de vista sócio-jurídico quer do afectivo, pelo que tais práticas seriam assumidas como fórmulas social e culturalmente iniciáticas. Em contrapartida, o prolongamento desses comportamentos na idade adulta indicaria uma incapacidade de autonomia e autodeterminação ao nível individual/sexual e, por extensão, ao nível social e político. Neste patamar, tais práticas seriam entendidas como semelhantes à prostituição²⁶.

Com efeito, era suposto que a intimidade de natureza sexual entre o *erastes* e o *eromenos* terminasse quando este atingisse uma idade mais madura. Se os *erastai* nem sempre eram tão jovens como alguns alegam²⁷, os *eromenoi* parecem ter andado entre a puberdade e uma adolescência mais avançada. Na *Vida de Licurgo*, Plutarco afirma que, em Esparta, quando os rapazes atingiam os doze anos de idade, “encontravam amantes que se ligavam a eles” (16.12-17.1). A julgar por esta informação e pela que o poeta Estráton de Sárdis (século II d.C.) fornece em poemas inseridos na *Antologia Palatina*, a adolescência, até aos 18-20 anos sensivelmente, seria a idade própria de um *eromenos*, sendo que na Grécia clássica os homens se casavam, em norma, pelos 30 anos²⁸. Algumas fontes, porém, dão indicação de que essa poderia não ser uma norma estritamente seguida. N' *O Banquete*, por exemplo, Platão dá conta dessa percepção: “E eis justamente os adolescentes e os rapazes de maior valor, os que possuem, cem por cento, uma natureza viril! Há quem diga que não, que não passam de uns desavergonhados, mas é má-língua: se fazem o que fazem, não é por falta de vergonha mas porque a ousadia, a sua coragem e virilidade os impele a afeiçoarem-se ao que lhes é semelhante... Ora bem, sempre que um amante (um amante em sentido lato e não apenas o amante de jovens!) encontra essa mesma metade que lhe pertence, eis que de súbito os assalta uma estranha impressão de amizade, de parentesco, de amor, enfim; e a tal ponto que já não aceitam, por assim dizer, separarem-se um instante que seja! Esses são justamente os que permanecem juntos durante toda a vida... E não se ponha Erixímaco a troçar das minhas palavras, com esses ares de entendido, a supor que é de Ágaton e de Pausânias que estou a falar: até porque bem pode dar-se o caso de pertencerem eles a esse número e possuírem ambos uma natureza viril...”²⁹

A relação entre o *erastes* e o *eromenos* é parte da chave de leitura do problema. Como notaram Dover e Foucault, entre outros, a sexualidade era

²⁵ Skinner 2010: 125; ver ainda, citado pela autora anterior, Hubbard 1998: 53.

²⁶ Agradecemos ao nosso colega D. F. Leão as observações que nos permitiram esclarecer este ponto.

²⁷ Sobre esta questão, ver Lear 2014: 120.

²⁸ Ver *AP* [Strat.] 12.4. Note-se que o casamento como a reprodução eram entendidos como um dever social. Plu. *Amatorius* 770B-C refere o despontar da barba como o limite para se ser um *eromenos*. Ver ainda Hubbard 2014a: 137-139.

²⁹ Pl. *Smp.* 192a-c, 193c, trad. M. T. Schiappa de Azevedo.

entendida não de uma forma igualitária ou recíproca, mas sim numa perspectiva hierarquizada, na qual um dos agentes está sempre subordinado ao outro³⁰. Este modelo mental levava a que, nas relações sexuais, independentemente do género a que os indivíduos pertencessem, um dos parceiros desempenhasse sempre um papel activo e por isso de superioridade e domínio, enquanto o outro assumia por oposição um papel passivo e, como tal, de inferioridade e subordinação.

O chamado “modelo de Dover-Foucault” tem vindo, porém, a ser problematizado por alguns, que o têm considerado demasiado simplista, falhando numa análise abrangente da sociedade e mentalidade gregas³¹. Ainda assim, e perante a complexidade do problema, a maioria dos autores tem-no assumido como ferramenta de trabalho e utensilagem conceptual, visto permitir o estabelecimento de diferenças fundamentais de perspectiva entre a Antiguidade e o mundo hodierno, ainda que corra o risco de ser utilizado ideologicamente (e tem-no sido). De qualquer forma, estamos conscientes de que o problema se reveste de questões mais complexas.

Num extenso artigo, J. Davidson, e.g., criticou e tentou desmontar o modelo “Dover-Foucault-Veyne-Devereux”, afirmando que a tese da “penetração” como motor do pensamento sexual dos Gregos não explica o gosto helénico pelo androerotismo: “Inasmuch as Greek (homo)sexuality was said to be concerned with roles in sexual acts rather than gender-orientation it was demonstrably different from modern (homo)sexuality, thus proving that (Greek) (homo)sexuality was a cultural phenomenon.” (2001: 46). De qualquer modo, não cremos que a proposta avançada por Davidson seja mais eficaz enquanto ferramenta para analisar esta questão, pois em sociedades modernas mais ou menos tolerantes em relação à orientação e comportamento sexual dos indivíduos mantêm-se formas de interacção sexual e erótica aceites e rejeitadas. Por outro lado, o facto de a sociedade ateniense clássica aparentemente aceitar o acto sexual entre um indivíduo mais velho (*erastes*) e outro mais jovem (*eromenos*), mas alegadamente repudiar relações homossexuais entre indivíduos em idade mais avançada, não nos parece fugir ao modelo Dover-Foucault, pois estamos a falar de uma sociedade patriarcal em que a figura do homem livre e adulto é central e eixo em torno do qual tudo se organiza. De qualquer modo, não deixa de ser pertinente a conclusão do autor: “it is in fact possible to characterize Greek sexual morality in terms of the solitary ethics of self-mastery and the interpersonal ethics of gift versus commodity exchange”, visando uma distinção entre bom e mau comportamento sexual (2001: 47)³².

³⁰ Foucault 1994: I, 106-117; II, 242-275.

³¹ Ver sobretudo Davidson 2001: 3-51 e Nall 2001.

³² Ver Karras 2000, Davidson 2001. Ver também Skinner 2010: 120-121 e ainda Dover 1989; Foucault 1994: II, 113-114; cf. Pl. *Grg.* 494e.

O modelo “Dover-Foucault” é assim construcionista e de influência estruturalista (cf. Skinner 2005: 8-10, Hubbard 2014a: 130). Por conseguinte, para os Gregos antigos, a preferência sexual seria até certo ponto irrelevante, não determinando a personalidade do indivíduo. Como afirma M. Skinner (2010: 121), “In the ancient penetration model, sexuality is grounded not on preference for one sex as object but on the notional genders of active and passive, which do not quite correspond to our biologically based genders: ‘active/passive’ was not the equivalent of ‘male/female’.”

Assim, de um modo geral e segundo o esquema sistematizado por Dover e Foucault, na Atenas clássica, o papel de domínio identificava-se com o cidadão, homem adulto e livre que exercia a sua liberdade cívica, enquanto o de subordinado se associava a quaisquer outros estatutos: mulheres, escravos, estrangeiros, jovens, por exemplo³³. Com efeito, o cidadão ateniense constituía uma elite sócio-política, independentemente do rendimento económico que auferisse, e o seu corpo deveria ser inviolável, pelo que, atentar contra ele poderia ser crime de *hybris*, eventualmente punido com a morte³⁴. Por outro lado, o jovem, ainda que livre mas não adulto e por isso ainda não cidadão de total direito, mantinha-se num estatuto de inferioridade relativamente aos cidadãos plenos. Como tal, indivíduos nessa condição situavam-se ideológica e socialmente abaixo dos que detinham a cidadania por completo, o que os transformava em alvos de cobiça sexual, que aos olhos desta elite ateniense seria tão natural quanto o desejo por uma mulher. Como nota Skinner, “that was considered a matter of taste”, afirmação que nos parece fundamental para a compreensão desta sociedade³⁵. Alguns autores, porém, entreviram no tipo de relações homoeróticas que dão corpo à chamada pederastia grega uma forma ritualista de iniciação social, com ecos na própria mitologia dos Gregos³⁶.

No entanto, apesar de não ser ainda um cidadão de pleno direito, o jovem ateniense livre viria um dia a sê-lo (tal como o *eromenos* viria a tornar-se *erastes* por sua vez³⁷), pelo que se impunham regras na forma de tratamento do mes-

³³ Sobre as características destas categorias, ver Skinner 2010: 121-122, onde se refere ainda que “sexual passivity might therefore be notionally aligned with cognitive disability as well as diminished status”, enquanto Lear 2014: 115 afirma que “the penetrated partner was considered effeminate”.

³⁴ Skinner 2010: 121, Halperin 1990: 96, McGinn 2014: 87. Sobre a chamada “lei da *hybris*”, há que notar que ela protegeria não apenas os cidadãos homens, mas também as mulheres e as crianças, de estatuto livre ou escravo. No entanto, não há provas de que um crime de *hybris* tenha efectivamente sido julgado ou sequer de que a lei, transmitida por [D.] *In Midiam* 45-48, seja de facto real. Agradecemos ao nosso colega D. F. Leão as observações que nos permitiram esclarecer este ponto.

³⁵ De onde se conclui que não se tratava também de uma sexualidade exclusiva; ver Skinner 2010: 122, 126; cf. Davidson 2001: 3-51.

³⁶ E.g. Bremmer 1980, Golden 1984: 308-324, Dover 1988, Sergent 1996, Lear 2014: 118.

³⁷ Gómez Iglesias 2012: 117-128.

mo, o que, na perspectiva de Dover, justifica a corte, os jogos sociais e todas as convenções a eles associadas, que surgiam como regra de conduta comunitária neste contexto e que teriam a função de regulamentar uma prática socialmente instituída e reconhecida: a *paiderastia*³⁸. No fundo, esta prática implicava um respeito que era devido aos futuros cidadãos de Atenas (soldados, políticos, senhores do seu *oikos*), fazendo inclusive parte do seu processo educativo e formativo. Mais importante ainda: esses jovens jamais deveriam vender o seu corpo (o que deveria significar não demonstrar prazer nesse tipo de actos ou práticas) ou a sua sexualidade, pois apesar de não conhecermos nenhuma lei que proibisse expressamente o acto sexual consensual, e até sem interesse comercial, entre dois cidadãos, temos indicação de que o mesmo não acontecia com os jovens. O discurso de Ésquines, *Contra Timarco* 21, é uma das fontes que o transmite, considerando que tal constituía um crime cuja natureza se incluía no âmbito das leis de *hybris*³⁹.

Por outro lado, à boa maneira grega, impunha-se contenção e moderação na prática sexual, repudiando-se o *akolastos* e a *akrasia*. Aliás, como nota de forma pertinente Lear, essa é a razão pela qual os genitais dos indivíduos do sexo masculino são sempre representados subdimensionadamente na arte grega, ao ponto de esse se constituir um *topos* canónico de tais figurações (Lear 2014: 107). O autor da obra *Problemas* disserta sobre o prazer sexual, concluindo que há indivíduos que efectivamente apreciam e gostam do acto de tipo homossexual, afirmando mesmo que “todos os que na puberdade se acostumaram a ser passivos nas relações sexuais, pelo facto de terem uma memória dessa actividade e junto com a memória o prazer, por hábito desejam ser passivos, como se assim fosse natural; com efeito, na maioria das vezes, o hábito é uma natureza. Mas se acontece ser lascivo e mole, mais rapidamente se verifica cada uma destas coisas.”⁴⁰ A ideia subjacente é a de que o hábito gera a memória e a memória produz prazer⁴¹. Alguns investigadores, contudo, têm salientado que o suposto seria que o rapaz que na relação pederástica desempenhava o papel passivo

³⁸ Dover 1973: 59-73. Neste ponto, seria de trazer-se à colação as teorias antropológicas, como as sistematizadas em Herdt 1994, para quem o homossexualismo pederástico é sobretudo uma prática ritual, com um significado de “aculturação” dos agentes passivos relativamente aos activos.

³⁹ Ver nota 34.

⁴⁰ Ps.-Arist. *Pr.* 4.26. Trata-se de uma obra atribuída a Aristóteles, mas decerto pós-aristotélica, ainda que reúna problemas tratados pelo próprio Aristóteles. O texto é todavia anterior a Plutarco e a Aulo-Gélio (século II), que a referem. Sobre a problemática das leituras médicas do homossexualismo na Antiguidade, ver Schumann 1975 e Schrijvers 1985.

⁴¹ Cf. Sánchez Millán 2004: 22. Ideia semelhante, de teor quase freudiano *avant la lettre*, encontra-se na *Ética a Nicómaco* 7.1148b30, onde se lê sobre o que o filósofo considera serem “hábitos, como acontece entre aqueles que, desde a infância, sofrem violências sexuais.”, trad. D. de Almeida. Neste passo, Aristóteles considera que “as relações sexuais entre homens” não são “agradáveis por natureza, mas passam a sê-lo... pela força do hábito”.

sentisse *philia* pelo seu parceiro mas não desejo sexual. Teoricamente, isso era o esperado ou o ideal. Este ponto tem sido objecto de discórdia entre os vários autores (cf. e.g. Golden 1984: 308-324), mas, a este propósito, não será demais lembrar as palavras de Platão no *Fedro*: “Na realidade o mais velho que convive com o mais novo não o abandona de livre vontade nem de noite nem de dia; pelo contrário, vê-se impellido pela necessidade e pelo aguilhão aquele que a todo o momento proporciona prazer ao amante, quando este o vê, escuta, toca, sente com todos os sentidos o ser amado, a ponto de o servir com constante gozo. E ao amado, que estímulo ou que prazeres poderá oferecer durante todo o tempo de convivência para que não chegue ao extremo desagrado? Ele vê aquela face envelhecida e já sem frescura, a que se juntam todos os outros males subsequentes, que nem em conversa são agradáveis de ouvir, quanto mais praticá-los por acção de uma necessidade que constantemente o acicata; tem a sensação de ser vigiado com desconfiadas preocupações durante todo o tempo e contra todos; tem de escutar elogios intempestivos e hiperbólicos, como também censuras que não são suportáveis num amante sóbrio, mas, se entregue à embriaguez, além de intoleráveis, tornam-se ainda vergonhosas, dada a excessiva e desabrida liberdade de linguagem de que faz uso.”⁴²

Esta situação implicava, pois, que um desses parceiros fosse sempre identificado com o estatuto de “passivo” e, por conseguinte, alvo de crítica pejorativa por parte da sociedade grega, visto que passava a desempenhar o “elo mais fraco da relação”, o submisso e, em última análise, o que se identificava com os inferiores, entre eles a mulher⁴³. Esta leitura está totalmente de acordo com o que conhecemos da sociedade grega antiga, no sentido de tratar-se de uma sociedade patriarcal e portanto valorizadora do masculino e detractora do feminino⁴⁴.

Mas o facto é que, a par da pederastia idealizada e sublimada pelas fontes gregas mais antigas e do foro aristocrático, dispomos, como é evidente, também de informação relativa a um homossexualismo menos institucional, mais “des-sacralizado” e eventualmente mais “popularizado” até. Referimo-nos ao tipo de prática que sempre se encontra em todas as sociedades de todas as épocas. A.

⁴² Pl. *Phdr.* 240d-e, trad. J. Ribeiro Ferreira. O famoso discurso de Lísias no *Fedro* (230e-234c) é um pequeno tratado acerca do Amor; sobre o passo em causa, vide Oguse 1976: 64-73. Cf. Arist. *EN* 8.1157a1-21.

⁴³ Como nota Lear 2014: 121, “there is no text in which a man who has penetrated a boy is portrayed positively. Boys were certainly not supposed to allow (or to be known to allow) themselves to be penetrated, but the possibility is not often raised.”

⁴⁴ Curiosamente, o sentido pejorativo associado ao passivo, segundo Ps.-Arist. *Pr.* 4.27, é outro: “Por que razão aqueles que desejam ser passivos nas relações sexuais se envergonham tanto de reconhecê-lo, mas não se envergonham de desejar beber, comer ou qualquer outra coisa semelhante? É porque os desejos das maioria das coisas são necessários, sendo que algum chegam a matar se os não satisfizerem? No entanto, o desejo de prazeres sexuais é supérfluo.” O filósofo reconhece a necessidade da sexualidade como fisiológica, mas depois diz que é supérflua e não essencial.

Lear refere-se-lhe como “non-ideal pederasty” ou “non-pederastic male-male sexual relations” (2014: 120). E há também que dizer que, apesar de identificada com as elites, nada nos garante que a pederastia não fosse praticada também entre as massas (Lear 2014: 120). Com efeito, os fenómenos de mimese social, quer em sentido ascendente quer descendente, são comuns. Além disso, como notava já Foucault há mais de trinta anos, em caso algum devemos pensar que existiria apenas este tipo de relações⁴⁵.

Esta é uma proposta de síntese das ideias em torno da sexualidade masculina, em particular da forma como se encarava a homossexualidade, na Grécia antiga. Parece-nos essencial fazê-la para uma melhor percepção da problemática da prostituição masculina na Atenas clássica, uma vez que esta parece ter sido um fenómeno social “consumido” sobretudo por indivíduos também do sexo masculino. Estamos conscientes da complexidade do tema e das várias leituras de que o mesmo tem sido alvo desde pelo menos os anos 70 do século passado. A problemática tem sido inclusive usada como bandeira ao serviço de ideologias modernas, o que não deixou de suscitar reflexões contrárias, eventualmente até demasiado radicais⁴⁶. Parte dessa complexidade emana das próprias fontes, como salienta A. Lear: “different sources represent pederasty very differently.” (2014: 122). De qualquer forma, parece-nos claro que, sem prejuízo para quaisquer leituras que possamos fazer das fontes antigas, existem evidências de práticas andro/homofílicas, andro/homoeróticas e até andro/homossexuais na Grécia antiga. De modo concomitante, há registos que apontam para a existência de prostituição masculina, a que recorriam outros homens, sendo esse o fenómeno que nos interessa agora analisar.

PROSTITUIÇÃO, PROSTITUTAS E PROSTITUTOS⁴⁷

Perante o apresentado, parece-nos útil partir do modelo que conhecemos para a prostituição feminina em Atenas e proceder a um exercício de comparação com os dados de que dispomos para a prostituição masculina, no sentido de tentar determinar a existência ou não de paralelos entre ambas as práticas e, desse modo, avançar com conclusões.

A partir de algumas fontes, em particular o discurso alegadamente proferido por Apolodoro, instituiu-se, na feliz expressão de A. L. Curado, o chamado

⁴⁵ Foucault 1994: II, 230-253; cf. Pl. *Chrm.* 154c; Xen. *Smp.* 4.23, *Mem.* 1.3.8-14. E não apenas a pederastia num sentido estrito.

⁴⁶ A este propósito, damos como exemplo o polémico livro de Georgiades 2004.

⁴⁷ Apesar de pouco comum em português, o substantivo “prostituto” existe em latim, enquanto participio passado de *prostitutus* (*prostitutus*, i.e. “aquele que se expõe, que se exhibe, que se corrompe, que se desonra, que se profana”). O facto de o termo aparecer quase sempre no feminino traduz igualmente uma ideologia social que atribui a função a que diz respeito sobretudo (se não exclusivamente) às mulheres. A realidade social verificada é, porém, outra.

“inventário das identidades femininas gregas”⁴⁸. Como é evidente, porém, esta categorização do feminino é feita a partir do prisma masculino, numa perspectiva androcêntrica *comme il faut*, pelo que cada definição parte dos conceitos e do que os homens, os Atenenses em particular, esperavam das mulheres (Curado 2008: 370). Mas esta sistematização não deixa de ter a sua validade, até porque nos permite compreender de forma mais eficaz os mecanismos que subjaziam à estrutura da sociedade ateniense em que se integravam.

Assim, segundo as categorias antigas, havia a *gyne* ou a esposa legítima e mãe dos futuros cidadãos de Atenas; mas também a *pallake*, termo que é comum traduzir-se por concubina e que parece ser a designação dada às mulheres que viviam ou mantinham relações mais duradouras com homens, sem que todavia fossem suas esposas oficiais, podendo ser livres ou escravas (Curado 2008: 372); e ainda a *hetaira* ou a mulher que estava ligada ao prazer sexual e ao companheirismo social que implicava a sua presença em momentos festivos como os banquetes. Em rigor, *hetaira* era aquela que acompanhava os homens na sua vida social⁴⁹. Como nota ainda A. L. Curado, “a *hetaira* podia exercer a prática do amor de uma forma privada e individual, ou de uma forma pública e profissional. Esta categoria de mulheres parece ter estado vocacionada para proporcionar sedução, paixão, encanto e erotismo.”⁵⁰ Mas a tipologia do feminino ateniense clássico não se esgotava aqui. Havia ainda a *porne* ou a *pornidion*, i.e. aquela que vendia o próprio corpo e o prazer que este poderia proporcionar, “voluntária ou involuntariamente”⁵¹. Com efeito, a maioria das mulheres nestas condições era de origem estrangeira (como mostram os elementos religiosos encontrados em espaços arqueológicos associados à prostituição em Atenas⁵²) e servil. Apesar de, no âmbito da cultura grega, da ateniense em especial, se ter verificado uma tendência para identificar de forma metafórica a *porne* com a *hetaira*, o que parece mais provável é que esta fosse uma espécie de cortesã, uma “mulher de amores livres” (Curado 2008: 380), com uma vida mais independente até do que as das *gynaikes*. Além do mais, *porne* e *hetaira* parecem também ter tido conotações e despertado percepções distintas entre os Gregos antigos. Enquanto este termo aparenta ter sido entendido de uma forma mais suave, aquele parece ser mais depreciativo e degradante e vir

⁴⁸ Curado 2008: 369. Cf. [D.] 59.122.

⁴⁹ Davidson 1998: 74, Curado 2008: 387.

⁵⁰ Curado 2008: 370, Davidson 1998: 74.

⁵¹ Curado 2008: 380. O termo *porne* aparece, por exemplo, no testemunho que Ael. *VH* 4.14 dá de Arquíloco (fr. 302 West), dizendo respeito à mulher que recebe dinheiro em troca do uso sexual do seu próprio corpo. Cf. Dover 1989: 20.

⁵² Designadamente pequenas estatuetas relacionadas com divindades estrangeiras. Cf. Davidson 1998: 86-87. Segundo este autor, os elementos da cultura material ali encontrados apontam a Trácia, a Anatólia e a Síria como as regiões de origem destas mulheres; aliás, estas são também as principais áreas por norma associadas ao mercado de escravos em que Atenas se abastecia. A coincidência é pertinente.

associado ao carácter promíscuo, venal e impessoal da profissão. Como refere ainda A. L. Curado, “a hetera mantinha um certo distanciamento da *porne* por manter relações mais elitistas e ter uma postura mais fina do que esta. A *hetaira* correspondia normalmente a uma prostituta de um nível social elevado... A *porne* era a prostituta comum, escrava ou livre, que se estabelecia num bordel (*porneion*, *ergasterion* ou *kineterion*), onde recebia habitualmente diversas visitas masculinas, a troco de honorários modestos. Em Atenas, as *pornai* eram numerosas no bairro do Cerâmico e no Pireu.”⁵³ Além destas, havia ainda as que se ofereciam nas ruas, como testemunham o pseudo-Demóstenes e Xenofonte, que afirma: “É certamente que não é pelo prazer do sexo que os homens geram filhos, porque para saciá-lo estão as ruas cheias e cheias as casas”⁵⁴. Tendo em conta este horizonte, muito por certo, o destino final da maioria das *hetairai* seria o de se tornarem definitivamente *pornai*⁵⁵.

Assim, poder-se-á afirmar que, ao nível da prostituição feminina na Grécia antiga, em Atenas em particular, havia as profissionais que exerciam o seu ofício na rua, as de bordel (não sendo estas mutuamente exclusivas, dependendo das circunstâncias) e as que vendiam o corpo e prazeres de uma forma mais sofisticada, mantendo relações mais ou menos duradouras e exclusivas com um maior ou menor número de homens. Dispomos, aliás, de vários exemplos deste último tipo, como as famosas Rodópis (Hdt. 2.134-136)⁵⁶, Arquídice (Hdt. 2.135), Neera ([D.] 59), Timandra (Plu. *Alc.* 39.1-7), Lais (Ath. 13.588c-589b; Plu. *Alc.* 39.1-8, *Nic.* 15.4, *Amatorius* 767F-768B), Frine (Ath. 13.567d-e, 13.590e-591f; Paus. 1.20.1-2, 9.27.5, 10.15.1; Plu. *Amatorius* 753F), Pitonice (Ath. 13.586c, D.S. 17.108.4-6, Paus. 1.37.5, Plu. *Phoc.* 22.1-3), Glicera (Ath. 13.586c, D.S. 17.108.4-8), Tais (Arr. *An.* 3.18.11; Ath. 11.484d, 13.566e, 13.576e; D.S. 8.17.1-6; Plu. *Alex.* 7.38.1-8) e eventualmente até a famosa Aspásia⁵⁷.

⁵³ Curado 2008: 380-382, Frichet 1934: 134-136, Dover 1989: 21, Davidson 1998: 80-81.

⁵⁴ Xen. *Mem.* 2.2.4; ver ainda [D.] 59.67; cf. Kapparis 1995: 19-27, Davidson 1997: 72-74, Miner 2003: 19-37.

⁵⁵ Zonas como as muralhas e os portos ou bairros como o Cerâmico parecem ter sido particularmente apetecíveis para a prática do sexo venal, sendo os primeiros espaços compreensíveis pelas características de transitoriedade e autonomia das gentes que os definem (cf. Ar. *Pax* 164-166; Davidson 1997: 80-82). Daí que Corinto, por ser uma cidade essencialmente portuária e mercantil, fosse particularmente associada à prostituição, inclusivamente masculina (cf. Ath. 8.352d, 13.567c); a este propósito, não será de desprezar o texto paulino que, dirigido precisamente à comunidade cristã de Corinto, refere de forma explícita “os devassos (*pornoi*), os efeminados (*malakoi*) e os homens que se deitam com homens (*arsenokoitai*)” como não herdeiros do reino de Deus (1Cor 6,9). Nas palavras do apóstolo haverá por certo uma intencionalidade que encontraria eco na cidade da congregação a que se dirigia. Outros lugares conhecidos pela prostituição seriam o Pireu, Pompeios, Putéolos, Óstia e Delos. Ver ainda Hamel 2003: 3-4, McClain & Rauh 2011.

⁵⁶ Ver Rodrigues 2009.

⁵⁷ Sobre Aspásia, ver Rodrigues 2014 e bibliografia aí citada. Frichet 1934: 166-174 refere ainda cortesãs de Sócrates (Teódota), Platão (Arqueanassa), Sófocles (Arquipa e

Esta é, naturalmente, uma perspectiva androcêntrica do feminino. E relativamente aos homens que vendiam o corpo, qual era a realidade social? Desde logo, haverá que prestar especial atenção à terminologia que as fontes utilizam para identificar um indivíduo que se enquadre nesta categoria⁵⁸.

Na verdade, nos textos gregos antigos, não há apenas uma designação, mas várias, para aqueles que desempenhavam as funções de “prostituto”. Num artigo recente, K. K. Kapparis (2011: 243-251) sistematizou as várias fórmulas conhecidas, identificando pelo menos cem variantes de designação ou identificação, apenas no que diz respeito à prostituição masculina. Assim, lá se encontram formas como *andropornos* (e.g. Plb. 8.9.12), *bakelos* (e.g. Antiph. fr. 3 PCG), *katapygon* (e.g. Ar. Eq. 638-639, V. 686-687, termo com possível relação oriental), *kinaidos* (e.g. Pl. Grg. 494e, Aeschin. Tim. 1.131, Ps.-Arist. Pr. 4.26, sendo também este um termo de possível origem oriental⁵⁹), *kinoumenos* (e.g. schol. ad Ar. Eq. 878) e *lakkoproktos* (e.g. Eup. fr. 383 PCG), por exemplo. A estes, podemos ainda acrescentar termos como *pornikos*, *peporneumenos* ou simplesmente *pornos*, que aparece já registado num grafito de Tera (IG 12.3). Regista-se também o termo *hetairekos*, que deriva do verbo *hetairein* e que tem a mesma raiz que *hetairos*, “amigo” ou “companheiro”. Ainda que na sua forma feminina, *hetaira*, o termo tenha essencialmente uma conotação erótica, o mesmo não acontece com o seu uso no masculino (Leão 2009: 299). Mas as fontes deixam antever que essa ideia poderia ser igualmente percepcionada, quando se tratava de homens. Dover refere: “In the classical period the verb *hetairein* and the abstract noun *hetairesis* do not seem to have been used of a hetaira, but exclusively of a man or boy who played a homosexual role analogous to that of a hetaira.” (1989: 21). Note-se ainda que alguns destes termos referem-se sobretudo a aspectos que pretendiam evidenciar o carácter feminino de alguns homens, o que não é necessariamente equivalente a prostituição, claro, e pretende acima de tudo conotar estes indivíduos de uma forma negativa. Mas em termos populares, essa

Teóride) e Hiperides (Báquis), a quem poderíamos juntar Aristóteles e Herpílida. Note-se porém que as fontes não permitem concluir que todas estas mulheres tivessem sido de facto heteras das personagens a que estão associadas no texto de Frichet. Teódota, por exemplo, terá sido amante de Alcibíades, mas não é certo que o tenha sido de Sócrates e o jogo de palavras que lemos em Xen. Mem. 3.11 é particularmente significativo no que diz respeito a este problema: “[Sócrates:] Então, onde vais tu buscar o que precisas para ter sustentares? [Teódota:] Enquanto houver algum amigo que queira fazer-me bem, lá vou vivendo.”, trad. A. E. Pinheiro. Ver ainda Xen. Smp. 2.11-18; D.L. 3.31; Ath. 13.588a-589f, 13.592b-e; o livro XIII do *Deipnosophistae* de Ateneu de Náucratis é particularmente rico em informações sobre as *hetairai* gregas; sobre as cortesãs em geral, ver McClure 2003.

⁵⁸ Sobre a terminologia da prostituição em geral, ver Glazebrook 2011.

⁵⁹ Azize & Craigie 2002 relacionam o termo com a palavra acádica para ânus (*ginnatu*). Esta relação é interessante porque poderá denotar uma leitura orientalizante desta representação em contexto grego. Isto é, para os Gregos, de algum modo haveria uma associação entre um homem que se prostituía ou que seria efeminado com as culturas orientais.

associação é também comum, o que deverá justificar o uso de alguns vocábulos em contexto de sexo venal.

Como se integravam, ou não, os prostitutas de Atenas na sua sociedade? Sabemos que pelo menos durante o século IV a.C., a prostituição *tout court* era regulamentada por lei. Os bordéis estavam sob a supervisão dos *agoranomoi* ou inspectores dos mercados, que fixavam o preço de cada indivíduo que se dedicava a esse ofício e o Estado cobrava imposto (*pornikon telos*) pela actividade através dos *pornotelonai* (García Ruiz 2000: 107 n. 97). No *Contra Timarco* de Ésquines (119-120), refere-se a necessidade da existência de um cobrador de impostos que tivesse colectado o suspeito, Timarco, por prostituição, qual prova do exercício da actividade. De onde se infere que a prostituição masculina estava igualmente regulamentada pelo Estado na *polis* ateniense. O que não significa, todavia, que os que exerciam ou viviam da prostituição levassem uma vida mais confortável por isso. Aliás, não será de desprezar a ideia que no *Górgias* de Platão, através de Sócrates, se associa à representação do *kinaidos*, na medida em que este seria o homem efeminado, eventualmente homossexual passivo, mas também o prostituto que atraía homens comportando-se como uma mulher: “a vida dos libertinos (*ho ton kinaidon bios*), não achas que é terrível, vergonhosa e desgraçada? Ou terás a coragem de dizer que também estes são felizes, se tiverem sem restrições aquilo que desejam?”⁶⁰

Onde se podiam encontrar os prostitutas atenienses? Tal como acontecia com as mulheres, parece ter havido, em Atenas, áreas ou zonas especialmente dedicadas ao sexo venal masculino. Com efeito, um fragmento de Teopompo (fr. 30 *PCG*), relativo a um texto cómico intitulado *O Medo*, atribui ao Monte Licabeto a seguinte fala: “Na minha zona, aqueles cuja juventude se prolongou demasiado no tempo fazem favores sexuais (*kharizetai*) aos da sua geração.”

Como é sabido, o Licabeto era a colina mais alta de Atenas, no limite nordeste da cidade. Aparentemente, o passo refere-se a homens que rapavam a barba de modo a parecerem mais jovens ou a identificarem-se com os mais jovens, ficando parecidos com eles depois de terem atingindo uma idade mais avançada (cf. Aeschin. *Tim.* 49). Desse modo, estariam mais predispostos a desempenharem os papéis sexuais por norma associados aos *eromenoi*. Assim se deduz que a região ateniense do Licabeto seria particularmente apetecível para as práticas homossexuais, designadamente as de carácter venal, como a expressão *kharizetai*

⁶⁰ Pl. *Grg.* 494e. A continuação do diálogo é aliás elucidativa quanto ao problema em questão: “Cálicles: Não te envergonhas, Sócrates, de ter conduzido a nossa conversa para esse campo? Sócrates: Fui eu que conduzi a discussão para estes temas, meu caro, ou foi aquele que, com todo o desembaraço, afirmou que a felicidade consiste no prazer de qualquer ordem, sem distinguir entre bons e maus prazeres? Pergunto-te mais uma vez se, em tua opinião, o prazer e o bem são uma e a mesma coisa ou se há prazeres que não são bons.” (494e-495a), trad. M. O. Pulquério. O tradutor opta pelo português “libertino” para traduzir o grego *kinaidos*. Uma opção naturalmente discutível.

(que traduzimos por “favores sexuais”) parece implicar. Mas decerto não seria a única. Áreas portuárias e periféricas (como os espaços junto às muralhas) ou até os mercados (ver e.g. *AP* [Strat.] 12.8) deverão ter sido lugares apetecíveis para este tipo de prática. Pelo menos, a julgar pelo que acontecia com a prostituição feminina.

Todavia, perante os dados relativos às prostitutas gregas, há desde logo um aspecto que convém assinalar: ao contrário do que acontece com as mulheres, parece não haver evidências de que os homens tenham trabalhado em grandes bordéis, apesar da referência de Timeu que lemos em Políbio (12.13). Em contrapartida, as fontes referem-se aos homens que se prostituíam sentando-se em *oikemata*, i.e., “cubículos”⁶¹. Na análise de J. Davidson, os *oikemata* seriam espaços individuais, com portas abertas directamente para a rua, exibindo o seu ocupante⁶². As fontes acentuam bastante a ideia de alguém que lá se manteria *sentado* (*kathizo*). Ésquines, por exemplo, frisa-o em relação a Timarco, afirmando a pertinência de se conhecerem os lugares onde *se sentava*, como prova da sua culpabilidade (Aeschin. *Tim.* 120). No *Cármides* de Platão (163b), estar “sentado no cubículo” é tido inclusive como uma profissão ou trabalho. Muito provavelmente, tais espaços seriam propriedade de um *pornoboskos* ou alcoviteiro (cf. Aeschin. *Tim.* 124). Outros autores referem o mesmo tipo de espaços (Din. 1.23, Ath. 13.569d). No discurso de Ésquines (*Tim.* 74), dá-se uma ideia de como se passava o processo: “Vedes esses aí sentados às portas dos cubículos? Esses que, na opinião de todos, praticam a profissão. Por certo, de cada vez que sentem essa necessidade, esses correm um véu sobre o seu sentimento de vergonha e fecham as portas. Pois bem, se alguém vos perguntasse “vós que passais pelo caminho, o que está a fazer agora esse homem?”, diríeis de imediato o nome do acto, sem ver nem saber quem foi aquele que entrou na casa...”

Que tipo de hóspedes se manteria dentro dos *oikemata*? De onde provinham? Onde e como eram recrutados? Que idade tinham? Não temos muitas formas de responder a estas questões. Davidson avança com o exemplo de Fédon, interlocutor de Sócrates, que parece ter sido um caso paradigmático. Na verdade, não é no diálogo platónico que leva o seu nome que recolhemos a informação, mas sim na biografia que dele dá Diógenes Laércio (1.19; 2.31, 135). Segundo este autor (2.135), “Fédon de Élis, descendente de uma família aristocrática, foi feito cativo aquando da rendição da sua pátria e forçado a servir numa casa de má fama. Mas ao atender à porta, acabou por conhecer Sócrates, que convenceu os amigos de Alcibíades e de Críton a pagarem o resgate dele.”

⁶¹ Aeschin. *Tim.* 74, Pl. *Chrm.* 163b, D.L. 2.105. Ver Davidson 1998: 90, 332 n. 55. *Oikema* é também sinónimo de “apartamento” ou “quarto de dormir”.

⁶² Davidson 1998: 91. A circunstância dá sentido à ideia de “prostituto”: “o que se exhibe”.

Considera Davidson (1998: 91), e com pertinência, que a maioria dos homens que se sentava nos cubículos seria forçado a fazê-lo e Fédon parece ter sido um desses casos (sendo inclusive alguém “bem-nascido” e “bem educado”). No entanto, conhecemos também casos de homens de estatuto livre que terão exercido o ofício da prostituição e de livre vontade (Aeschin. *Tim.* 158). Em relação a estes, o caso de Timarco parece ser o mais paradigmático. É por causa dele que, no discurso contra este cidadão, Ésquines exorta os seus ouvintes a contemplarem aqueles que estão “sentados à porta dos bordéis; aqueles que, na opinião de todos, praticam a profissão.”⁶³ Por conseguinte, conhecemos escravos ou estrangeiros que se prostituíam, como Fédon, mas também homens livres, como Timarco e Teódoto (de quem falaremos). De referir ainda que os músicos, como citaristas e citaredos, presentes num *symposion* seriam tão vulneráveis aos avanços sexuais de terceiros quantos as suas parceiras femininas (Aeschin. *Tim.* 41, Xen. *Smp.* 4.53-54, Ath. 8.339a-c). Alguns, provavelmente os escravos, seriam entregues à prostituição ainda em idade infantil. No discurso contra Alcibiades, num claro assassínio de carácter do filho do político ateniense homónimo, Lísias acusa-o de participar em convívios eróticos desde tenra idade, mantendo uma hetera, mas exercendo também a prostituição e praticando até o incesto⁶⁴.

Os prostitutas distinguiam-se em termos sociais? Eram facilmente reconhecidos pelos seus potenciais clientes ou quaisquer outros que os observassem ou que com eles deparassem? É muito difícil responder a estas questões, mas designações como *eidomalides* ou *katapygon* têm sugerido a alguns autores a existência de prostitutas que se vestiam e usariam produtos cosméticos como se fossem mulheres, talvez com a intenção de atrair indivíduos do mesmo sexo que o seu⁶⁵. Também a depilação deveria ser uma prática a que recorriam com o objectivo de ficarem mais parecidos com as mulheres ou a eliminarem do corpo todos os sintomas de virilidade. Já referimos o facto de alguns raparem a barba de modo a parecerem imberbes e por conseguinte mais jovens ou a identificarem-se com os mais jovens (Aeschin. *Tim.* 49). Mas há outros aspectos a salientar.

Segundo o testemunho tardio de Ateneu (12.542), Demétrio de Faleros pintava o cabelo de amarelo e o rosto com pó, ao mesmo tempo que se ungia com perfumes, de modo a parecer atraente aos olhos dos que o contemplavam, incluindo outros homens⁶⁶. O comportamento de Demétrio de Faleros não deveria ser muito diferente do de todos os que tinham como objectivo

⁶³ Aeschin. *Tim.* 74; ver ainda 123-124, onde, referindo-se a Timarco, lemos “e se ali se sentam um alcoviteiro (*pornoboskos*) e prostitutas (*pornai*), então ali é um bordel (*porneion*). Tu transformaste muitos lugares em bordéis pela facilidade com que te entregaste a essa prática.”

⁶⁴ Lys. *1Alc.* 14.25, 28, 41. Ver Roisman 2005: 89.

⁶⁵ Sobre os termos em causa, ver Kapparis 2011: 246-248.

⁶⁶ Um provérbio transmitido por Adamâncio no *Physiognomonicon* deveria estar relacionado com esta questão: “Mais facilmente se esconderiam cinco elefantes sob uma axila do que alguém de costumes infames (*pathicus*)”.

conquistar outros homens. Aliás, um comportamento associado ao género feminino, efeminado, é o que parece predominar em várias das caricaturas do homossexual passivo na literatura grega, o que por certo incluiria uma parte dos prostitutas⁶⁷. O poeta Aristófanes é particularmente pródigo nesse tipo de associação⁶⁸. De referir ainda que, no texto de Ésquines, a beleza de Timarco na juventude (já contrastante com a que aparentava à data do processo⁶⁹) aparece como argumento pertinente para o exercício da prostituição (*Tim.* 126, 194). Será, naturalmente, demasiado casuístico, erróneo e injusto basearmo-nos apenas na fisionomia e estabelecer uma relação entre um factor e outro (homem belo = prostituto) de uma forma generalizada. Mas não será de desprezar a ideia de que indivíduos com essa condição que usufruísem de uma aparência favorecida, no caso de enveredarem pelo sexo venal, estariam mais predispostos a serem arregimentados para uma relação de tipo *hetairésis* do que a engrossarem o número dos que se vendiam nas ruas ou em lugares menos sofisticados (cf. Dover 1989: 68-73). A idade seria evidentemente outro factor a considerar e, neste aspecto, não seriam muito diferentes das suas congéneres femininas. Em Ateneu (12.542-543), lemos um testemunho de Carístio, segundo o qual os rapazes se ofereciam a homens particularmente bem posicionados na sociedade ou simplesmente bem parecidos: “Todos os rapazes de Atenas tinham muitos ciúmes de Diógnis, o favorito especial de Demétrio, com quem estavam ansiosos por travar conhecimento, de modo que quando ele saía de tarde para um passeio, todos iam atrás dele para que ele os visse.”

O caso de Timarco, porém, deixa supor que nem todos terminariam os seus dias a venderem-se da forma mais ignóbil. O mesmo se passa com o caso do Salsicheiro dos *Cavaleiros* de Aristófanes (vv. 1241-1242), que supostamente abandonou o tipo de vida que levava na juventude. Ao que parece, a prostituição poderia ser uma actividade meramente temporária, exercida por alguns enquanto reunissem condições para isso. De referir ainda a possibilidade de haver eunucos na prostituição masculina na Grécia antiga⁷⁰. Citando Heródoto, Ateneu refere-se à introdução desta prática na Grécia, e já conhecida no Oriente, por um tal Paniónio de Quios, que adquiria jovens de grande beleza, castrava-os e levava-os a Sárdis e a Éfeso para os vender a preço elevado e que por certo seriam usados pelos compradores finais com objectivos eróticos (Hdt. 8.105, Ath. 6.266e). As-

⁶⁷ O que não significa que todos os prostitutas fossem procurados pelos seus clientes com o objectivo de por eles serem usados na “forma passiva”. Teoricamente, o cliente poderia também desejar que o prostituto desempenhasse o “papel activo” na relação sexual. Além de que haveria decerto vários tipos de requisições nas formas de acto sexual desejado. Sobre o homem efeminado, ver Dover 1989: 68-81.

⁶⁸ E.g. Ar. *V.* 686-687, em que uma personagem é referida como caminhando e comportando-se de forma efeminada.

⁶⁹ Sissa 1999, Lape 2006: 141.

⁷⁰ Os eunucos são descritos de forma sublime por Luciano, *Am.* 21.

sim o deduzimos das palavras de Heródoto: “Entre os muitos outros jovens que Paniónio havia castrado, uma vez que vivia de tal ofício...” (Hdt. 8.105.2, trad. J. R. Ferreira). Ou seja, Paniónio lucrava dessa prática que por certo tinha êxito entre os seus clientes, inclusive numa perspectiva de lenocínio.

Como referimos, a obra de Aristófanes é um manancial de informação, tanto no domínio das práticas como das representações, acerca da vivência social e política da Atenas dos séculos V e IV a.C. Nela deparamos com testemunhos sobre várias realidades da vida quotidiana dos Atenienses, do público e do privado, do institucional e do marginal. Aliás, é próprio de uma sociedade como a da Atenas do período clássico uma constante interferência mútua desses domínios, nos campos uns dos outros. Em bom rigor, deveríamos mesmo referir que a ausência de conceitos como “público” e “privado” na época determinava o que ao mesmo tempo se revela como uma indefinição, quase promiscuidade, dos campos social e político (vide Rodrigues 2014). No que diz respeito à sexualidade e aos modos de a conceber, a comédia ática é efectivamente uma fonte de grande importância, dadas as suas características frequentemente explícitas, no que a este assunto diz respeito (Hubbard 2003b: 86).

Em *A riqueza*, por exemplo, peça representada em 388 a.C., na conversa que o agricultor Crémilo e o seu escravo Carião têm com Pluto, referem-se as vantagens de possuir dinheiro, dando como exemplo as prostitutas coríntias, a quem associam os seus equivalentes masculinos:

Crémilo: E dizem que as prostitutas de Corinto quando um pobre, por acaso as tenta, nem sequer lhe prestam atenção. Mas se é um rico, logo lhe oferecem o cu.

Carião: E que os garotos fazem o mesmo, não por amor mas por dinheiro.

Crémilo: Não os honestos, mas os venais. Porque os honestos não pedem dinheiro.

Carião: E então?

Crémilo: Um pede um bonito cavalo, outro cães de caça.

Carião: Talvez envergonhados de pedir dinheiro, cobrem de uma crosta de palavras bonitas a sua desvergonha. (Ar. *Pl.* 150-159, trad. A. Costa Ramalho)

Aqui se estabelece a pertinente diferença entre os rapazes que se entregavam a actos sexuais com homens por dinheiro e os designados “honestos”, que o faziam a troco de uma outra compensação (ou pelo menos *apenas* a troco de uma contrapartida que consistiria em presentes, como animais domésticos). Consideramos mesmo que o passo transcrito vai ao encontro do que lemos em Xenofonte (*Mem.* 1.6.13-14), e da comparação que neste autor é feita com a venda do conhecimento por parte dos Sofistas; em Estráton de Sárdis, e da descoberta do poder do sexo perante o dinheiro, e vice-versa; e em Glauco, e dos prostitutos que já só se contentam com dinheiro:

Ai de mim! Porque andas outra vez chorocho, cabisbaixo, meu menino?
Fala-me francamente, sem lamentos. O que queres?
Estendes-me a mão vazia? Estou perdido...
Por certo reclamas o teu pagamento... Onde aprendeste isso?
Já não gostas de bons bolos nem de sésamo com mel nem do jogo das nozes,
agora é o dinheiro que te preocupa! Pois morra quem to ensinou, pois corrompeu o meu rapaz.⁷¹

Houve um tempo em que os presentes convenciam os rapazes e estes desejavam uma codorniz, uma bola ou uns ossinhos.
Agora pedem comida e dinheiro. Os brinquedos de outrora já não servem.
Procurai outra coisa, ó amantes de rapazes.⁷²

Confirma-se também nestes passos aquela percepção ou representação negativa da prática pederástica, independentemente de ser ou não comercial e de cariz homoerótico. Efectivamente, ela não deixa de ser censurada pela personagem de Aristófanes, eventual porta-voz de uma opinião pública mais popular. Cronologicamente, *Pluto* é a última das peças conhecidas do comediógrafo. Em *As Rãs*, texto representado antes, em 405 a.C., podemos ler um testemunho igualmente válido para esta problemática. Decidido a ir aos infernos resgatar Eurípides, Dioniso visita Hércules com o objectivo de dele recolher informações úteis para se orientar no mundo inferior. Na descrição que Dioniso obtém do herói, pode ler-se: “Depois, há um lodaçal imenso e uma lixeira eterna. Lá enfiados estão os que alguma vez maltrataram um hóspede, ou os que abusaram de um fedelho e ainda o burlaram por cima, ou os que bateram na mãe ou foram às ventas ao pai, ou os que deram um falso testemunho, ou os que mandaram copiar uma tirada do Mórismo.”⁷³

O contexto deste passo permite desde logo a antevisão das insinuações de tipo homoerótico entre as duas divindades (cf. vv. 55-59). O tom é claramente trocista (como convém à comédia) e a observação relativa às penas a sofrer no Hades por situações vividas na existência terrena e entendidas como violadoras do *nomos* revela-se pertinente para o que se entende ser a forma de julgar, opinar e fazer rir a audiência ateniense por parte do poeta. Note-se em particular a frase “os que abusaram de um fedelho e ainda o burlaram por cima”, posta a par de outras situações tidas como ignominiosas para a mentalidade dos Gregos em geral e dos Atenienses em particular e ao mesmo tempo reveladora da prática da prostituição masculina nessa mesma sociedade.

Mas é talvez em *Os Cavaleiros* que esta problemática está mais bem representada. Trata-se de uma comédia ainda mais antiga, apresentada em

⁷¹ *AP* [Strat.] 12.212; cf. 12.42, em que um tal Hermógenes se vende a troco de dinheiro.

⁷² *AP* [Glauc.] 12.44; cf. 12.148, em que mostra que o suposto jogo erótico-aristocrático entre o *erastes* e o *eromenos* se terá transformado numa mera relação venal.

⁷³ *Ar. Ra.* 145-151, trad. M. F. Sousa e Silva.

424 a.C., na qual, através de uma alegoria em que os políticos de Atenas são imaginados como escravos do amo *Demos*, um servo de nome Paflagónio ganha uma posição de favor junto do seu senhor para dominar e controlar os seus congéneres. Dois destes, porém, Demóstenes e Nícias, recrutam um vendedor de salsichas com o objectivo de se tornar ainda mais próximo do amo e usurpar o lugar de Paflagónio. No decurso do texto, repleto de alusões paródicas homoeróticas, ficamos a saber que o salsicheiro teria recorrido à prostituição durante a juventude e é precisamente esse aspecto, associado à devassidão geral da personagem, que é salientado como uma mais-valia para que o comerciante se torne agora um líder político, que pretende fazer qualquer coisa para agradar a *Demos*:

Salsicheiro: Coa breca! Trunfos de manga não me faltam, desde os tempos de menino. Já então eu fintava os cozinheiros com esta conversa: “Olhem, rapazes! Estão a ver? Vem aí a primavera: uma andorinha!” Eles punham-se a olhar e eu – zás! – deitava a unha a um naco de carne.

Demóstenes: Sabido o fulaninho, hem! Bom golpe de vista o teu! À laia de quem come ortigas, antes que chegassem as andorinhas, já tu andavas no rapinango.

Salsicheiro: E fazia-o sem dar nas vistas. Mas se algum deles dava por ela, eu escondia o furto no rabo, e negava a pés juntos. A ponto que um tipo qualquer, um desses políticos que por aí andam, quando me viu naquela manobra, se saiu com esta: “Não há dúvida, este rapaz está talhado para governar o Povo.”

Demóstenes: Pois acertou em cheio. E está-se mesmo a ver como é que ele chegou a essa conclusão: se tu juravas falso depois de roubares e tinhas... a coisa metida no rabo!⁷⁴

Como nota M. F. Sousa e Silva *ad loc.*, “o escólio apoia a hipótese de haver neste passo um gracejo de carácter sexual, como se os maus costumes fossem ‘uma das virtudes’ dos políticos.” Num outro passo, a personagem do Salsicheiro é ainda mais assertiva no que diz respeito à actividade que exercera anteriormente, sendo então, portanto, mais jovem: “Vendia chouriços e fazia uns servicinhos de mariquice” (Ar. *Eq.* 1242).

Em *Os Cavaleiros*, Aristófanes utiliza o tema da homossexualidade como figura de estilo para tratar das sérias questões da política ateniense, designadamente a corrupção e a manipulação. A dominação de uns sobre outros encontra na metáfora da relação homossexual (quando entendida segundo o modelo

⁷⁴ Ar. *Eq.* 417-428. Nos passos desta comédia citamos a tradução de M. F. Sousa e Silva, in Silva e Magueijo 2006.

“Dover-Foucault”) um eco perfeito para os objectivos aristofânicos⁷⁵, confirmando a tendência para caracterizar este tipo de relação de uma forma negativa, associando-a uma vez mais às elites. Mas é sobretudo a anterior profissão do Salsicheiro⁷⁶ que aqui nos interessa salientar. O agora aparentemente “honesto” comerciante de chouriços foi antes alguém menos digno, que vendeu o corpo para se sustentar, não sendo esse um elemento a desprezar na composição do *ethos* por parte do comediógrafo, naturalmente. De facto, seria muito diferente dizer que o Salsicheiro fora antes um honesto boieiro ou curtidor em vez de prostituto. A sua imagem seria totalmente diferente e o efeito na economia da peça, por conseguinte, também. A escolha aristofânica é, portanto, tudo menos inocente ou ingénua. Além disso, trata-se de mais uma representação ou testemunho da prática na Atenas dos séculos V-IV a.C.

Também na comédia *Safô*, de Éfipo e da qual possuímos apenas fragmentos, se lia e ouvia acerca dos jovens que usufruíam de benesses dispensadas por outros homens e que por certo as pagavam “durante a noite”, numa insinuação clara aos favores sexuais que aqueles prestavam em troca de bens de vários tipos (fr. 20 *PCG*). De igual modo, em *O Sono* de Aléxis, referia-se o prostituto que sempre que ia jantar nunca comia alho-porro, pois incomodaria com o hálito o seu amante sempre que o beijasse (fr. 244 *PCG*). Uma outra comédia perdida, atribuída a Tímocles e datada do século IV a.C., a *Orestautoclides*, a personagem Autoclides era perseguida por um grupo de prostitutas, num paralelo paródico às *Euménides* de Ésquilo, como aliás o próprio nome sugere (frs. 27-28 K-A = Ath. 13.567e-f). Uma vez que, ao que parece, Autoclides seria um ateniense famoso pela sua actividade pederástica (cf. Aeschin. *Tim.* 52), não será de desprezar a ideia de que a paródia teria maior impacto no espectador se as prostitutas perseguidoras o fossem por motivos de competição, isto é, ou porque Autoclides lhes faria concorrência ou porque não recorria a elas para o prazer, mas aos seus concorrentes masculinos.

Apesar destas referências, porém, as representações da prostituição masculina em Atenas que aqui reconhecemos não deixam de ser esparsas, fragmentárias e esporádicas. E de certo modo esse é o balanço geral que as fontes antigas nos podem dar acerca dessa realidade. Por conseguinte, as nossas conclusões terão de ser forçosamente parcelares, temporárias e condicionais. Por outro lado, o texto recorrentemente citado como aquele no qual encontramos mais informação pertinente

⁷⁵ Vide e.g. Ar. *Eq.* 75-79, 164-167, 364-365, 375-381, 417-428, 719-721, 730-740, 875-880, 1241-1242.

⁷⁶ Neste sentido, a profissão de “salsicheiro”, tal como entendemos hoje a “salsicha” e o “chouriço” e a associação que dela se faz ao órgão sexual masculino (a clássica metáfora gastronómico-culinária para evocar a sexualidade), ganha ainda maior pertinência. Resta saber se, na Antiguidade, o conceito teria a mesma identificação e conseqüente impacto cómico no espectador.

e em maior quantidade sobre o tema que agora nos ocupa é o já mencionado discurso *Contra Timarco* de Ésquines. Datado de 346-345 a.C., este texto resulta de uma negociação diplomática que provocou conflitos internos em Atenas.

Depois da guerra de Olinto, em 346 a.C., os Atenienses encetaram uma negociação de paz com Filipe II da Macedónia, tendo para o efeito sido enviadas embaixadas àquela região, que integraram Demóstenes e Ésquines. Em Atenas, contudo, instalou-se uma insatisfação generalizada com os termos do tratado e em parte derivada da atitude agressiva por parte de Filipe, nos dias que se seguiram ao acordo. As acusações mútuas eclodiram em Atenas⁷⁷. Quando uma das embaixadas regressou de Péla, Timarco propôs uma norma que passava a punir com a morte qualquer um que importasse armamento daquela região. Descontente com a situação, e numa tentativa de virar a acusação contra os acusadores, Ésquines acusa Timarco de falar ilegalmente na assembleia ateniense (o que implicaria a *atimia* ou perda dos direitos civis), fornecendo as seguintes razões para tal: maltratar os pais, fugir às obrigações militares cívicas, prostituir-se e delapidar o património herdado⁷⁸. A acusação contra Timarco integra assim um conjunto de argumentos com os quais se parece pretender formular uma ideia de ignomínia entre os Atenienses da época, muito semelhante, aliás, ao que lemos no contexto das alusões à prostituição masculina em *As Rãs* de Aristófanes, e.g. (cf. vv. 145-151). Em *Os Cavaleiros*, percebemos também eco desta questão, quando o Salsicheiro acusa Paflagónio de ser um “inspector de rabos” que se vangloriava de ter “acabado com os maricas” (vv. 875-879). Por outro lado, esta acusação parte também de um caso de *dokimasia* e integra uma estratégia de defesa no âmbito de um outro processo promovido por Demóstenes contra a actuação política de Ésquines, em Péla⁷⁹. Como nota Lucas de Dios, “toda a Atenas estava consciente de que se tratava de um confronto entre os dois políticos rivais” (2002: 136).

Timarco pertencia a uma família da elite económica de Atenas e deverá ter nascido cerca de 391/390 a.C. Em 361/360 e em 347/346 a.C., o ateniense integrou o conselho da *polis*, o que, como tem sido salientado, é testemunho da intensa actividade política deste cidadão. Aliás, o seu envolvimento na embaixada à Macedónia faz igualmente prova dessa actividade, que se caracteriza sobretudo por um forte antimacedonismo (Lucas de Dios 2002: 137).

Parece ser ponto assente que a acusação e exposição dos factos contra Timarco por parte de Ésquines é bastante frágil, dado que a alegada prostituição daquele era um tema sensível e de difícil demonstração. Além de que os alegados factos haviam ocorrido tempos antes, o que só aumentava a dificuldade

⁷⁷ Uma síntese da questão pode ser lida em Dover 1989: 19-22.

⁷⁸ Aeschin. *Tim.* 28-32. Veja-se Lape 2006: 140.

⁷⁹ Lucas de Dios 2002: 135, 138-139.

na produção de prova. Será essa uma das razões por que Ésquines se dedica a postulados teóricos de moralidade que decerto fariam sentido aos ouvidos dos Atenenses do seu tempo, condicionando a sua decisão final no processo (Lucas de Dios 2002: 139). E o facto é que a estratégia de Ésquines resultou, pois Timarco foi declarado culpado de todas as acusações e condenado a *atimia* total, o que acabou com a sua carreira política (D. *De falsa leg.* 284). Por conseguinte, se não foram provados os factos, foram pelo menos apresentados como verosímeis.

Segundo o discurso de acusação de Ésquines, na sua juventude, Timarco deverá ter sido fisicamente atraente, o que terá motivado uma intensa actividade amorosa, sobretudo com homens mais velhos do que ele. Pelo menos, é o que se deduz da forma como o discurso está estruturado. Este dado confirma também a necessidade do contexto a que aludimos acima, uma vez que implica os tais androfilia e androerotismo que parecem ter estado presentes na cultura grega clássica. Só assim se compreenderá a pertinência das palavras e insinuações de Ésquines, que de outra forma, decerto, simplesmente omitiria o elemento. Ao mesmo tempo que alinha episódios e referências que ajudam a compreender o contexto social e jurídico do processo movido contra Timarco, Ésquines refere os episódios que são entendidos como casos de prostituição a par de outros elementos que servem de demonstração dos restantes argumentos acusatórios. Veja-se a forma como o orador enceta esta parte do discurso (*Tim.* 39): “Observai, Atenenses, com quanta moderação vou proceder em relação a esse Timarco. Passo por alto os devaneios que, sendo um rapazito, cometeu contra o seu próprio corpo... Em contrapartida, as acções que cometeu estando já na idade da razão, sendo um juvenzinho e conhecendo as leis da cidade, em torno dessas formularei as minhas acusações...”

Note-se que esta afirmação vem na sequência de uma série de considerações que implicam problemas de pedofilia⁸⁰. Com efeito, os parágrafos 9 a 21 do discurso dizem respeito a leis (não discutimos aqui a sua autenticidade, apesar de esse ser evidentemente um problema pertinente⁸¹) cujo objectivo parece ser o de proteger as crianças e os jovens do género masculino (aleadamente de estatuto livre) dos avanços de natureza sexual por parte dos mais velhos. Apesar de se discutir se os textos são ou não autênticos, no que diz respeito à sua redacção (eventualmente da autoria do redactor final do discurso), não encontramos grande dúvida em torno do seu conteúdo jurídico, pelo que, a existência deste tipo de norma parece apontar para uma necessidade que terá justificado a criação do mesmo. Assim, a proibição de mestres e professores encetarem as suas tarefas sem que fosse dia, alegando-se a vocação de lugares isolados e da escuridão para

⁸⁰ Sobre o uso deste conceito, vide o pertinente estudo de Laes 2010.

⁸¹ A questão é discutida por vários dos editores e tradutores de Ésquines. Ver e.g. Lucas de Dios 2002: 158-159.

actos considerados menos próprios com os referidos crianças e jovens, insinua a elevada probabilidade de os mesmos terem sido frequentes (cf. Aeschin. *Tim.* 9-12). Assim se confirma também a omnipresença desta questão na sociedade ateniense da época. O mesmo se diga em relação à preocupação em normalizar a idade dos indivíduos que viessem a estar em contacto próximo com essas faixas etárias (cf. Aeschin. *Tim.* 11-12). O objectivo é claro e assenta em pressupostos directamente relacionados com o comportamento sexual dos indivíduos (*Tim.* 11): “O escrivão ler-vos-á estas leis para que saibais que a criança convenientemente educada, uma vez homem, será útil à cidade; mas o legislador percebeu que, quando a natureza do homem tem um mau começo, logo na infância, as crianças mal educadas viriam a ser semelhantes a este Timarco.”

Aparentemente, todos eram passíveis de vir a ser alvo dos “predadores sexuais”, mas nem a todos era importante proteger. Os futuros cidadãos, aqueles que viriam a desempenhar cargos públicos, eram a prioridade dessa protecção. Para os outros, não havia idade que lhes valesse. Com efeito, a regulamentação que pretendia evitar a prostituição infantil em Atenas aparece como elemento central no discurso (*Tim.* 13): “De facto, a lei diz expressamente que se um pai ou irmão ou tio ou tutor, em suma, algum dos que tiverem autoridade sobre o rapaz, o entregar por dinheiro a alguém para que o prostituia, que não se faça acusação contra o rapaz, mas sim contra aquele que o entregou e contra aquele que o tomou a seu serviço; contra o primeiro, porque o entregou, contra o segundo porque o tomou a seu serviço. E estabeleceram-se penas iguais para cada um dos dois. Uma vez adulto, o rapaz não tem qualquer obrigação nem de alimentar, nem de garantir tecto para o seu pai, por quem foi entregue para que fosse prostituído; mas, uma vez morto, que o enterre e cumpra os restantes ritos fúnebres, como é costume...”

Impunham-se assim as mais “graves penas a quem prostituísse um rapaz de condição livre” (cf. Aeschin. *Tim.* 14). Os parágrafos 9 a 20 do discurso centram-se sobretudo no problema da protecção social das crianças e jovens do sexo masculino e de estatuto livre (como se faz questão de mencionar em vários dos parágrafos assinalados, e.g. *Tim.* 9, 12, 14, 15, 16, 17), claramente sujeitas à prática do lenocínio em território ateniense. Eventualmente, esse seria um negócio lucrativo para quem o exercia, o que também justificará tanto o risco que se corria como a legislação em referência que o punia. A necessidade do autor em assinalar a condição livre dos violados nos seus direitos é contudo esbatida nos parágrafos 15 e 17, nos quais se refere o exercício da violência contra “livre ou escravo”. Mas esta nota deverá ser fundamentalmente retórica. Como afirma Ésquines (*Tim.* 17): “não é que o legislador tenha posto o seu interesse sobre os escravos, mas antes que, ao desejar que vos mantivésses distanciados do ultraje contra os homens livres, acrescentou a prescrição de não cometer violência sequer contra os escravos. Numa palavra: em democracia, o legislador não considera apto para ser um concidadão aquele que é violento seja com quem for.” E quando, no

final do mesmo discurso, Êsquines não hesita em dizer “mandai aos que faltaram contra o seu próprio corpo que não vos importunem e que deixem de arengar em público... aos caçadores de jovens, facilmente apanhados, mandai que se voltem para estrangeiros e metecos, para que assim nem aqueles sejam privados das suas inclinações nem vós molestados” (*Tim.* 195), depreende-se que a diferenciação entre “livres” e “escravos” (e “metecos”) era neste contexto fundamental⁸². Com Lucas de Dios (2002: 160), podemos concluir destas palavras que o que estava em causa como objecto de censura e penalização legal era, não os actos em si mesmos, mas sim o facto de neles serem envolvidos cidadãos atenienses. Neste sentido, a ideia de que um homem que vende com ignomínia o próprio corpo “facilmente venderá também os interesses comuns da cidade” (*Tim.* 29, cf. 87, 188) o que não faz parte de si, o que estaria na base do desprezo pelo exercício da prostituição por parte de cidadãos e homens livres, parece-nos fulcral, não só pela forma como estes actos eram encarados pública, social e politicamente, como também pelo facto de atestarem a existência dos mesmos⁸³.

Depois destas considerações, de clara função retórica, sobre o lenocínio de meninos e rapazes, Êsquines passa então a enumerar o que lhe parece digno de ser mencionado perante os juízes que o ouvem. Finda a infância, Timarco ter-se-á instalado no Pireu, em casa de Eutídico, um médico que ali ensinava a arte da medicina, alegadamente com o fim de aprender o seu ofício, mas a acusação de Êsquines é que o jovem se vendia a si próprio ao suposto mestre (*Tim.* 40). E, nas palavras do discursante, Timarco não se teria ficado por Eutídico, afirmando Êsquines omitir de bom grado “os nomes dos comerciantes bem como dos estrangeiros e dos concidadãos que naquela época mantiveram relações” (*Tim.* 29, cf. 40) com o jovem. Depois de Eutídico, teria sido Mísgolas, o qual pagou para ficar com Timarco, visto que este era “de boas carnes, jovem, desavergonhado e apropriado para a tarefa que aquele pretendia realizar” (argumento apresentado por Êsquines, como é evidente)⁸⁴. Pelo seu lado, Timarco não terá hesitado em

⁸² Apesar de em *Tim.* 195 não se referirem os escravos, mas apenas estrangeiros e metecos, podemos deduzir, pelo contexto geral da sociedade ateniense, que o estatuto dos escravos não seria aqui beneficiado, quando comparado com o dos estrangeiros. Decerto, o escravo seria igualmente aceite como objecto sexual por parte de um cidadão ateniense.

⁸³ De facto, a lei citada por Êsquines referia que o ateniense “que se prostituiu ou que manteve relações desonestas” (entenda-se práticas homossexuais passivas, em idade adulta e a troco de um pagamento) não poderia ser um dos nove arcontes, nem desempenhar funções sacerdotais (subtendendo-se a ideia de impureza), nem defender os interesses do Estado, nem magistrado, nem arauto, nem embaixador, nem sequer sicofanta, nem falar perante os órgãos públicos como o conselho e a assembleia. Assim, o cidadão que se prostituía perdia os direitos de cidadania, ver *D. Adv. And.* 21. O prevaricador correria inclusive o risco de morte. Cf. Aeschin. *Tim.* 19-21.

⁸⁴ Aeschin. *Tim.* 41. A retórica da apresentação de Mísgolas por parte de Êsquines é pertinente, visto que, como assinala Garcia Ruiz 2000: 77 n. 48, o discursante parece desejar criar a impressão de que Mísgolas era mais velho do que Timarco, de modo a que a acusação

aceitar a proposta de se amancebar com Míscolas, “não se envergonhando o infame de abandonar a casa paterna e de passar a morar na casa de Míscolas, que não era nem amigo da família nem coetâneo, nem tutor dele, mas um estranho, mais velho do que ele e licenciado nessas relações, tanto que Timarco estava ainda na flor da sua juventude.” (*Tim.* 42).

Já depois de Timarco estar com Míscolas, o jovem prostituiu-se com uns estrangeiros, que acabaram acusados perante o Estado por se terem envolvido com um rapaz de condição livre⁸⁵. Depois, são registadas as relações com Cedónides, Autoclides⁸⁶ e Tersandro, e o modo como com eles teria feito “tráfico do próprio corpo por dinheiro” (*Tim.* 51). No seguimento destes, refere-se Anticles e Pitálaco, sendo este um escravo estatal, endinheirado, que motiva ao autor do discurso a seguinte afirmação: “E o infame Timarco não sentia nenhuma repugnância pelo facto de se desonrar com um homem que era escravo público do Estado” (*Tim.* 53-54). O carácter duplamente desonroso aqui implícito decorre da posição venal (e eventualmente passiva) de Timarco em relação a um escravo público e, por conseguinte, da inversão natural da relação de um cidadão com um servo⁸⁷. O discurso refere ainda Hegesandro, que veio a ser mais um dos “patrocinadores” de Timarco, e que acabou por motivar um conflito público na *polis* (*Tim.* 55-71).

Assim, Timarco é caracterizado por Ésquines como alguém que “faz isto de forma indiscriminada com muitos e por dinheiro” (*Tim.* 52). Levando em conta a definição proposta por McGinn 1998: 18 (promiscuidade, pagamento e indiferença emocional entre os agentes do processo), parece-nos que esta afirmação do orador se coaduna na perfeição com o que entendemos por prostituição e leva-nos a afirmar de facto que, a ser assim, Timarco se prostituía⁸⁸. Pelo menos, os dados fornecidos pelo discursante assim o legitimam⁸⁹. Mas, como facilmente se percebe também, estes dados não são abundantes nem sequer explícitos, no que diz respeito a muitas das questões que aqui tratamos, pelo que deixam mais perguntas do que respostas.

De qualquer modo, parece-nos pertinente estabelecer algumas considerações em torno deste tipo de prostituição, quando comparado com a feminina. Com

de prostituição parecesse mais credível e escandalosa, quando na realidade se tratava de três indivíduos da mesma idade.

⁸⁵ Aeschin. *Tim.* 44-45. Como nota McGinn 2014: 88-90, seria decerto para evitar este tipo de acusação (a de envolvimento com o indivíduo de condição livre) que existiriam os contratos cujo objectivo seria o de regulamentar relações amorosas desta natureza.

⁸⁶ Acima referido a propósito do fragmento de Tímoctes da obra *Orestautoclides*.

⁸⁷ Agradecemos ao nosso colega D. F. Leão as observações que nos permitiram esclarecer este ponto.

⁸⁸ “como alguém que manteve relações... como um prostituído. Com efeito, aquele que faz isto de forma indiscriminada com muitos e por dinheiro, parece-me que é réu desse delito.” (Aeschin. *Tim.* 52).

⁸⁹ Cf. Aeschin. *Tim.* 105, onde se insinua que Timarco seria impudico (*bdelyros*), caluniador (*sykophantes*), atrevido (*thrasos*), voluptuoso (*tryphetes*), covarde (*deilos*), descarado (*anaides*), torpe (*aiskhros*), o mais objecto (*kakistos*) e o mais incapaz (*alysiteles*) dos cidadãos.

feito, se o homem que se exhibe em *oikemata* e ali aguarda os seus clientes se parece mais com as *pornai* de bordel ou de rua, um comportamento como o de Timarco, ou pelo menos como o que Ésquines apresenta para o acusado, parece estar mais próximo do que se sugere para as *hetairai*. Isto é, as relações de Timarco, apesar de temporárias, aparentam ter sido mais fixas do que as totalmente casuais, circunstanciais e esporádicas de uma mera *porne*. Não significa isso que a prostituição masculina fosse exclusivamente desse tipo ou que apenas se regesse por essa norma. Mas os casos de que temos um conhecimento mais substancial parecem ser essencialmente desse tipo, o que constitui também indício de que se trataria de uma prática sobretudo conotada com os círculos aristocráticos.

Apesar de o processo contra Timarco enveredar pela indagação dos lugares onde se sentava, exibindo-se e vendendo-se, ou de quem cobrava o seu imposto como prostituto, tentando desse modo comprovar o exercício da actividade da forma mais vulgar (cf. *Tim.* 116-124), e apesar da quantidade significativa de parceiros amorosos (erótico-sexuais), o facto é que Timarco parece ajustar-se mais ao modelo do *hetairekos* (ou do que nele fosse próximo da *hetaira*)⁹⁰. É todavia pertinente referir que o objectivo da acusação de Ésquines (*Tim.* 51-52) não é simplesmente mostrar um *hetairekos*, o que seria se Timarco mantivesse algum grau de fidelidade em relação ao parceiro sexual, mesmo vivendo às suas custas, mas antes aproximá-lo de um *pornos* ou *peporneumenos*⁹¹, ainda que perante a lei (e em particular no caso masculino) o estatuto pudesse ser idêntico. Mas sabemos também que socialmente não o era: o ónus de *pornos* seria bem mais pesado. Pelo que estamos decerto perante uma retórica da acusação, da parte de Ésquines para denegrir Timarco e atingir os seus objectivos. Notem-se as palavras de Ésquines (*Tim.* 51): “Ó Atenienses, se Timarco se tivesse mantido em casa de Mísgolas e já não se tivesse metido na casa de outro, teria agido de um modo mais comedido, se é que alguma dessas acções é comedida, e eu teria certamente hesitado em fazer qualquer acusação, excepto aquela explicitamente referida pelo legislador, a de ter mantido uma só relação. Pois parece-me que é réu do mesmo delito aquele que o faz com apenas uma só pessoa e por dinheiro.”⁹²

Timarco é apenas um dos homens que se prostituíram na Atenas clássica, cujo nome nos chegou. Outros houve, como Diofanto, Cefisodoro ou Mnesíteo,

⁹⁰ No caso da *hetairasis*, o parceiro sustentava a pessoa da qual recebia favores sexuais, mantendo com ela uma relação mais próxima e estável e aparentemente menos sujeita a promiscuidade e descontrolo. Ver Leão 2009: 298-299.

⁹¹ Leão 2009: 299.

⁹² Cf. *D. Adv. And.* 22.31-32 onde se sugere uma retórica semelhante com uma acusação de prostituição feita a Andrócion e se alerta para o perigo de tal prática no âmbito da *polis* democrática. Ver Roisman 2005: 89-90.

de quem Ésquines dá igualmente testemunho. Mas estes estariam por certo longe de serem os únicos a praticarem tal actividade. Aliás, como nota o próprio orador (*Tim.* 158-159).

Por fim, podemos trazer à colação um outro exemplo que parece vir ao encontro do que acabámos de referir e que implica ainda o estatuto jurídico dos intervenientes. Trata-se do episódio de Simão e Teódoto de Plateias, pelo qual conhecemos o único contrato (apesar de algumas referências, desconhecemos se terão existido outros *de facto*) estabelecido entre dois homens, com vista a regulamentar uma relação de tipo erótico-amorosa⁹³. Este caso aconteceu c. 394 a.C. e ficou registado no *Contra Simão* de Lísias, discurso em que o cliente (cujo nome desconhecemos) do orador se defende perante o conselho do Areópago de uma acusação de tentativa de homicídio durante uma rixa por causa do jovem e belo Teódoto (*Sim.* 1-26, 44, 47-48). O orador e Simão estavam enamorados de Teódoto, pelo que ambos os homens decidiram conquistar o rapaz. Se o orador reclama ter agido de acordo com a norma, alega também que o seu adversário terá optado por se comportar de forma desleal. Depois de se ter embriagado, Simão teria invadido a casa do orador, com quem Teódoto então estava. Tendo sido expulso, Simão atraiu a si o cliente de Lísias e agrediu-o. Apesar da rixa, o orador teria decidido não processar Simão e em vez disso abandonar Atenas, levando consigo o jovem Teódoto. A intenção era fazer com que, uma vez longe, Simão esquecesse o jovem. Algum tempo depois, o cliente de Lísias regressou com o jovem amante e instalou-se no Pireu. Quando soube da novidade, Simão voltou à carga e recomeçou a vigiar o rapaz. Auxiliado por alguns amigos, aquele montou uma emboscada a Teódoto e este tentou fugir. Simão e os comparsas, porém, encurralaram Teódoto e desencadearam uma rixa ainda maior, que envolveu vários homens, incluindo o litigante. Em tribunal, todavia, Simão alegou ter oferecido 300 dracmas a Teódoto e feito um acordo com ele e que o cliente de Lísias teria tentado desviar o jovem desse arranjo (*Sim.* 22). O discursante reclama ainda ser impensável que alguém cujos bens estariam avaliados em 250 dracmas pudesse “contratar” outrem para que fosse seu amante por mais dinheiro do que aquele que de facto possuía (*Sim.* 24). Com base nesta situação, Simão teria então acusado o cliente de Lísias e o jovem Teódoto de o defraudarem nos tais 300 dracmas. O contexto do discurso sugere, portanto, um tipo de relação homoerótica em que seria possível estabelecer um acordo firmado através de uma determinada quantia em dinheiro. Se este caso não correspondia a uma situação de *hetairisis* previamente acordada entre as partes, como algumas que conhecemos para *hetairai*, então estaria muito próximo de uma simples relação erótica venal⁹⁴.

⁹³ Davidson 1998: 97; cf. Aeschin. *Tim.* 165.

⁹⁴ Este caso é discutido por Dover 1989: 32-33, Cohen 2000a e 2000b, McGinn 2014. Dadas as circunstâncias relatadas, estes autores consideram que Teódoto seria um jovem de estatuto livre, o que será um dado igualmente importante para o estudo do nosso tema. Com

CONCLUSÕES

A percepção do fenómeno da prostituição masculina na Atenas clássica depende, por um lado, da compreensão do fenómeno da prostituição, *tout court*, na Grécia antiga e, por outro, da problemática da pederastia, da homofilia e do homossexualismo, enquanto expressão cultural específica, ainda que não exclusiva, grega. Com efeito, há que não esquecer que parte substancial do fenómeno se explica precisamente pelo facto de esse tipo de práticas ser levado a cabo e bem acolhido pelo menos por uma parte da população ateniense e durante pelo menos algum tempo. A este propósito, note-se como Ésquines (*Tim.* 136, 155-157) admite a relação amorosa com jovens rapazes com o objectivo de se demonstrar tolerante e adepto das práticas reconhecidamente elitistas e distintas das que classifica como depravação e prostituição e que atribui ao acusado (Lucas de Dios 2002: 140).

Assim se justifica o longo contexto que, em nosso entender, se impunha neste estudo, pois só desse modo se torna possível compreender o aparentemente intenso recurso à prostituição masculina em Atenas e porque em Ésquines se acusa e condena um indivíduo por desempenhar um papel passivo ou vender o corpo nas suas relações e não os actos em si, dos quais o próprio orador admite ser praticante (*Tim.* 135-141).

De qualquer forma, há que levar em conta que as informações de que dispomos acerca deste assunto são exíguas e nem sempre claras. Acresce o facto de muito desse material se incluir em textos de natureza retórica, cujo objectivo é produzir um tipo de representação tendenciosa que sirva os objectivos e os interesses de quem os formula. Cabe ao historiador descodificá-los e relativizá-los dentro do seu contexto.

Algumas ideias, sobretudo relacionadas com o estatuto, condição e imagem do homem prostituído na Atenas clássica, ficam, todavia, no horizonte. Um exemplo a comprová-lo: apesar de poder não se tratar de uma verdade universal, o gosto e a procura de jovens prostitutos, ainda detentores da frescura e firmeza de carnes, por homens mais velhos parece ter sido o tipo de prática mais recorrente neste domínio. Ou pelo menos é o que se conclui das fontes (e.g. *Antologia Palatina*). Alguns deles terão nessa juventude mantido relações economicamente gratificantes, com alguma segurança. Outros nem tanto. E o mais provável é que o avanço do tempo e o fim da juventude trouxessem também escolhos adicionais para o seu modo de vida.

Tanto a prostituição masculina como a feminina parecem entroncar em duas categorias: *hetairisis* e *porneia*, pois ambas pressupõem favores sexuais, embora a segunda se aplique mais especificamente a quem assuma a venda do corpo como

efeito, haveria contratos estabelecidos entre indivíduos livres pela “exploração sexual” de terceiros, escravos ou estrangeiros.

uma profissão. A *porneia* seria por isso popular e socialmente mais reprovável, visto que admitia multiplicidade de parceiros ocasionais. Já juridicamente, a distinção seria menos clara. Sabemos contudo que o carácter profissional implicava obrigações fiscais que lhe davam alguma protecção legal, sem todavia mitigar a imagem negativa que mantinha (Leão 2009: 298).

Mas o facto é que a opinião pública ateniense era claramente contrária à ideia de um homem se prostituir a favor de outro homem. Apesar de não se tratar de um acto absolutamente proibido, havia uma indiscutível conotação social negativa, agravada na eventualidade de o prostituído ser um cidadão ateniense (Aeschin. *Tim.* 21): a *atimia* ou a privação dos direitos de cidadania como consequência do exercício desses actos mostra quão grave podia ser nesse caso (Leão 2009: 300). Em causa estava o facto de o prostituto vender o próprio corpo, o que implicava a ideia de que, assim sendo, seria capaz de vender fosse o que fosse. Tratava-se portanto de uma degradação voluntária indefensável para qualquer cidadão. O epigrama atribuído a Estráton de Sárdis sintetiza esta ideia num trocadilho de poucas palavras: “Cu e ouro valem o mesmo! Descobri-o por acaso, uma vez, quando fazia contas de somar...”⁹⁵

⁹⁵ O trocadilho presente no texto grego perde-se totalmente na tradução. Sobre ele, esclarece González Delgado 2011: 88 n. 6, “Os Gregos utilizavam letras no seu sistema numérico. O valor das letras de *proktos* (“cu”: 80+100+800+20+300+70+200) e *kbrysos* (“ouro”: 600+100+400+200+70+200) soma a mesma quantidade: 1570.” Esta técnica recebe o nome de isopsefia.

Agradeço a todos os meus *peer-reviewers* que, com os seus comentários e observações, contribuíram para a melhoria deste estudo.

BIBLIOGRAFIA

- Azize, J. & Craigie, L. (2002), “Putative Akkadian Origins for the Greek Words *Kinaidos* and *Puge*”, *Antichthon* 36: 54-64.
- Bremmer, J. (1980), “An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty”, *Arethusa* 13: 279-298.
- Calderón Dorda, E. y Ozaeta Gálvez, M. A. (1989), *Antonino Liberal. Metamorfosis*. Madrid: Gredos.
- Cantarella, E. (1988), *Secondo natura: la Bisessualità nel mondo antico*. Roma: Editori Riuniti.
- Cartledge, P. (1981), “The Politics of Spartan Pederasty”, *Cambridge Philological Society. Proceedings* 27: 17-36.
- Cohen, E. E. (2000a), “‘Whoring under Contract’: The Legal Context of Prostitution in Fourth-Century Athens”, in V. Hunter, J. Edmondson (eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press, 113-147.
- (2000b), “Written Contracts of Prostitution in Fourth-Century Athens”, in *Timai Iohannou Triantaphylloupoulou*. Athens: Sakkoula, 109-122.
- Corner, S. (2011), “Bringing the Outside in”, in Glazebrook & Henry 2011: 60-85.
- Curado, A. L. (2008), *Mulheres em Atenas*. Lisboa: Sá da Costa Editora.
- Davidson, J. (1997), “Antoninus Liberalis and the Story of Prokris”, *Mnemosyne* 50: 165-184.
- (1998), *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*. London: Harper Collins.
- (2001), “Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex”, *Past and Present* 17: 3-51.
- (2007), *The Greeks and Greek Love*. New York: Random House.
- Devereux, G. (1967), “Greek Pseudo-Homosexuality and the ‘Greek Miracle’”, *Symbolae Osloenses* 42: 69-92.
- Dover, K. J. (1973), “Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour”, *Arethusa* 6: 59-73.
- (1988), “Greek Homosexuality and Initiation”, in K. J. Dover (ed.), *The Greeks and their Legacy: Collected Papers. Volume II: Prose, Literature, History, Society, Transmission, Influence*. Oxford-New York: Basil Blackwell, 115-134.
- (1989), *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Dynes, W. R. & Donaldson, S. eds. (1992), *Homosexuality in the Ancient World*. New York-London: Garland Publishing.
- Foucault, M. (1994), *História da Sexualidade*. I – *A vontade de saber*, II – *O uso dos prazeres*, III – *O cuidado de si*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Frichet, H. (1934), *Fleshpots of Antiquity. The Lives and Loves of Ancient Courtesans*. New York: The Panurge Press.
- García Ruiz, J. M. (2000), *Esquines. Discursos. Cartas*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Georgiades, A. A. (2004), *Homosexuality in Ancient Greece. The Myth is Collapsing*. Athens: Georgiades.
- Glazebrook, A. (2011), “*Porneion*. Prostitution in Athenian Civic Space”, in Glazebrook & Henry 2011: 34-59.
- Glazebrook, A. & Henry, M. M. eds. (2011), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Golden, M. (1981), “Thirteen Years of Homosexuality (and Other recent Work on Sex, Gender and the Body in Ancient Greece)”, *Echos du Monde Classique/Classical Views* 35: 327-340.
- (1984), “Slavery and Homosexuality at Athens”, *Phoenix* 38: 308-324.
- Gómez Iglesias, M. R. (2012), *El Logos Enamorado. Homosexualidad y Filosofía en la Grecia Antigua*. Madrid: Ediciones Evohé.
- González Delgado, R. (2011), *Poemas de amor efébio. Antología Palatina, libro XII*. Madrid: Akal/Clásica.
- González Rincón, M. (1996), *Estratón de Sardes. Epigramas*. Sevilla: Universidad de Sevilla/Secretariado de Publicaciones.
- Halperin, D. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge.
- Hamel, D. (2003), *Trying Neaira. The True Story of a Courtesan's Scandalous Life in Ancient Greece*. New Haven-London: Yale University Press.
- Herdt, G. (1994), *Guardians of the Flutes. I – Idioms of Masculinity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hubbard, T. K. (1998), “Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens”, *Arion* 6.1: 48-78.
- ed. (2000), *Greek Love Reconsidered*. New York: Wallace Hamilton Press.
- (2002), “Pindar, Theoxenus, and the Homoerotic Eye”, *Arethusa* 35: 255-296.
- (2003a), “Sex in the Gym: Athletic Trainers and Pedagogical Pederasty”, *Intertexts* 7: 1-26.
- ed. (2003b), *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic*

- Documents*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- (2014a), “Peer Homosexuality”, in Hubbard 2014b: 128-149.
- ed. (2014b), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Kapparis, K. (1995), “Critical Notes on Ps.-Dem. 59 ‘Against Neaira’”, *Hermes* 123.1: 19-27.
- (2011), “The Terminology of Prostitution”, in Glazebrook & Henry 2011: 222-255.
- Karras, R. M. (2000), “Active/Passive, Acts/Passions: Greek and Roman Sexualities”, *American Historical Review* 105: 1250-1265.
- Laes, C. (2010), “When Classicists Need to Speak up: Antiquity and Present Day Pedophilia – Pederasty”, in V. Sofronievski (ed.), *Aeternitas Antiquitatis*. Skopje: ACPH Antika & Faculty of Philosophy, 30-59.
- Lape, S. (2006), “The Psychology of Prostitution in Aeschines’ Speech against Timarchus”, in C. A. Faraone, L. K. McClure (eds.), *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*. Madison: The University of Wisconsin Press, 139-160.
- Leão, D. F. (2009), “O Sexo e a Cidade: um caso de prostituição masculina (Ésquines, *Contra Timarco*)”, in J. A. Ramos, M. C. Fialho, N. S. Rodrigues (coords.), *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Porto: Clássica, 293-304.
- Lear, A. (2014), “Ancient Pederasty. An Introduction”, in Hubbard 2014b: 102-127.
- Lear, A. & Cantarella, E. (2008), *Images of Ancient Greek Pederasty. Boys were their Gods*. London-New York: Routledge.
- Licht, H. (1932), *Sexual Life in Ancient Greece*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lourenço, F. (2009), “Homossexualidade masculina e Cultura Grega”, in J. A. Ramos, M. C. Fialho, N. S. Rodrigues (coords.), *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Porto: Clássica, 305-312.
- Lucas de Dios, J. M. (2002), *Esquines. Discursos. Testimonios y Cartas*. Madrid: Gredos.
- McClain, T. D. & Rauh, N. (2011), “The Brothels at Delos. The Evidence for Prostitution in the Maritime World”, in Glazebrook & Henry 2011: 147-171.
- McClure, L. K. (2003), *Courtesans at Table. Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*. New York-London: Routledge.
- McGinn, T. A. J. (1998), *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*. Oxford: University Press.
- (2014), “Prostitution. Controversies and New Approaches”, in Hubbard 2014b: 83-101.

- Miller, P. A. & Platter, C. eds. (2005), “Homosexuality. Did the Concept of Homosexuality exist in the Ancient World?”, in *History in Dispute 20: Classical Antiquity and Classical Studies*. Detroit: St. James Press, 19-28.
- Miner, J. (2003), “Courtesan, Concubine, Whore: Apollodorus’ Deliberate Use of Terms for Prostitutes”, *The American Journal of Philology* 124.1: 19-37.
- Montalvão, S. A. (2009), *O Homossexualismo na Bíblia Hebraica. Um estudo sobre a prostituição sagrada no Antigo Oriente*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Montifaud, M. de (1879), *Les courtisanes de l’Antiquité. Marie-Magdeleine*. Paris: Vaugirard-Typ. N. Blanpain.
- Nall, G. A. (2001), *Forms of Classical Athenian Homosexuality in Transhistorical, Cross-Cultural, Biosocial and Demographic Perspective: a Response to Dover, Foucault and Halperin*. New York: State University of New York at Albany.
- Nissinen, M. (1998), *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ogden, D. (1996), “Homosexuality and Warfare in Ancient Greece”, in A. Lloyd (ed.), *Battle in Antiquity*. London: Duckworth, Classical Press of Wales, 107-169.
- Oguse, A. (1976), “Sur un passage du *Phèdre*”, *Revue des Études Grecques* 89: 64-73.
- Onelley, G. B. (2009), *A ideologia aristocrática nos Theognidea*. Niterói-Coimbra: Editora da UFF/Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Percy III, W. A. (1996), *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- Rincón Sánchez, F. M. del (2009), *Higino. Fábulas mitológicas*. Madrid: Alianza.
- Rodrigues, N. S. (2009), “Rodópis no País dos Faraós”, *Cadernos de Filologia Clássica. Estudos Griegos e Indoeuropeos* 19: 115-124.
- (2014), “The Ambiguity of the Public and the Private Spheres in the Athenian Polis of the Tyrannicides and Pericles”, *Res Antiquitatis* (no prelo).
- Roisman, J. (2005), *The Rhetoric of Manhood: Masculinity in the Attic Orators*. Oakland: University of California Press.
- Sánchez Millán, E. (2004), *Aristóteles. Problemas*. Madrid: Gredos.
- Sanchis Llopis, J. L. (1994), *Ateneo de Náucratis. Sobre las mujeres. Libro XIII de La cena de los eruditos*. Madrid: Akal/Clásica.
- Schrijvers, P. H. (1985), *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike*. Amsterdam: B. R. Gruner.
- Schumann, H.-J. (1975), *Sexualkunde und Sexualmedizin in der klassischen Antike. Auswertung der griechischen und lateinischen Originalquellen und der Sekundärliteratur*. München: UNI-Druck.
- Sergent, B. (1996), *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*.

Paris: Payot.

- Shapiro, H. A. (1981), "Courtship Scenes in Attic Vase Painting", *American Journal of Archaeology* 85.2: 133-143.
- (2000), "Leagros and Euphronios: Painting Pederasty in Athens", in Hubbard 2000: 12-32.
- Silva, M. F. S. e Magueijo, C. (2006), *Aristófanes. Comédias I*. Coimbra-Lisboa: FLUC/IN-CM.
- Sissa, G. (1999), "Sexual Bodybuilding: Aeschines against Timarchus", in J. Porter (ed.), *Constructions of the Classical Body*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 147-168.
- (2012), "Agathon and Agathon. Male Sensuality in Aristophanes' *Thesmophoriazusiai* and Plato's *Symposium*", *EuGeStA. Journal of Gender Studies in Antiquity* 2: 25-70.
- Skinner, M. (2005), *Sexuality in Greek and Roman Culture*. Oxford: Blackwell Publishing.
- (2010), "Alexander and Ancient Greek Society", in P. Cartledge & F. R. Greenland (eds.), *Responses to Oliver Stone's Alexander. Film, History, and Cultural Studies*. London: The University of Wisconsin Press: 119-134.
- Ureña Prieto, M. H. (2006), "Breves Apontamentos sobre o Homossexualismo Grego: de Platão à Época Helenística", *Cadmo* 16: 227-236.

EUDAIMONES. DICHOSOS ANCIANOS DEL ÁTICA
(*Eudaimones. Blessed Elders of Attica*)

MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ (martagzlez@uma.es)
Universidad de Málaga

RESUMEN – Desde la perspectiva luminosa que la Grecia antigua proporciona de la senectud, este capítulo se centra en los epigramas funerarios que celebran la longevidad mediante términos tan positivos como *ζηλωτός* o *εὐθανάτως* y, sobre todo, *εὐδαίμων* “adjetivo que sólo puede predicarse de quienes han muerto en edad avanzada”.

PALABRAS CLAVE: epigrafía griega, epigramas funerarios, vejez, *εὐδαίμων*.

ABSTRACT – From the bright perspective that ancient Greece provides regarding senescence, this chapter focuses on funerary epigrams celebrating longevity through such positive terms as *ζηλωτός* or *εὐθανάτως* and especially *εὐδαίμων*, “adjective that can only be applied to those who have died at an old age”.

KEYWORDS: Greek epigraphy, funerary epigrams, old age, *εὐδαίμων*.

El mito de Titono sería un hilo conductor adecuado para reflexionar sobre la idea de la vejez en la Grecia Antigua; los caminos por los que podría llevarnos estarían señalados con versos bien conocidos como aquellos en los que se relata la historia de sus amores con Eos, en el *Himno a Afrodita*, así como en los todavía nuevos del poema de Safo sobre la vejez¹. Se combinan en este mito dos temas, dos aspiraciones irreconciliables: ni morir ni envejecer. Pero el destino de Titono nos recuerda que ser *ἀθάνατος καὶ ἀγήρω* sólo se predica de los dioses (Janko 1981). Eos, la Aurora, como todos recordamos, le pide a Zeus que su amado Titono viva para siempre, pero se olvida de pedir también su eterna juventud. Titono envejece, se consume y acaba perdiendo el favor de la diosa, que lo encierra, solo, en una habitación. A través de las puertas clausuradas del dormitorio sigue oyéndose la voz del desafortunado, que, en algunas versiones del relato, acaba convertido en cigarra, casi en una pura voz. Es ese el aspecto del mito que nos interesa ahora, porque justamente esa conversión en cigarra, un ser mínimo pero de poderoso canto, es lo que aproxima esta historia a la de la Sibila de Cumas, según relato de Ovidio (*Met.* 14.130-153). La Sibila le cuenta a Eneas que, intentando seducirla, Apolo le ofreció cumplirle el deseo que quisiera; ella cogió un puñado de arena y pidió vivir tantos años como arenas apretaba en su mano. Se le olvidó pedir la eterna juventud y el dios, atento, también se la ofreció si se le entregaba. Ella se negó y Apolo le concedió su deseo, sólo su deseo: la Sibila lleva siete siglos vividos mientras habla con Eneas y le quedan todavía otros tres – tantas arenas

¹West 2005, García Gual 2006, Ford 2007.

había en su mano. La Sibila envejece, su cuerpo se vuelve irreconocible, reducido a nada, pero, dice, “se me reconocerá por la voz, sólo la voz los hados me han dejado”.

En los dos casos, la poderosa voz permanece. El vigor físico se va, prácticamente desaparece, pero queda la voz, y así dice también de los ancianos de Troya el poeta de la *Iliada* (3.150-151): γήραϊ δὴ πολέμοιο πεπαυμένοι, ἀλλ’ ἀγορηταὶ ἔσθλοί, τεττίγεσσιν ἑοικότες, “por la vejez apartados de la guerra, pero buenos oradores, semejantes a cigarras”.

La cigarra es figura dual y mediadora entre dioses y hombres; de ella se decía que renovaba su piel, como la serpiente, o que imitaban la dieta divina evitando comer *sitos*, grano, aunque tampoco se alimentaban de ambrosía – a Titono Eos sí lo alimentaba σίτω τ’ ἀμβροσίη, con grano y ambrosía. Se entiende que la cigarra llegara a convertirse en un complejo símbolo de inmortalidad². La juventud, como lugar de paso, es también dual: experimentada por los dioses y deseada por los mortales es positiva y señala sólo la ausencia de vejez; entre los hombres, como estado previo a la madurez, puede tener el sentido negativo de *insensatez*³. Eos, la Aurora, pidió para Titono la inmortalidad, actuando ella misma como joven irreflexiva, νηπίη dice el poeta (*h. Ven.* 223), y olvidando asegurar para su amante la juventud eterna de los dioses⁴.

El tema de estas páginas, algunas consideraciones sobre la vejez en la Grecia Antigua, no va a seguir el hilo de este sugerente mito sino el de los epigramas funerarios; sin embargo, la cigarra aparece en uno de los textos que comentaremos y en el que trataremos de determinar cuál es, en ese contexto, el significado de un animal que tantos ecos despierta.

1. ESTUDIOS SOBRE LA VEJEZ EN GRECIA ANTIGUA

En el marco general del estudio de las clases de edad en la Grecia Antigua, la vejez, aunque en menor medida que la infancia⁵, ha recibido también atención por parte de los historiadores de la antigüedad en los años recientes. Es muy interesante el capítulo con el que Moses I. Finley introducía un volumen

² Este asunto está bien estudiado en King 1989, de donde tomo los paralelismos entre la historia de Titono y la de la Sibila. En cuanto a la versión del mito en el *Himno a Afrodita*, véase Segal 1983. Para la relación entre la “dieta divina” y la inmortalidad puede verse, entre otros, pero muy especialmente, Vernant 2004.

³ Véase, de nuevo, King 1989: 72.

⁴ Agradezco a Ana Iriarte que llamara mi atención sobre la figura de Titono, un trasfondo mítico que ilumina desde muchas perspectivas el asunto de estas páginas. Sobre este mito, véase el capítulo de M. Moreno Conde en este mismo volumen.

⁵ Sobre la infancia en la Grecia Antigua, véanse: Golden 1990, French 1991, Neils & Oakley 2003, Cohen & Rutter 2007. Sobre la representación de los niños en las estelas funerarias: Hirsch-Dyczek 1983.

monográfico dedicado a este asunto en las literaturas griega y latina. Sus consideraciones sobre la diferente concepción de esa edad avanzada entonces y ahora están llenas de observaciones inteligentes e inspiradoras; pero lo que quiero recordar en este momento es, en cambio, la rapidez con la que en la primera página se desentendía de mujeres y de esclavos. Tras referirse a las diferentes edades de jubilación de hombres y mujeres en la edad moderna, a las variaciones en la edad del retiro según los tipos de trabajo desempeñados y señalar que, obviamente, estas consideraciones no pueden aplicarse a Grecia y Roma, añadía: “Para empezar, las mujeres no entraron en el cálculo ni en la política. Tampoco los esclavos. Estaban por todas partes y tenían gran interés, pero para la presente discusión eran parte del decorado y no sujetos” (Finley 1989: 1). Muy pocos años después, Jan Bremmer retomaba esta afirmación de Finley y lamentaba que ni siquiera en los estudios sobre mujeres griegas se prestara la atención debida a la figura de la anciana. Entendía el autor que, aunque es cierto que la escasez de datos puede desanimar, el tema revestía gran interés; él, por su parte, repasaba comedias y tragedias, en la idea de que “desafortunadamente, nuestra única fuente de información para el siglo V es el drama”⁶. La imagen de la anciana que deducía Bremmer de los textos estudiados era desoladora: inútil socialmente, provocaba miedo y rechazo y, como única contrapartida, disfrutaba de una libertad de movimientos que estaba prohibida a las mujeres más jóvenes⁷. La influencia ejercida por el estudio de Bremmer sobre los trabajos que se publicaron en los años siguientes fue lamentada, en fechas más recientes, por Louise Pratt (2000), que, sirviéndose de la figura de Deméter, ha contrabalanceado los estereotipos establecidos por Bremmer poniendo la luz sobre el papel social positivo que encarnaban las ancianas en el ámbito doméstico y pedagógico. Pratt ciñe su estudio al *Himno a Deméter*, pero, al mencionar el epitafio de una nodriza para sustentar su idea del valor social de estas mujeres y la consideración de la que seguían disfrutando al llegar a una edad avanzada, aprovecha para cuestionar el rechazo que Bremmer y otros autores expresaron hacia el valor de los epitafios como fuente de información por considerarlos demasiado individuales como para ser representativos.

Es esa documentación epigráfica, muy estudiada desde el punto de vista lingüístico, pero bastante menos por su valor como construcción cultural, la que nos va a ocupar. Es nuestra intención ver si la epigrafía funeraria puede aportar alguna luz al estudio de la imagen de la vejez en la Grecia Antigua.

La celebración de la longevidad es algo nuevo en los epitafios de época clásica. La edad arcaica había llorado sobre todo a los jóvenes muertos en plena

⁶ Bremmer 1987: 193. Bremmer se refiere a la primera versión del trabajo de Finley publicado, con el mismo título, en la revista *Greece and Rome* 28 (1981) 156-171.

⁷ Las conclusiones de Bremmer fueron cuestionadas por Henderson 1987. Véase Bernard 2003.

juventud (Frasiclea, Creso...), en esa celebrada flor de la edad que los griegos privilegiaron frente a, por ejemplo, una nostalgia de la infancia que no parecen haber sentido⁸. Pero los siglos V y IV a.C., la edad clásica, sí nos ha dejado memoriales elevados para niños y ancianos. A estos últimos dedicamos, pues, las siguientes páginas. Presentaremos en primer lugar el material epigráfico con el que contamos, atendiendo a las expresiones que los habitantes del Ática, lugar de procedencia de todos los testimonios que analizamos, emplearon en los epigramas fúnebres para conmemorar a los más ancianos de entre sus muertos; nos fijaremos también, cuando se conserva la estela, en la representación artística de esa edad avanzada. Veremos, en último lugar, si la interpretación de las imágenes de las estelas funerarias, el modo en el que representan la vejez de hombres y mujeres, puede recibir alguna luz de las consideraciones sobre las clases de edad en Grecia que conocemos por otras fuentes.

2. DICHOSOS ANCIANOS DEL ÁTICA

Quizá el más anciano de los atenienses de los que gracias a la epigrafía tenemos recuerdo es Eufrantor, muerto a los ciento cinco años:

Εὐδαίμων ὁ θανὼν [E]ὐφράνωρ Εὐφρονος υἱὸς
ἐνθ[ά]δε [κεῖτ]αι ἑτῶν ἑκατὸν καὶ πέντ' ἐπὶ τούτοις,
τ[ρεῖς] παίδ[ων] γενεὰς ἐπιδὼν, πάντας καταλείπων·
τ[---c. 12-14---] ἔτυ[-]ὸς πρῶτος κατέδαρθεν.
Εὐφράνωρ πολλοῖσιν ἔβη ζηλωτὸς ἐς Ἄιδου.⁹

El dichoso Eufrantor, hijo de Eufrón, muerto
yace aquí, con ciento cinco años,
después de ver tres generaciones de hijos y dejarlos a todos atrás:
[...] fue el primero en dormirse.
Eufrantor partió a la casa de Hades envidiado por muchos.

Este epitafio, editado hace poco más de dos décadas, es, hasta nuevos descubrimientos, el del ateniense más longevo. En el museo de Ramnunte se conserva la estela¹⁰, en un estado muy fragmentario: un varón sentado, estrechando la mano de otro que está en pie, y una figura femenina en el medio; desgraciadamente, todos han perdido la cabeza. Desde el punto de vista literario,

⁸ Finley 1989: 5, dice expresamente que no había glorificación de la infancia, ese “producto del romanticismo moderno”. Véase también Ferreira 2010: 146.

⁹ *Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG)* 43.88. Petrakos 1991 [1994]: n. 30. Ramnunte, s. IV a.C. He seguido la lectura propuesta por Lougovaya 2008: 27, que en el verso cuarto se aparta de la reconstrucción ofrecida por Petrakos.

¹⁰ Clairmont 1993-1995: n. 3439. En adelante, *CAT*.

señalamos que la afinidad entre muerte y sueño que se entrevé en un dañado verso cuarto, de gran fortuna en la iconografía, es en cambio poco frecuente en los epitafios, al menos en la época clásica; el resto del texto es enteramente convencional. Encontramos en él, ya en el primer verso, el término εὐδαίμων, “dichoso, afortunado”, que se empleará en la epigrafía funeraria, según iremos viendo, como calificativo de aquellos que han alcanzado una edad avanzada y han visto a los hijos de sus hijos¹¹. Del centenario Eufranor se dice también que su tardía muerte lo ha hecho ζηλωτός, “envidiado”, al igual que la anciana de noventa años del siguiente memorial, una mujer llamada Hediton:

Κερκώπη μὲν ἔγωγ' ἐκαλούμην, εἰμὶ δὲ πατρὸς
Σ[ω]κράτου Ἡδύτιον Μαραθωνίου, εὐθ[α]νάτως δὲ
στείχω ζηλωτὴ Φερσεφόνης θάλαμον,
γῆραι ἀριθμ[ή]σας ἑννέα ἐτῶν δεκά<δ>ας.
εὐσεβίαι θυγατρὸς δὲ ἐτάφην ὥσπερ με προσήκει.¹²

Se me llamó Cigarra, pero soy Hediton, hija
de Sócrates de Maratón, y con una buena muerte
me dirijo envidiada al lecho de Perséfone,
tras contar en mi vejez nueve décadas.
Por la piedad de mi hija, fui enterrada como me correspondía.

Este epitafio señala la ancianidad de Hediton mediante varios recursos: el sobrenombre Κερκώπη, que puede aludir a la mítica longevidad de las cigarras; la mención de una buena muerte (única aparición en el *corpus* de epitafios del término εὐθανάτως) y la afirmación, en primera persona, de que la protagonista se dirige, envidiada, al lecho de Perséfone (στείχω ζηλωτὴ Φερσεφόνης θάλαμον). Aunque no es el tema de estas páginas, este epitafio de Hediton es interesante también por las alusiones, nada frecuentes en la epigrafía funeraria clásica, a ciertas expectativas sobre el Más Allá, con esa mención de la *eusebeia*, de la piedad, y del lecho de la soberana de los Infiernos. Pero, volviendo al sobrenombre con el que la anciana era conocida, Κερκώπη, se trata de otra denominación para τέτιξ, “cigarra”. Según el editor del texto, P. A. Hansen (1983), este modo de llamar a Hediton está *a garrulitate tracto, non e mythologia sumpto*, es decir, inspirado en su charlatanería y no tomado de la mitología¹³. El hecho de que en los epitafios se alabe al muerto y se recuerden sus virtudes y no sus vicios, debería animarnos a no descartar tan rápidamente el mencionado trasfondo mítico.

¹¹ Lougovaya 2008: 30 comenta este aspecto en su artículo.

¹² CEG 592. Ática, c. 350-317 a.C. Biblioteca de Adriano, n. M 1324.

¹³ Masson 1986: 257 cree que se alude a la proverbial charlatanería femenina: “on doit penser au babillage et au bavardage des femmes”.

Cigarra podía ser un buen sobrenombre para una mujer que alcanzó los noventa años y que, quizá, tenía un don de la palabra admirado, si no en público, sí al menos en el ámbito familiar. Tampoco es de descartar que en un epitafio en el que se menciona a Perséfone y se habla de una *buen a muerte*, la cigarra mantenga el valor simbólico asociado a la inmortalidad al que hacía mención al inicio de estas páginas. Es decir, atribuir el empleo de esta imagen simplemente a la charlatanería de las mujeres no explica nada que no se esté dando previamente por hecho; conviene precisar su valor en este determinado contexto atendiendo al resto de datos, como el de la edad. Es todo el conjunto el que resulta significativo ya que, sin salir del contexto funerario, el mismo pequeño insecto, cuya aparición se documenta, hasta donde sé, sólo en dos inscripciones, puede significar otra cosa. Ese otro ejemplo en el que aparece la cigarra se encuentra en un epitafio dedicado dos siglos antes a un joven muerto en combate. Se trata del memorial del noble Tético:

[εἴτε ἀστό]ς τις ἀνὲρ εἴτε χσένος ἄλοθεν ἔλθὸν
Τέτιχον οἰκτίρας ἄνδρ' ἀγαθὸν παρίτο,
ἐν πολέμοι φθίμενον, νεαρὰν ἡέβην ὀλέσαντα.
ταῦτ' ἀποδουράμενοι νε σθε ἐπὶ πρᾶγμα' ἀγαθόν.¹⁴

Ya te acerques como ciudadano, ya como extranjero venido de otro lugar,
sigue tu camino tras lamentar a Tético, un hombre noble,
muerto en combate, arruinada su tierna juventud.
Tras llorar así, volved a vuestros nobles asuntos.

El nombre de Tético se atestigua en Atenas sólo en esta inscripción y podría ser un diminutivo formado sobre τέτιξ, “cigarra”. Se ha sugerido en este caso, creo que acertadamente, una relación con la costumbre que tenían los atenienses de edad avanzada y clase alta de recogerse el cabello con broches en forma de cigarras de oro, insectos, por otra parte, nacidos de la tierra como los propios atenienses¹⁵.

Siguiendo con los ancianos, longevo también fue Litias, muerto a los cien años. En la estela, conservada, aparece con báculo a la izquierda de la imagen:

(i)
Λιττίας. Χοιρίνη. Λυσιστράτη
(ii)
εὐδαίμων ἔθανον δεκάδας δέκ' ἔτων διαμείψας,
ῥαῖον πένθος παισὶν ἑμοῖσι λιπών.¹⁶

¹⁴ CEG 13 (= GVI 1226). Ática, c. 575-550 a.C. Museo Epigráfico, n. 10650.

¹⁵ Ferrandini & Cagnazzi 2010.

¹⁶ CEG 477. Ática, c. 400-390 a.C. Estela encontrada en el Pireo. Museo del Pireo.

(i)

Litias. Querina. Lisístrata

(ii)

He muerto dichoso tras recorrer diez décadas
dejando a mis hijos un lamento que llega a su hora.

Christoph Clairmont, autor de uno de los más conocidos estudios sobre los monumentos funerarios griegos, de los pocos, además, que consideran a un tiempo la imagen y el texto del epitafio, señala que las figuras femeninas que aparecen en la estela (en el medio una muchacha, de pie y mirando a Litias; a la derecha una mujer sentada) son la hija y la nieta del fallecido, no su esposa y su hija¹⁷. Argumenta este autor que si no encontramos aquí la expresión que vemos en otros textos cuando se recuerda que el fallecido ha visto “hijos de hijos” (παίδων παῖδας), ello se debe únicamente a razones métricas, pero que, de todas maneras, la idea sería la misma y, por tanto, en la estela estarían representadas esas tres generaciones. Aunque no se puede ir más allá de la hipótesis, Clairmont concluye que la figura sentada es la de Querina, la hija, y que la otra muchacha sería Lisístrata, hija de Querina. ¿Llega el autor a esa conclusión porque la mujer sentada no ofrece los mismos rasgos de ancianidad que el difunto como para que parezca su esposa? De hecho, Clairmont plantea también la hipótesis de que la esposa ya había fallecido hacía tiempo – demasiado decir, para no saber nada al respecto. Nos acercamos aquí al problema iconográfico de la representación de la vejez en las mujeres, al que volveremos en el siguiente epígrafe; no hay duda, en cambio, en la ancianidad de Litias, encorvado sobre su bastón.

En cuanto al dístico que compone este epitafio de Litias, su brevedad no da lugar a demasiados comentarios. Vemos que se señala la edad precisa, como en los epitafios de Eufuranor y de Hedition, frente a la costumbre habitual en la epigrafía funeraria griega, que obvia esa información, y vemos también que hay una referencia al ὠραῖον πένθος, a un lamento que llega madurado, en el momento oportuno, a su hora, y que es el que el anciano deja a sus hijos en lugar del tremendo dolor que causaban a sus padres los jóvenes muertos antes de la edad, los ἄωροι.

En el epitafio de Arquipo, protagonista del siguiente memorial, no hay indicación expresa de los años que tenía este hombre al morir, pero está claro que era de edad avanzada ya que el epitafio lo presenta como εὐδαίμων y se señala que tuvo tiempo de ver a los hijos de sus hijos:

Ἄρχιππος Σκαμβωνίδης
εἶ τις ἐν ἀνθρώποις ἀρετῆς ἔνεκ' ἔστεφανώθη,
πλεῖστον ἐγὼ μετέχων το δ' ἔτυχον στεφάν[ο]

¹⁷ Clairmont 1970 (en adelante *GE*): n. 55 bis. Mantiene la misma idea en *CAT* 2747.

χρυσο ἄθηναίων δὲ ἔστεφάνωσε πόλις·
εὐδαίμων δὲ ἔθανον παίδων παῖδας καταλείπω[ν]¹⁸

Arquipo, Escambonida¹⁹

Si alguno entre los hombres fue coronado por su excelencia,
yo, que participaba en gran manera de ella, alcancé esta corona
de oro: la ciudad de los atenienses me coronó.
Dichoso he muerto, dejando hijos de mis hijos.

El primer verso del epitafio de Arquipo se abre con una cláusula condicional, frecuente en la epigrafía funeraria²⁰ (εἴπερ ἐν ἀνθρώποισι γυναικῶν ἔστ' ἀρετή τις..., “si existe entre los hombres alguna nobleza propia de las mujeres...”, leemos al comienzo del epitafio dedicado a una mujer²¹), y en la que se enmarca la alabanza del fallecido al que parece haber rendido honores la ciudad de Atenas.

En el caso de Querión, la inscripción de la estela de mármol señala que murió a los noventa años. Su mujer y su hija están mencionadas en el texto y representadas en la estela:

(i)

Χαιρίων Νάκιον Ἥγησίω Αἰξῶ. Εὐξιθέα
Μικυλίωνος Αἰξῶ. Χαιρίωνος γυνή. Χαιρίωνος θυγ.

(ii)

ἐννέα ἐτῶν ἐβίων δεκάδας, θνείσκω δὲ γεραίος,
σωφροσύνην δὲ ἤσκησα, ἔλιπον δὲ εὐκλειαν ἀμεμφῆ.²²

(i)

Querión Exoneo²³, hijo de Micilión
Nacion, hija de Hegesias Exoneo, mujer de Querión
Euxitea, hija de Querión

(ii)

He vivido nueve décadas, muero anciano
y, como practiqué la sensatez, he dejado un buen nombre sin reproche.

¹⁸ CEG 524 (= GVI 1687). Ática, c. 360 a.C. Estela encontrada en el Cerámico. Museo Nacional de Atenas, n. 2606.

¹⁹ Demótico. Del demo ático de Escambónidas (tribu Leóntida).

²⁰ Sobre el origen y función de estas cláusulas condicionales en los epitafios, véase Tsagalís 2008: 33-39.

²¹ CEG 670 (= GVI 1690). Amorgos, siglos IV-III.

²² CEG 531 (= GVI 930). Ática, c. 350 a.C. Estela encontrada en el Pireo. Museo del Pireo, n. 1170. En Clairmont, véase GE 58, tab. 26-27.

²³ Demótico. Del demo ático de Exoné (tribu Erectea), actual Glyfada.

Querión aparece representado en su vejez, como corresponde a sus noventa años, con bastón y con el cuerpo inclinado, igual que Litias. Su mujer, en cambio, no presenta los mismos rasgos de vejez, incluso teniendo en cuenta que las mujeres serían unos quince o veinte años más jóvenes que sus maridos. La muchacha, por su parte, muestra un aire juvenil, tanto en su peinado, recogido en un moño, como en su aspecto desenfadado, con las piernas cruzadas y la mano derecha apoyada en el hombro de su madre²⁴. En este caso, la inscripción no deja lugar a dudas sobre el parentesco exacto entre las tres figuras: están representados el fallecido, su esposa y su hija.

Contamos también con una estela dedicada a dos hermanas de las que no se indica la edad, aunque de una de ellas se dice que vio a los hijos de sus hijos. Hay un tercer fragmento en el que se reconstruyen los nombres de las dos, quizá Filóstrata y Melino, del demo de Anafisto, aunque el subrayado con el que se edita el texto indica que esas letras se borraron y sólo las vieron sus primeros editores:

- (i)
καὶ ζῶσαι πλούτου πατρικοῦ μέρος εἶχον ὁμοίως,
τὴν αὐτῶν φιλίαν καὶ χρήματα ταῦτ' ἐνόμιζον.
(ii)
[οὐ]δένα λυπήσασα, τέκνων δ' ἐπιδοῦσ[α ἔτι] παῖδας
τῆς κοινῆς μοίρας πᾶσ[ιν ἔχ]ει τὸ μέρος.
(iii)
[...]οστράτη, Μελινῶ [----]νοσ Ἀναφλυστ[ίου].²⁵

- (i)
Mientras estaban vivas, tenían parte por igual de la riqueza de su padre y pensaban que su amor y posesiones eran la misma cosa.
(ii)
Sin haber causado pesar a nadie, habiendo visto incluso a los hijos de sus hijos, tiene la parte del destino común a todos.

Según señalaba ya en su edición Kaibel (1878), es la mujer recordada en el segundo dístico la que murió la primera y a la que su hermana dedicó el memorial; cuando murió esta última, su nombre fue añadido. Esto se deduce del hecho de que los dos dísticos fueron inscritos por la misma mano y en el mismo momento. Se ha sugerido, por la alusión al disfrute conjunto de la riqueza de su padre, la posibilidad de que se tratara de hijas epicleras.

²⁴ En el volumen introductorio a Clairmont 1993-1995, se encuentran unas páginas, breves pero muy útiles (30-37), con consideraciones acerca de los vestidos, los peinados y otras señales iconográficas de las edades en los hombres y mujeres de las estelas.

²⁵ *CEG* 541 (= *GVI* 2016). Ática, c. 350 a.C. Encontrada en el Pireo. Museo Epigráfico, n. 8888.

Encontrada en Eleusis, la siguiente estela de mármol recuerda a un hombre de setenta años. Su nombre, inscrito *extra metrum* tras el epitafio, se ha perdido:

ἐπὶ τὰ βίου δεκάδας πᾶσιν φίλος οὐθένα λυπῶν
σωφροσύνης τε ἀρετῆς τε δικαιοσύνης τε μετασχὼν
τῆς κοινῆς μοίρας πᾶσιν ἔχω τὸ μέρος.²⁶

Durante siete décadas de vida, fui amable con todos y a nadie disgusté,
me serví de la sensatez, excelencia y justicia,
del destino común a todos tengo mi parte.

En este epitafio pude ser de interés la expresión del último verso donde se habla de un *destino común a todos*. Es cierto que tratándose de la muerte, la afirmación puede parecer tópica y banal, sin embargo, no es nada frecuente en la epigrafía funeraria y quizá, dicho sea con todas las precauciones, pueda aludir a algo más específico, al “destino de iguales” que prometían ciertas corrientes místicas. De entre las escasas referencias a esa igualdad en la muerte, en dos de ellas se trata de epitafios que emplean la misma expresión al hablar del lecho de la soberana Perséfone, un lecho que “acoge a todos”. El primero, que se abre con un “Ares ama a los valientes” y que imaginamos dedicado a un hombre joven muerto en combate, afirma, en el último verso, que “llegó al lecho, que a todos acoge, de Perséfone” (ἦλθ’ ἐπ[ι] πάνδεκτον Φερσεφόνης θάλαμον²⁷); el segundo está también dedicado a un varón, el joven Dionisio, en el que se dice que “de la inexorable Perséfone tienes ahora el lecho común a todos” (τὸν ἀνάγκης/κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον²⁸). En el ejemplo que ahora estamos tratando, el hecho de que se trate de un epitafio de mediados del siglo IV a.C., momento en el que creemos documentar por primera vez, quizá, algún ejemplo de epitafios de iniciados, sumado al detalle de que la estela fuera encontrada en Eleusis, podría avalar esa hipótesis.

De Lisila, protagonista del siguiente memorial, no se dice la edad, pero sí que murió anciana y que vio a los hijos de sus hijos:

γηραιάν, ἄνοσον παῖδας παίδων ἐπιδοῦσαν
Λύσιλλαν κατέχει κοινοταφῆς θάλαμος²⁹

²⁶ CEG 554 (= GVI 931). Ática, c. 350 a.C. Estela encontrada Eleusis. Museo de Eleusis.

²⁷ CEG 489 (= GVI 1637). Ática, inicios del siglo IV a.C. Museo Nacional de Atenas, n. 524.

²⁸ CEG 593 (= GVI 1889), c. 346/338 a.C., Cerámico, conservada *in situ*.

²⁹ CEG 563 (= GVI 499). Ática, c. 350 a.C. Encontrada en lugar desconocido, ahora en el Museo Epigráfico, n. 11068.

Libre de males, anciana, habiendo visto hijos de hijos,
a Lisila la tiene un lecho que de todo es tumba.

En este epitafio de Lisila es peculiar la manera en la que se designa la tumba que la acoge. Normalmente, cuando se emplea en los epitafios el término *θάλαμος*, tanto en los dedicados a varones como a mujeres, aparece la determinación “de Perséfone”. Acabamos de verlo unas líneas más arriba en los epigramas dedicados a dos varones: en uno de ellos se decía *πάνδεκτον Φερσεφόνης θάλαμον*, “lecho, que a todos acoge, de Perséfone”; en el otro, *τὸν ἀνάγκης/ κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον*, “de la inexorable Perséfone tienes ahora el lecho común a todos”. En el caso que ahora nos ocupa, la soberana del Hades no es mencionada y se dice del *θάλαμος* que es *κοινοταφής*, un adjetivo cuya significación literal sería “tumba en la que todo se entierra”. Se alude de esta manera a la inexorabilidad de ese lugar, de ese destino, del mismo modo que se hacía en los otros ejemplos con el adjetivo *πάνδεκτον* o el giro *κοινὸν πᾶσιν* y quizá haya que entrever el intento de señalar, aunque de manera implícita, a esa divinidad que es la única en poseer un *θάλαμος* en los Infiernos.

Reencontramos el adjetivo *εὐδαίμων* en una interesante estela con anaglifo que representa a la izquierda a una mujer sentada, Queréstrata, y a la derecha a una doncella de pie con un tímpano en su mano derecha. El epitafio lo componen cuatro hexámetros:

(i)
[Χαιρεστράτη Μεν]εκρα[άτους Ἴ]καριέως
(ii)
Μητρὸς παντοτέκνου πρόπολος σεμνή τε γέραιρα
τῷιδε τάφωι κείται Χαιρεστράτη, ἦν ὁ σύνευνος
ἔστερξεν μὲν ζῶσαν, ἐπένηθησεν δὲ θανοῦσαν
φῶς δ' ἔλιπ' εὐδαίμων παῖδας παίδων ἐπιδοῦσα.³⁰

(i)
Queréstrata de Menécrates Icarieo³¹
(ii)
De la Magna Madre (Cíbele) servidora venerable y anciana
Queréstrata reposa en esta tumba, su esposo
la amó cuando estaba viva y la lloró muerta:
abandonó dichosa la luz habiendo visto hijos de hijos.

³⁰ CEG 566 (= GVI 421). Ática, c. 350 a.C. Estela encontrada en el Pireo. Museo del Pireo, n. 3627 (antes, Museo Nacional de Atenas, n. 1030). Reproducida en Clairmont, véase *GE* 26, tab. 13.

³¹ Demótico. Del demo ático de Icarieo (tribu Egea).

Es sabido que la iconografía de las estelas sigue unas pautas muy concretas. No es nada habitual que los memoriales se realicen por encargo, de manera que los familiares de los fallecidos acuden a los talleres buscando, dentro de unos tipos muy concretos, el monumento fúnebre adecuado a la ocasión. En el caso de las mujeres, su actividad profesional rara vez es señalada, ya sea iconográficamente, ya en el epitafio³². Las sacerdotisas constituyen una de las excepciones. Si el cuchillo sacrificial (μάχαιρα) sostenido en la mano derecha es el indicador iconográfico de que estamos ante la figura de un sacerdote, la aparición de la llave del templo señala que quien la sostiene es una sacerdotisa. Aunque la imagen de esta estela no es demasiado clara, Queréstrata parece sostener en la mano izquierda una llave que cuelga hacia atrás por encima de su hombro. Su condición de sacerdotisa no ha sido puesta nunca en cuestión³³, sobre todo porque su caso es uno de los que permiten incluso señalar a qué divinidad estaba adscrita: el tímpano que sostiene la muchacha a su lado es atributo de la diosa Cíbele, y de esta *Magna Mater* parece que hubo un *Metroum*, un templo, en el Pireo, lugar en el que se ha encontrado la estela³⁴. Si el estatus de sacerdotisa de Cíbele está claramente representado en la estela de Queréstrata, no ocurre lo mismo, pienso, con su condición de γέραιρα, anciana³⁵.

En el siguiente fragmento de estela de mármol parece que no se conserva el nombre del fallecido, pero puede suponerse que estamos ante el epitafio de un anciano, ya que se dice que vio a los hijos de sus hijos; en cuando a la aparición de εὐδαίμων, podemos entender, bien que incide en el hecho de una muerte en edad avanzada, o bien, como supone Hansen, que se trata del nombre propio del fallecido, Eudemo:

λείπω πᾶσ[ι ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~]
 πένθος τ' οὐκ ὀλίοις χρησ[~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~]
 εὐδαίμων δὲ ὄνομ' ἔσχον επε[~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~]
 παῖδας γὰρ παίδων εἶδον ὁ πᾶσ[ι φίλος]³⁶

Al anciano Deicrates, su mujer y sus hijos lo despiden sin lágrimas, ya que la muerte ha llegado a su hora:

³² Véase el estudio de Kosmopoulou 2001. Analiza estelas del siglo IV a.C., casi ninguna de ellas en verso, que señalan las profesiones de nodriza, sacerdotisa, comadróna y *lanifica*.

³³ Ya desde Clairmont. También lo señala Parker 2007: 95 n. 15.

³⁴ Esta estela aparece reproducida y comentada en Connelly 2007. Véase todo el capítulo "Death of the Priestess. Grave Monuments, Epitaphs, and Public Burial", pp. 223-257. Propone esta autora, en el caso concreto de Queréstrata, que quizá la llave del templo, que está tan poco clara en la imagen, había sido añadida *a posteriori*, para reforzar el estatus de sacerdotisa que, de todas maneras, ya estaba claro con la aparición del tímpano.

³⁵ Clairmont dice que "Chairestrate is depicted in old age" y Joan Connelly habla de la "grandmother Chairestrate".

³⁶ CEG 574 (= GVI 1117). Ática, c. 350 a.C. Eleusis. Museo de Eleusis, n. 630.

(i)

Δαικράτης Δημοκράτους Μιλητοπολίτης

(ii)

[π]ολλ[ο]ῖς ἀ<φ>νηὸν δαίμων βίον ὥπασε προῖκ[α],
παύροισιν δὲ ἔτυμογ κτῆμα δικαιοσύνην,
ἧς μέρος οὐκ ἐλάχιστον ὄδε ζωῶσι μετασ[χών]
Δαιοκράτης [sic] κοινού [sic] τέρμα ἐπέρησε βίου,
οἰκείαις δ' ἐγ χερσὶ τέκνων ἀλόχου τε ἀδα[κ]ρυ[τὶ]
[ε]ὐξυνέτου Μοίρας εἰς τὸ χρεῶν δίδοται.³⁷

(i)

Deicrates, hijo de Democrates, ciudadano de Mileto

(ii)

A muchos hombres la divinidad les concedió el regalo de una vida de riqueza,
pero a unos pocos la justicia como auténtica posesión;
tras haber participado de una parte no pequeña de ésta con los vivos,
Deocrates llegó al final de la vida común a todos,
en las manos familiares de sus hijos y de su esposa, sin lágrimas,
se entrega a la necesidad de una esperada Moira.

La Moira a la que se entrega el anciano es εὐξύνετος, que “se comprende bien”, ya que la muerte ha llegado a su hora. Como contraste, podemos recordar el epitafio de un niño, de esta misma época, cuyo último verso dice θνήσκω δυσξυνέτω δαίμονι χρησάμενος³⁸, que podríamos traducir como “muero víctima de un *daímon* intempestivo”, un *daímon* que en este caso “no se comprende bien”.

Finalmente, en el epitafio de la anciana Niceso, en una estela con anaglifo, reencontramos tres de los elementos léxicos que se perfilan como comunes en estos epitafios de ancianos: el calificativo εὐδαίμων, la mención a los hijos de los hijos, y la consideración de que la fallecida es envidiada, ζηλωτή, por su suerte, por su larga vida. Parece que en la estela, perdida, estaban representadas una mujer de pie a la izquierda y otra sentada a la derecha:

(i)

Νικησ[ώ]. Σῖμον Θεοβούλου Ἐρχιέ[ως]

(ii)

εὐδαίμων μ' ἔλαχεν πότμος, ἢ γ' ἐτέκνωσ[α]
τρεῖς παῖδας καὶ ἐκ τούτων ἑτέρους παῖδας προσιδ[οῦσα]
θν[ή]σκω ζηλωτῆς μοίρας θανάτου τε τυχοῦσ[α]³⁹

³⁷ CEG 586 (= GVI 1638). Ática, c. 350 a.C. Encontrada en el Pireo. Museo Epigráfico de Atenas, n. 13164.

³⁸ CEG 557.4.

³⁹ CEG 613. Ática, ¿siglo IV a.C.? Encontrada en lugar desconocido y actualmente perdida.

(i)

Niceso (fem.). Simo (fem.) de Teóbulo Erquieo⁴⁰

(ii)

Recibí en suerte un destino dichoso, tuve tres hijos y, tras ver a los hijos de éstos, muero tras alcanzar un envidiado destino y la muerte.

3. LAS *MARCAS* DE LA EDAD Y LA DICHA DE MORIR A TIEMPO

He intentado recoger todos los testimonios de la epigrafía métrica funeraria de la Atenas clásica de los que se sabe, o se deduce, que estaban dedicados a ancianos. Encontramos en ellos bastante uniformidad en las expresiones: lo que hace que un hombre, o una mujer, pueda ser considerado εὐδαίμων sólo se percibirá con claridad cuando haya alcanzado *dichosamente* el fin de su vida. Es la idea que subyace en la famosa anécdota narrada por Heródoto ocurrida entre Solón y el rey lidio Creso. A preguntas de éste, que se tenía por el hombre más afortunado de la tierra, Solón responde citando como el más dichoso, en primer lugar, al ateniense Telo, que tuvo hijos nobles, que vio a los hijos de sus hijos y que a todos los dejó atrás, sobreviviéndole (τέλλω τοῦτο μὲν τῆς πόλιος εὐήκουσης παῖδες ἦσαν καλοί τε κάγαθοί, καί σφι εἶδε ἅπασι τέκνα ἐκγενόμενα καὶ πάντα παραμείναντα, 1.31). Pese a la insistencia del rey Creso, Solón sólo puede afirmarse en su idea de que únicamente al final de la vida se podrá decir si un hombre ha sido o no afortunado:

ἽΩ Κροῖσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπῆϊων πρηγμάτων πέρι. Ἐν γὰρ τῷ μακρῷ χρόνῳ πολλὰ μὲν ἔστι ἰδεῖν τὰ μὴ τις ἐθέλει, πολλὰ δὲ καὶ παθεῖν.

Creso, yo sé que toda divinidad es envidiosa y causa de trastorno, y tú me preguntas sobre asuntos humanos. En un largo espacio de tiempo, uno puede ver muchas cosas que no desea y también sufrir muchas desgracias.⁴¹

Parece que, de acuerdo con Solón, el testimonio de los epitafios métricos del siglo IV a.C. confirma que el adjetivo εὐδαίμων sólo puede predicarse de quienes han muerto en edad avanzada: se documenta únicamente en los ejemplos que aquí hemos visto y nunca se aplica a los fallecidos a otra edad⁴².

⁴⁰ Demótico. Del demo ático de Erquia (tribu Egea).

⁴¹ Hdt. 1.32. Traducción de C. Alcalde Martín, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

⁴² En los epitafios anteriores, del siglo VIII al V a.C., aparece una única vez y en un contexto diferente, aplicado a la ciudad de Regio, lugar de origen de un ciudadano al que Atenas dedica un monumento público. *CEG* 12, Ática, 433/2 a.C. Museo del Cerámico.

Como perfecta contrapartida del anciano εὐδαίμων, encontramos en cambio que sólo en los epitafios de niños se recurre a la imagen de un δαίμων arrebatador, que arranca antes de tiempo una vida que empieza. Es lo que vemos en el epitafio dedicado a una pareja de hermanos, a los que “arrebato la voluntad de un *daímon*” (ἀφέλετο δαίμονος αἴσα⁴³), en el de un niño de nueve años, que afirma que ha muerto víctima de un “incomprensible *daímon*” (θνήσκω δυσξυνέτωι δαίμονι χρησάμενος⁴⁴); es también un *daímon* el que se ha llevado a otro muchacho, añorado por todos, que aparece representado desnudo y acompañado de un perro en una estela (δαίμων δὲ σ' ἀφείλετο πᾶ<σ>ι ποθεινόν⁴⁵). Considero también que esta imagen que, insisto, sólo se documenta, hasta el momento, en los epitafios de *áoroi*, puede ayudar a entender un epigrama fragmentario conservado en una estela de mármol en la que aparecen un hombre sentado y un joven de pie, además de un lutróforo. La inscripción dice así:

[σ]ῆς δ' ἀρετῆς καὶ σωφροσύν[η]ς μνημεῖον ἅπασιν
[λείπ]εις οἰκ<τ>ρὰ παθῶν Μοίρας ὕπο, δαίμονος ἐχθροῦ⁴⁶.

De tu excelencia y sensatez dejas recuerdo a todos
tras sufrir lo terrible de la Moira, divinidad odiosa.

La presencia del lutróforo, unida a la referencia al *daímon* terrible, puede servir para entender mejor estos dos versos, puede ayudarnos a suponer que ese destino del que se habla es, precisamente, la muerte cruel que arrebató a los jóvenes en la flor de la edad⁴⁷.

Además de haber superado todas las etapas de la vida, el anciano al que le llega la muerte a tiempo, a su hora (no como los llorados ἄωροι, los muertos “inmaduros”), puede ser considerado dichoso porque ha visto hijos de sus hijos (παίδων παῖδας). A esas alturas, ya queda claro que la divinidad no ha sido envidiosa con él; al contrario, es él quien puede considerar que emprende el camino del Hades “envidiado por todos”. Parece evidente que hay unas expresiones que de manera consistente se repiten de unos epitafios a otros, que marcan una clara contraposición entre estos muertos y los que han fallecido en el otro extremo del arco vital. No se observan diferencias, desde este punto de vista, entre los memoriales de hombres y de mujeres.

⁴³ CEG 84 (= GVI 95). Ática, c. 440-430 a.C.

⁴⁴ CEG 557 (= GVI 1118). Ática, c. 350 a.C.

⁴⁵ CEG 564 (= GVI 1499). Ática, c. 350 a.C.

⁴⁶ CEG 495 (= GVI 1783). Ática, c. siglo IV a.C. Museo Epigráfico, n. 9476.

⁴⁷ Tsagalis 2008: 155 señala que habría sido muy interesante saber a qué se refiere esa emotiva expresión, οἰκτρά παθῶν. Más adelante (Tsagalis 2008: 199, n. 209), insiste en que las imágenes de la estela, que no tienen por qué ser realistas, no son razón suficiente para asegurar que se trata de la muerte de un joven. Sin embargo, creo que la presencia del lutróforo sí es decisiva en ese sentido.

La representación iconográfica es, en cambio, problemática en cuanto a la imagen de la vejez femenina. Los ancianos aparecen inclinados, con barba, con bastón. Las mujeres son, sin más, mujeres, frente a las doncellas y las niñas. No es fácil percibir rasgos de edad en las ancianas en los relieves funerarios. Sí, en cambio, en la cerámica o en la escultura, aunque tampoco es demasiado frecuente. Así, vemos el caso de la encorvada mujer mayor que acompaña a un Heracles adolescente⁴⁸ o la conocida anciana ebria, abrazada a un cántaro, de época helenística⁴⁹.

El problema de la representación de la edad de las mujeres en las estelas lo plantea de una manera clara Karen Stears (1995) que recuerda, en relación con la famosa estela de Anfareta, cómo Eva Keuls, en su también famoso ensayo *The Reign of the Phallus*, se refiere a ella como “estela de una madre con su hijo”. En realidad, se trata de una abuela con su nieto, algo que sabemos porque la inscripción lo dice. El error de Keuls es, sin embargo, explicable: de un lado, por las expectativas creadas en el espectador, que interpreta esa imagen como reflejo de la maternidad; de otro, por la ausencia de signos claros para codificar la edad avanzada en las mujeres, sumado todo ello a una maternidad temprana, con lo que no hay una relación entre ser abuela y ser de edad avanzada. Boardman señala que, efectivamente, Anfareta parece muy joven y que probablemente la estela era una estela del tipo madre-hijo que se adaptó a este caso peculiar⁵⁰. Pero, podemos preguntarnos, ¿había elección?, ¿había estelas que representaran a abuelas, a mujeres de avanzada edad, si no ancianas?

Karen Stears afirma también que, a veces, la edad avanzada se señala en las mujeres mediante arrugas faciales, o con una manera especial de llevar el himation, en torno a la nuca o envolviendo el pecho, o con un encorvamiento de la espalda, pero, en cualquier caso, reconoce la dificultad de definir iconográficamente la categoría de mujer anciana, probablemente debido a que la categorización por edades está ligada, en el caso de las mujeres, a la sexualidad y los ritos de paso, ritos ausentes al convertirse en abuela, viuda o, en definitiva, mujer de edad avanzada⁵¹.

Podemos, pues, en un último epígrafe profundizar en este aspecto recordando qué etapas, qué edades eran consideradas significativas desde un punto de vista social para los varones y para las mujeres de la Atenas arcaica y clásica. Será un recorrido parcial, que tomará como base un par de conocidos textos literarios, la elegía de las edades de Solón y un pasaje del comediógrafo Aristófanes y cuyo objetivo será ver si estos testimonios son acordes con los datos ofrecidos por las estelas funerarias.

⁴⁸ *Skyphos* de Schwerin, del pintor de Pistoxeno, c. 480-470 a.C. Schwerin, Staatliches Museum, n. 708.

⁴⁹ Gliptoteca de Munich (inv. 437).

⁵⁰ Boardman 1991: fig. 150.

⁵¹ Stears 1995: 120-123.

4. LAS ETAPAS DE LA VIDA, SEGÚN SOLÓN Y ARISTÓFANES

En los monumentos funerarios, las edades de los varones se fueron articulando de manera progresiva desde la época arcaica. En aquel primer momento se privilegiaba la imagen del *koúros*, pero ya iban configurándose tres tipos de varón que podían distinguirse de manera nítida: joven atleta, casi siempre desnudo (caracterizado por la jabalina, el disco y el aríbalo); guerrero (con espada y armadura); hombre mayor (con bastón, inclinado hacia adelante, acompañado a veces por un perro). Casi la única innovación que podría señalarse en la época clásica es la representación de los niños (aunque al menos una estela de edad arcaica muestra lo que parece una imagen de madre con niño, de sexo indeterminado). En el caso de las mujeres, la época arcaica prácticamente sólo representó a la doncella, la *kóre*, salvo el citado caso de madre con niño; en edad clásica las sucesivas edades de las mujeres se fueron articulando y reflejando en las estelas en relación con el matrimonio y la sexualidad (mujer casada, madre, mujer muerta en el parto...). La anciana, parece que sin función propia ni en el hogar ni en la *pólis*, es difícilmente identificable en las estelas funerarias.

Como acabo de anunciar, veamos si, en relación con este asunto de las edades de varones y mujeres, pueden ilustrarnos un par de pasajes literarios: la elegía de las edades de Solón y unos versos de la *Lisístrata* aristofánica.

Comenzamos con Solón:

παῖς μὲν ἄνηβος ἐὼν ἔτι νήπιος ἔρκος ὀδόντων
 φύσας ἐκβάλλει πρῶτον ἐν ἔπτ' ἔτεσιν.
 τοὺς δ' ἐτέρους ὅτε δὴ τελέσει θεὸς ἔπτ' ἐνιαυτούς,
 ἥβης ἴδὲ φάνειτ' σήματα γεινομένης.
 τῆι τριτάτῃ δὲ γένειον ἀεζομένων ἔτι γυίων
 λαχνοῦται, χροίης ἄνθος ἀμειβομένης.
 τῆι δὲ τετάρτῃ πᾶς τις ἐν ἑβδομάδι μέγ' ἄριστος
 ἰσχύν, ἦι τ' ἄνδρες πείρατ' ἔχουσ' ἀρετῆς.
 πέμπτῃ δ' ὄριον ἄνδρα γάμου μεμνημένον εἶναι
 καὶ παίδων ζητεῖν εἰσοπίσω γενεῖν.
 τῆι δ' ἕκτῃ περὶ πάντα καταρτύεται νόος ἀνδρός,
 οὐδ' ἔρδειν ἔθ' ὁμῶς ἔργ' ἀπάλαμνα θέλει.
 ἑπτὰ δὲ νοῦν καὶ γλῶσσαν ἐν ἑβδομάσιν μέγ' ἄριστος
 ὀκτὼ τ' ἀμφοτέρων τέσσαρα καὶ δέκ' ἔτη.
 τῆι δ' ἐνάτῃ ἔτι μὲν δύναται, μαλακώτερα δ' αὐτοῦ
 πρὸς μεγάλην ἀρετὴν γλῶσσά τε καὶ σοφίη.
 τὴν δεκάτῃ δ' εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἴκοιτο,
 οὐκ ἂν ἄωρος ἐὼν μοῖραν ἔχοι θανάτου.

Cuando cumple los siete, pierde el tierno muchacho
 los primeros dientes que echó siendo un crío.

Y cuando la divinidad le completa por fin los segundos siete años,
la pubertad creciente ya empieza a mostrarse.
Y al septenio tercero, espigándose aún, se le cubre
de vello el mentón y cambia la flor de la piel.
Y al cuarto septenio es cuando tiene la fuerza más grande,
entre los hombres segura señal del valor.
Y el quinto es el tiempo en que el hombre debiera pensar en casarse
y procurar obtener descendencia de hijos.
Y al sexto madura la mente del hombre en todas las cosas
y ya en adelante no quiere descuido en sus actos.
Y al séptimo tiene el juicio y el habla mejores, lo mismo
que al octavo; y suman los dos catorce años.
Y al noveno, le queda poder; no obstante, es más débil,
mirando al perfecto valor, en lengua y prudencia.
Y al décimo, si alguien lo alcanza y llega hasta el límite,
no vendrá antes de tiempo a buscarlo la muerte⁵².

Una guía excelente para comprender la elegía de Solón sobre las edades es el comentario que le dedicó Domenico Musti (1990). Para el historiador italiano, la representación soloniana del “arco de la vida” se basa en observaciones elementales, directas y de base fisiológica, si bien el papel simbólico del número siete, de ascendencia oriental y acogido después por la simbología delfica, pitagórica y mística en general, contribuye a consolidar esta construcción en el sistema de las ideas. El primer dato de importancia es que, sin duda, el sabio ateniense habla de las edades de los varones, obviando a las mujeres. Otra observación de interés es que, como Musti señala, hay una clara cesura entre los versos diez y once, que separa una primera parte, centrada en el desarrollo del cuerpo, y una segunda parte que presta una mayor atención al cultivo del *vóoc*, la mente.

Los tres primeros dísticos se articulan en torno a la ἥβη, *hēbe*, y en relación con ella se describe la edad del ἄνηβος y la propia manifestación física de esa pubertad; la ἥβη se presenta como un proceso que continúa a lo largo del tercer septenio. En el cuarto, empiezan a sumarse a los datos puramente fisiológicos otras categorías, como la fuerza, ἰσχύς, que se encuadra en un contexto moral, y la ἀρετή: “y aquel que era παῖς ἄνηβος en el verso primero, aquí está convertido en ἀνὴρ, al cual compete la categoría moral y comportamental de la ἀρετή. El paso de una edad a otra muestra al fin su «eficacia social», una vez que el hombre entre veintiún y veintiocho años se enfrenta en primer lugar con los deberes de la ἀρετή propia del ἀνὴρ, esto es, la ἀνδρεία”⁵³. El septenio que va de los veintiocho a los treinta y cinco años es el del tiempo ὥριον, el “tiempo debido”,

⁵² Sol. fr. 27 West. Traducción de Juan Ferraté 1991.

⁵³ Musti 1990: 19.

el momento conveniente para casarse y tener hijos, siempre sin olvidar que se piensa en un varón, “la mujer esta sólo «implícita» en el *gámos* y en la generación de los hijos, en un poema todo él construido sobre los ritmos biológicos de la vida masculina”⁵⁴. A partir de esta edad, alcanzada la madurez corporal, el hombre consigue también el desarrollo pleno de la mente (νοῦς) y de la lengua (γλῶσσα), es decir, la palabra. Si alcanza, en fin, los setenta años, su tiempo habrá llegado y no se podrá decir de él que es un ἄωρος.

Insiste mucho Musti en que este texto nos ilustra, si acaso, sobre las edades de los varones atenienses; otra cosa sería la rigurosa clasificación espartana, por ejemplo (Tazelaar 1967). A nosotros nos sirve perfectamente, ya que hemos ceñido nuestro estudio a las estelas áticas. Solón nos guía a través de las edades y Musti nos ayuda a descifrar la “eficacia social” de este camino. El hombre de edad avanzada es el primero en tomar la palabra en la asamblea, tiene un papel social precisamente porque ha alcanzado la madurez de la mente y la palabra. Solón lo dice así, y las estelas presentan a esos *gérontes* con su bastón y su barba, con su ancianidad respetable.

Si queremos hablar de las edades de las mujeres contamos también con un interesante texto, como decíamos, esta vez de Aristófanes (*Lys.* 638-645):

Ἡμεῖς γάρ, ὦ πάντες ἄστοί, λόγων
κατάρχομεν τῇ πόλει χρησίμων·
εἰκότως, ἐπεὶ χλιδῶσαν ἀγλαῶς ἔθρεψέ με·
Ἑπτὰ μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθύς ἡρρηφόρου·
εἶτ' ἄλεκτρις ἢ δεκέτις οὔσα τάρχηγέτι·
κατ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίσις·
κάχανηφόρου ποτ' οὔσα παῖς καλὴ ἔχουσ'
ἰσχάδων ὄρμαθόν.

Nosotras, ciudadanos todos, a un discurso
útil a la ciudad damos comienzo:
es natural, pues me crió espléndidamente entre lujos.
Nada más cumplir los siete años fui arrefora;
con diez molí el grano para la Patrona;
vestida de azafrán fui osa en las Brauronias;
y entonces, convertida en una hermosa muchacha, fui canéfora
y llevaba un collar de higos secos.

Este pasaje, fundamental como fuente sobre el rito y el mito relacionados con *Ártemis Brauronia*, también puede ilustrar el asunto de las edades que aquí

⁵⁴ Musti 1990: 20.

nos ocupa⁵⁵. Debemos señalar, para empezar, que esta carrera de honores prevista para las muchachas era algo excepcional, sólo para unas pocas elegidas entre las familias aristocráticas (en el caso concreto de las arréforas, parece que eran cuatro las que alcanzaban ese honor). Nada que ver, por tanto, con la efebía, práctica que incumbía a todos los muchachos atenienses. Si atendemos a la edad de las muchachas, sólo se señala con claridad que a la primera etapa (*arréphoros*) se accedía con siete años (otras fuentes dicen que eran elegidas entre los siete y los once años) y a la segunda (*aletrís*) con diez. Con respecto a la tercera (*árktos*), cuando la muchacha hacía de *osa*, las fuentes de que disponemos no concuerdan entre sí. Según el testimonio de Aristófanes, deberían tener al menos diez años; según los escolios a este mismo autor y según la enciclopedia *Suida*, entre cinco y diez. Al problema de la discordancia en las fuentes se suma que la edad entre cinco y diez años es demasiado baja para un rito prematrimonial como, al menos en origen, debió de ser éste. La historiadora Claudia Montepaone, autora de un detallado estudio sobre la iniciación femenina a partir de los rituales de las “osas” de Ártemis, propuso la siguiente explicación: se puede suponer que la edad de las “osas” fue, en un tiempo, más elevada, una edad efectivamente prematrimonial, y que su ritual incluía la caneforía; posteriormente, en tiempos de Pisístrato, habría tenido lugar una reestructuración de las fiestas con la introducción de las Grandes Panateneas, que incorporaron la caneforía y sustituyeron a las Brauronias como rito inmediatamente prematrimonial. La edad de las “osas” se rebajó entonces, aunque las muchachas conservaron la función de canéforas para Ártemis⁵⁶. Finalmente, la muchacha alcanzaba la cuarta etapa (*kanephóros*) a una edad también sin determinar, marcada, parece, por un desarrollo físico completo.

Angelo Brelich, hacia el final de su extenso comentario del texto de Aristófanes, concluía que “las muchachas, para poder, a su tiempo, formar parte de la sociedad, como esposas y madres de hombres, debían someterse a un largo y articulado tratamiento iniciático”⁵⁷. Queda claro en esta afirmación del historiador italiano cuál era la única y limitada manera en que las mujeres se integraban en la sociedad, superadas esas fases más o menos iniciáticas. Vidal-Naquet, todavía más contundente, previno contra la tentación de tomar este pasaje de *Lisístrata* como testimonio de un cierto acceso a la ciudadanía por parte de las mujeres: “las mujeres atenienses no eran ciudadanas y las jóvenes doncellas no eran futuras ciudadanas a quienes la ciudad hiciera pasar por las etapas de una iniciación educativa (...) El único papel cívico de las mujeres consiste en parir ciudadanos”⁵⁸. Pese al desacuerdo que muestra la citada Claudia Montepaone

⁵⁵ Brelich 1969. Es también el punto de partida del ensayo de Sourvinou-Inwood 1988. Puede consultarse además Bruit-Zaidman 2002.

⁵⁶ Montepaone 1999: 25-28.

⁵⁷ Brelich 1969: 290.

⁵⁸ Vidal-Naquet 1983: 178.

con el modo tajante con el que Vidal-Naquet desvincula los ritos femeninos de cualquier relación con la *polis*⁵⁹, hay que reconocer al menos dos cosas: que sólo unas pocas muchachas participaban directamente de estos ritos y que el relato termina cuando la niña se convierte en una *παῖς καλή*, es decir, cuando alcanza la edad de ser “mostrada” como deseada esposa. A partir de ahí, el matrimonio y, sobre todo, el parto, serán momentos fundamentales en la vida de una mujer. Habrá fiestas para las mujeres casadas, como las había para las doncellas, habrá ritos matrimoniales y ceremonias para celebrar los nacimientos. Pero no hay funciones ni atributos propios de las mujeres que han alcanzado “una cierta edad” y no habrá tampoco, por tanto, indicadores iconográficos de dicha condición.

No entramos en el detalle del complejo asunto de los ritos de paso, ni en las diferencias, tan estudiadas, entre el sistema ateniense y el espartano⁶⁰. Ni el texto de Solón ni el de Aristófanes son documentos históricos o jurídicos, las edades de las que habla el sabio ateniense, agrupadas en septenios, tienen mucho de elaboración poética; las edades de las muchachas en el relato de Aristófanes están poco definidas y no siempre concuerdan con las de otras fuentes. Lo que nos interesa señalar es que lo que cuentan es, *grosso modo*, coherente con lo que reflejan, en el plano iconográfico, las estelas funerarias. Como señalaba Musti, las edades de los varones siguen una dinámica de “eficacia social”: el esplendor físico, el mental, el dominio de la palabra, todo tiene su momento y su valor cívico. Y a cada edad le acompañan atributos susceptibles de representación iconográfica, algo que se refleja en el arte funerario. Las edades de las mujeres siguen unas pautas diferentes: doncella, esposa, madre. Parece como si el tiempo de los varones pudiera ser considerado de manera absoluta y el de las mujeres sólo en términos relativos, tomando como referencia el matrimonio y el parto. En adelante, pierden interés. Una anciana es una *γέραιρα*, incluso puede ser venerable, como la sacerdotisa Queréstrata. Pero no existe como clase: al igual que no hay *ciudadanas*, no hay *ancianas* equivalentes, socialmente, a la clase de los *gérontes*.

No puede, sin embargo, deducirse de esta imprecisión a la hora de representar a las ancianas, debido a la falta de elementos iconográficos claros que las identifiquen, que fueran socialmente irrelevantes en términos absolutos; mucho menos se desprende de la documentación epigráfica, que celebra en términos parecidos a los ancianos de uno y otro sexo, una imagen tan negativa como la sugerida por Bremmer. Lo que sí parece claro es que la relevancia social de las

⁵⁹ Montepaone 1999: 27, “no se puede estar de acuerdo con esta postura que tiende a olvidar que, si es verdad que las mujeres no tenían un papel público, tenían, sin embargo, un espacio en el interior de la estructura social griega, oscuro, pero de relieve para el equilibrio de la comunidad”.

⁶⁰ Ya en Marrou 1981: 46-48, se habla de la “puntillosa” ley espartana y se recoge el detallado cuadro de edades en el que se dividía la *agogé*, la educación. Más recientemente, Lévy 2003: 50-56, y el citado artículo de Tazelaar 1967.

mujeres, muy ligada a un momento preciso, el de la maternidad, hace que el tiempo inmediatamente anterior a ese – la doncella a punto de casarse – y el inmediatamente posterior – la *gyné* – se perfilen con la mayor claridad, mientras que, a medida que nos alejamos de ahí, en los extremos, la anciana, como ocurre con las niñas, aunque esa es otra historia, va haciéndose más invisible, limitándose más al ámbito doméstico.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernard, N. (2003), “Les femmes âgées au sein de la famille et de la cité classique”, in B. Bakhouché (ed.), *L'ancienneté chez les Anciens. La vieillesse dans les sociétés antiques, Grèce et Rome* (colloque organisé à l'Université de Montpellier, 22-24 novembre 2001). Montpellier: Publications de l'Université Paul Valéry, 43-60.
- Boardman, J. (1991), *Greek Sculpture. The Classical Period*. Londres: Thames & Hudson.
- Brelich, A. (1969), *Paides e Parthenoi*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Bremmer, J. N. (1987), “The Old Women of Ancient Greece”, in J. Blok & P. Mason (eds.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*. Amsterdam: Gieben Publisher, 191-215.
- Bruit-Zaidman, L. (2002), “Les filles de Pandora: Femmes et rituels dans les cités grecques”, in P. Schmitt Pantel (dir.), *Histoire des femmes en Occident, I, L'Antiquité*. Paris: Perrin, 441-493.
- Clairmont, Ch. W. (1970), *Gravestone and Epigram. Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*. Maguncia: Verlag. [GE]
- (1993-1995), *Classical Attic Tombstones*. 6 vols. Kilchberg: Akanthus. [CAT]
- Cohen, A. & Rutter, J. B. eds. (2007), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy. Hesperia Supplement 41*. Princeton: ASCSA Publications.
- Connelly, J. B. (2007), *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*. Princeton: University Press.
- Falkner, T. M. & De Luce, J. eds. (1989), *Old Age in Greek and Latin Literature*. New York: State University of New York Press.
- Ferrandini, F. & Cagnazzi, S. (2010), “Il giovane Tettichos e le cicale d'oro degli Ateniesi”, *Epigraphica* 72: 9-19.
- Ferraté, J. (1991), *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona: Sirmio.
- Ferreira, L. N. (2010), “A criança na Grécia antiga: concepções, normas e representações”, in A. C. Fonseca (ed.), *Crianças e Adolescentes. Uma abordagem multidisciplinar*. Coimbra: Almedina, 137-172.
- Finley, M. I. (1989), “The Elderly in Classical Antiquity”, in Falkner & De Luce 1989: 1-20.
- Ford, A. (2007), “Tennyson, Tithonus, and the End of the New Sappho”, *Princeton Classics. Newsletter of the Department of Classics* 10 (spring).
- French, V. (1991), “Children in Antiquity”, in J. M. Haws & N. R. Hiner (eds.), *Children in Historical and Comparative Perspective: An International Handbook and Research Guide*. New York: Greenwood Press, 13-29.

- García Gual, C. (2006), “El último poema de Safo”, *Letras Libres* (julio): 43-45.
URL: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-ultimo-poema-de-safo> [acceso 30/05/2014].
- Golden, M. (1990), *Children and Childhood in Classical Athens*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hansen, P. A. (1983-1989), *Carmina Epigraphica Graeca*. 2 vols. Berlin and New York: Walter de Gruyter. [CEG]
- Henderson, J. (1987), “Older Women in Attic Old Comedy”, *Transactions of the American Philological Association* 117: 105-29.
- Hirsch-Dyckel, O. (1983), *Les Représentations des enfants sur les stèles funéraires attiques*. Varsovia: Nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Janko, R. (1981), “ΑΘΑΝΑΤΟΣ ΚΑΙ ΑΓΗΡΩΣ: the Genealogy of a Formula”, *Mnemosyne* 34: 382-385.
- Kaibel, G. (1878), *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*. Berlin: G. Reimer.
- King, H. (1989), “Tithonos and the Tettix”, in Falkner & De Luce 1989: 68-89.
- Kosmopoulou, A. (2001), “Working Women: Female Professionals on Classical Attic Gravestones”, *Annual of the British School at Athens* 96: 281-320.
- Lévy, E. (2003), *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lougovaya, J. (2008), “Euphranor of Rhamnous, Aged 105, the Most Fortunate Athenian”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 48: 27-37.
- Marrou, H.-I. (1981), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Tome I. Le monde grec*. Paris: Éditions du Seuil.
- Masson, O. (1986), “Onomastique et lexicque. Noms d'hommes et termes grecs pour «ver», «sauterelle», «cigale», etc.”, *Museum Helveticum* 43: 250-257.
- Montepaone, C. (1999), *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*. Roma: Donzelli Editori.
- Musti, D. (1990), “La teoria delle età e i passaggi di *status* in Solone. Per un inquadramento socioantropologico della teoria dei settenni nel pensiero antico”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 102.1: 11-35.
- Neils, J. & Oakley, J. H. eds. (2003), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*. New Haven: Yale University Press.
- Parker, R. (2007), *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: University Press.
- Petrakos, V. (1991 [1994]), “Ανασκαφή Ραμνοῦντος”, *Praktika* 17-23: 1-63.
- Pratt, L. (2000), “The Old Women of Ancient Greece and the Homeric *Hymn to Demeter*”, *Transactions of the American Philological Association* 130: 41-65.
- Segal, C. (1983), “Greek Myth as a Semiotic and Structural System and the Problem of Tragedy”, *Arethusa* 16: 173-198.

- Sourvinou-Inwood, C. (1988), *Studies in Girls' Transitions*. Atenas: Kardamitsa.
- Stears, K. (1995), "Dead Women's Society: Constructing Female Gender in Classical Athenian Funerary Sculpture", in N. Spencer (ed.), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology*. London-New York: Routledge, 109-131.
- Tazelaar, C. M. (1967), "ΠΑΙΔΕΣ ΚΑΙ ΕΦΗΒΟΙ: Some Notes on the Spartan Stages of Youth", *Mnemosyne* 20.2: 127-153.
- Tsagalis, Ch. C. (2008), *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Vernant, J.-P. (2004), "Le mythe prométhéen chez Hésiode", in *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte.
- Vidal-Naquet, P. (1983), *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Trad. M.-A. Galmarini. Barcelona: Península.
- Peek, W. (1988), *Greek Verse Inscriptions. Epigrams on Funerary Stelae and Monuments*. Transl. F. H. Colson et al. Chicago: Ares Publishers. [GVI]
- West, M. L. (²1992), *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Vol. II. Oxford: University Press.
- (2005), "The New Sappho", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 151: 1-9.

INDEX LOCORVM*

Adamantius

Physiognomonicon: 147 n. 66

Aelianus

Varia Historia

3.10: 133 e n. 10

4.14: 142 n. 51

Aeschines: 129, 153

In Timarchum: 153, 154

1.131: 144

9-12: 155

9-21: 154 e n. 81

11-12: 155

13, 14, 15, 16, 17: 155

19-21: 156 n. 83

21: 139, 160 e n. 95

28-32: 153 n. 78

29: 156

39: 154

40: 156

41: 147, 156-157 e n. 84

42: 157

44-45: 157 e n. 85

49: 145, 147

51: 157, 158

51-52: 158

52: 152, 157 e n. 88

53-54: 157

55-71: 157

74: 146 e n. 61, 147 e n. 63

87: 156

105: 157 n. 89

116-124: 158

119-120: 145

120: 146

123-124: 147 n. 63

124: 146

126: 148

135-141: 160

136: 160

155-157: 160

158: 147

158-159: 158-159

165: 159 n. 93

188: 156

194: 148

195: 155-156 e n. 82

Aeschylus: 109, 110 n. 6

Agamemnon: 13 n. 10, 63, 111 n. 13,
121

219-220: 110 e n. 8

* Incluem-se neste índice, e não no *index nominum*, as referências aos autores antigos.

- 231-237: 114-115
689-690: 123-124
- Alexis**
Fr. 244 *PCG*: 152
- Anthologia Graeca**
Anthologia Palatina: 160
6.280: 41 e n. 64
6.294: 79 n. 56
12.4: 136 e n. 28, 146
12.8: 146
12.42: 150 n. 71
12.44: 149-150 e n. 72
12.148: 150 n. 72
12.212: 149-150 e n. 71
- Antiphanes Comicus**
Fr. 3 *PCG*: 144
- Antoninus Liberalis Mythographus**:
131
Metamorphoses 41: 129 e n. 1, 130 e n.
3, 131
- Apollodorus Mythographus**
Pseudo-Apollodorus: 131
Bibliotheca
1.3.5: 62 e n. 4
1.5.1: 64
2.4.6-7: 129 e n. 1
2.4.9: 70 e n. 31, 80
3.1.3: 33, 34
3.4.3: 33
3.13.6: 64 n. 8
3.14.6: 34
3.15.1: 129 e n. 1
- Apollonius Rhodius**
4.865-884: 64 n. 8
- Archilocus**
Fr. 302 West: 142 n. 51
- Aristophanes**: 129, 134, 149, 182
Aves: 69
Ecclesiazusae: 23
878-1111: 45
- Equites*: 69, 150-151
75-79: 152 e n. 75
164-167, 364-365, 375-381: 152 e
n. 75
417-428: 151 e n. 74, 152 e n. 75
638-639: 144
719-721, 730-740: 152 e n. 75
875-879: 153
875-880: 152 e n. 75
878: 144
1241-1242: 148, 152 e n. 75
1242: 151
- Lysistrata*: 183
638-645: 185-187
648-651: 13, 14
- Nubes*: 69
8: 69
969-972: 80
970-983: 135 e n. 19
990, 1000, 1071: 69
1321-1453: 69
1408-1439: 75
1467: 70
- Pax* 164-166: 143 n. 55
- Pluto*: 150
150-159: 149
- Ranae*: 150
55-59: 150
145-151: 150 e n. 73, 153
- Thesmophoriazusae* 28-265: 135 e n. 23
- Vespae*: 69
686-687: 144, 148 e n. 68
Schol. ad *Eg.* 878: 144
- Aristoteles**: 9, 11-12, 100 n. 48, 144 n. 57
Ἀθηναίων πολιτεία
3.5: 43 n. 84
17-19: 134 n. 12
26.4: 14
53.4: 41 e n. 69
55.2-3: 42 n. 73

De Generatione Animalium 4.775a5-23: 41 e n. 71

Ethica Eudemia

1.1215b23-24: 31 e n. 1

2.1219b5a: 31 e n. 1

Ethica Nicomachea

7.1148b30: 139 n. 41

7.1149b8-13: 69

8.1157a1-21: 140 n. 42

Historia Animalium

5.545b26-30: 41 e n. 71

7.12.588a8-12: 36 n. 32

Politica: 9, 11, 13, 16

1.1252a-1253a: 96 n. 31

3.1275a: 11e n. 5

3.1275b: 15 e n. 17

4.1295b13-19: 72

7.1335a20-35: 41 e n. 65

8.1339a28: 72 e n. 38

Pseudo-Aristoteles

Oeconomica 1.1344a6-7: 75 n. 44

Problemata: 139 n. 40

4.26: 139 e n. 40, 144

4.27: 140 n. 44

Arrianus

Anabasis 3.18.11: 143

Athenaeus

Deipnosophistae: 144 n. 57

6.266e: 148

8.339a-c: 147

8.352d: 143 n. 55

11.484d: 143

12.542: 147

12.542-543: 148

13.563e: 135 n. 23

13.566e: 143

13.567c: 143 n. 55

13.567d-e: 143

13.567e-f: 152

13.569d: 146

13.576e: 143

13.586c: 143

13.588a-589f: 144 n. 57

13.588c-589b: 143

13.590e-591f: 143

13.592b-e: 144 n. 57

Demetrius Phalereus: 147

Demosthenes: 153

Adversus Androktionem

21: 156 n. 83

22.31-32: 158 n. 92

De falsa legatione 284: 154

In Aristocratem 23.53-55: 97 e n. 40

Pseudo-Demosthenes

In Midiam 45-48: 138 n. 34

In Neaeram: 143

59.67: 143 e n. 54

59.122: 142 n. 48

Dinarchus

In Demosthenem 1.23: 146

Diodorus Siculus

Bibliotheca Historica

3.67.2: 70

4.64.4: 17 e n. 20

8.17.1-6: 143

16.26.6: 44 n. 85

17.108.4-8: 143

Diogenes Laertius

1.19: 146

2.31: 146

2.105: 146 e n. 61

2.135: 146

3.31: 144 n. 57

Ephippus

Sappho, fr. 20 *PCG*: 152

Ephorus Historicus

FGrH 70F 149: 133 e n. 10

Eupolis

Fr. 383 *PCG*: 144

Euripides: 16, 35 n. 28, 63, 109, 110 n. 6, 121 n. 50, 150

Andromacha: 119 n. 42

Electra 1335: 13

Hecuba: 63, 109, 111, 117, 119 n. 42, 122, 124

37-41, 95, 109: 116

110: 112

125: 116

125-126: 118, 119

149-152: 116

150-152: 118

189, 196: 116

205: 113

205-210: 116

206: 113

208-210: 117

218-224: 112

220-221: 116

258-263: 116

303-305: 116

347, 357, 367: 114

368: 117

389-390: 116

416: 118

432: 119

445: 112

480: 117 n. 36

511-517: 115 n. 28

515: 114

526-528: 113, 123

527-528: 118

536-537: 118, 119

540: 112

543: 118

547-552: 114

551: 115

561: 112-113

563-565: 115

612: 118

726-732: 115 n. 28

898-901: 112

1289-1292: 112

Hercules Furens: 40 e n. 59, 63

Heraclidae: 109

Iphigenia Aulidensis: 109, 110, 111, 115, 122, 123 n. 54

10-11, 14-15, 87-88: 112

87-93: 121

89-91: 121

92: 112

97-103: 117 e n. 37

185-186: 120

352, 358-360: 112

360-362: 117 e n. 37

420-423: 119-120

427: 112

460-461: 117

494: 123 e n. 55

530-535: 112

540: 117

574-575: 113 n. 22

682-683: 123 e n. 55

686-687, 831-832, 835-836, 840: 117 e n. 37

873, 875: 123

879: 112

880: 123

881-882: 123 e n. 55

884, 886: 117 e n. 37

905-906: 119

905-908: 117 e n. 37

1080: 119

1082: 113

1082-1083: 123

1083: 113

1104-1105: 110

1108, 1110-1114: 117 e n. 37

1113: 113

1114: 118

- 1123: 119
 1131: 123
 1177-1178, 1185-1186: 123
 1192-1202: 121
 1201-1205, 1236-1237: 123 e n. 55
 1249-1309: 120 n. 44
 1253-1254: 123 e n. 55
 1264: 112
 1267-1268: 112
 1269-1275: 117
 1278: 117
 1283-1299: 120 n. 44
 1308, 1310-1311: 121
 1315-1316: 123 e n. 55, 124
 1317-1318: 110
 1320-1325: 112
 1323-1325: 121
 1342: 117 e n. 37
 1353-1357: 117 e n. 37
 1362-1364: 112
 1365: 123
 1375-1401: 114
 1378: 118 n. 40
 1378-1382: 112
 1381: 117
 1386, 1394, 1395-1396: 115 n. 29
 1397: 117
 1398: 123
 1398-1399: 118
 1400: 115 n. 29
 1400-1401: 122
 1401: 115 n. 29
 1405: 117 e n. 37
 1444: 122
 1462-1463: 120
 1466-1468: 120 n. 46
 1473-1474: 117-118
 1475-1476: 124
 1475-1479: 119
 1491-1492: 120
 1502-1503: 118
 1510-1511: 124
 1510-1517: 119
 1514-1515: 118
 1514-1517: 118-119
 1524-1531: 115
 1524-1525: 122
 1529: 115, 119
 1531: 115
 1543-1544: 120
 1543-1550: 111
 1544, 1549: 120
 1550: 119
 1552-1560: 114
 1553-1556: 114, 118 n. 40
 1555: 114
 1560: 115
 1567: 119
 1570: 120
 1574: 119
 1575: 112
 1578-1589: 113
 1593: 113
 1596-1597: 112
 1608: 114
 1615-1618: 113
Iphigenia Taurica: 110-111 e n. 10
 28-30, 359: 113
 1097: 36 n. 31
 1446-1461: 111 e n. 10
 1466-1467: 36 n. 31
Phoenissae: 109
Troades: 13 n. 10
Aulus Gellius: 139 n. 40
Glaucus Epigrammaticus
AP 12.44: 149-150 e n. 72
AP 12.148: 150 n. 72
Herodas: 80 n. 60, 81
Mimiambi
 3.6-7, 22, 26-29: 80

3.30-36: 80
3.31-32: 80
3.59-62, 63-65: 80
3.68: 81 e n. 64
3.71-73: 81
3.79-80, 82-83, 87-88, 91-92: 81
Herodotus: 110 n. 6
Historiae
1.31: 180
1.32: 180 n. 41
1.114-115: 69 n. 27
1.135: 133 e n. 9
2.134-136: 143
2.135: 143
5.55-61: 134 n. 12
6.123.2: 134 n. 12
8.105: 148, 149
Hesiodus: 61, 94 e n. 24, 98, 102
Opera et Dies: 16, 89, 90, 92, 94, 95, 98,
99, 100, 101 e n. 56, 103
60: 91
72-78: 101
220-221: 98
225-248: 91, 100 n. 50
235: 99
238: 98
244-245: 98-99
373: 101, 102
373-375: 92
374: 101
405: 100
406: 100 e n. 48
518-525: 92, 93
523: 92, 102
538, 543-545: 101 e n. 55
602, 603: 100 n. 54
695, 698: 102
698-699: 101
700-704: 92

702: 102
705-707: 92
760: 92
779: 92, 100-101
800-801: 101
Theogonia
126-138, 176-182, 453-506: 62 e n. 3
886-900, 924-926: 32 e n. 6, 62 n. 3

Fragmenta
Fr. 305 Merkelbach-West: 70 n. 31
Hesychius Lexicographus: 36 n. 33
s.v. *stéphanon ekphérein:* 34 e n. 24

Hippocrates: 76 n. 46
Aphorismi: 41 e n. 67
Homerus: 43, 61, 65 e n. 12, 72, 96 n. 31
Ilias: 67

1.586-594: 62
2.303-330: 111 n. 13
3.150-151: 168
5.875-880: 32 e n. 6
6.130-140: 62 n. 4
10.293: 116
11.558-565: 65
11.832: 39 n. 49
16.257-267: 65-66 e n. 15
18.394-409: 62
18.398: 62 e n. 4
20.237: 46 e n. 97
23.85, 88: 66
Odyssea: 44 n. 90, 102
3.382-384, 430-463: 116
6.89-101, 231-315: 95
8.310-311: 63

Hyginus
Fabulae 189: 129 e n. 1, 130, 131

Hymni Homerici
Hymnus ad Apollinem 316-320: 62
Hymnus ad Cererem: 169
231-262: 64

Hymnus ad Venerem: 167, 168 n. 2
223: 168

Hymni Orphici

Hymn. Orph. 36.3: 36 n. 31

Inscriptiones Graecae

CEG 12: 180 n. 42
CEG 13 (= *GVI* 1226): 172 e n. 14
CEG 84 (= *GVI* 95): 181 e n. 43
CEG 477: 172-173 e n. 16
CEG 489 (= *GVI* 1637): 176 e n. 27
CEG 495 (= *GVI* 1738): 181 e nn. 46
e 47
CEG 524 (= *GVI* 1687): 173-174 e n.
18
CEG 531 (= *GVI* 930): 174 e n. 22,
175
CEG 541 (= *GVI* 2016): 175 e n. 21
CEG 554 (= *GVI* 931): 176 e n. 26
CEG 557 (= *GVI* 1118): 179 e n. 38,
181 e n. 44
CEG 563 (= *GVI* 499): 176-177 e n.
29
CEG 564 (= *GVI* 1499): 181 e n. 45
CEG 566 (= *GVI* 421): 177 e n. 30, 178
CEG 574 (= *GVI* 1117): 178 e n. 36
CEG 586 (= *GVI* 1638): 178-179 e n.
37
CEG 592: 171 e n. 12, 172
CEG 593 (= *GVI* 1889): 176 e n. 28
CEG 613: 179-180 e n. 39
CEG 670 (= *GVI* 1690): 174 e n. 21
IG 12.3: 144
SEG 43.88: 170 e n. 9, 171

Lucianus: 82 n. 66

Amores 21: 148 n. 70

De Sacrificiis 6: 62 n. 4

Lysias

In Alcibiadem 1

14.25, 28, 41: 147 e n. 64

Contra Simonem 1-26, 44, 47-48: 159

M. Valerius Martialis

Epigrammata 10.62.10, 14.80: 79 n. 56

Novum Testamentum

1Cor 6,9: 143 n. 55

Ovidius

Metamorphoses

7.672-865: 129 e n. 1, 131

14.130-153: 167

Pausanias

Descriptio Graecae

1.20.1-2: 143

1.23: 134 n. 12

1.37.5: 143

2.3.11: 64 n. 8

2.29.6-7: 70 n. 31

2.29.9: 70 e n. 31

5.16.2-7: 43 n. 84

8.22.2: 42 n. 72

9.26.2: 17 n. 20

9.27.5: 143

10.15.1: 143

Phanias Epigrammaticus

AP 6.294: 79 n. 56

Philo Judaeus

De opificio mundi 104-105: 76 n. 46

Pindarus: 133 e n. 12

Fr. 54 Puech: 17 n. 20

Plato: 22, 134, 143 n. 57

Apologia 34d: 76 n. 46

Charmides

154c: 141 n. 45

163b: 146 e n. 9, 1

Euthydemus 267d: 134 e n. 15

Gorgias

418d: 134 e n. 15

494e: 137 n. 32, 144, 145 e n. 60

494e-495a: 145 n. 60

Leges: 41, 134

2.653a-b: 21 e n. 36, 22

3.700c: 80
7.808d: 66-67 e n. 19
7.808e: 67
7.814c: 14 n. 14
7.835e-842e: 134 e n. 16
7.789b-c: 67
Lysis
207d-e: 75-76
208d-e, 209a: 76
Meno 70b: 134 e n. 15
Phaedrus: 134
230e-234c: 140 n. 42
240d-e: 140 e n. 42
Protagoras
317c-d: 134 e n. 15
325c-326e: 78
Respublica 8.548b: 67
Symposium: 134
173b: 134 e n. 15
182c5-7: 134 n. 12
192a-c, 193c: 136 e n. 29
Theaetetus 149b-151d: 44 e n. 86
Timaeus 44a-b: 21 n. 36
Pseudo-Plato
Hipparchus 228b4-229d7: 134 n. 12
Plutarchus: 44 n. 85, 66 n. 18, 139 n. 40
Moralia
Amatorius
753F: 143
767F-768B: 143
770B-C: 136 n. 28
An seni respublica gerenda sit 788E-
-789B: 21 n. 34
De Herodoti malignitate 857B-C: 133
n. 9
De liberis educandis
3C-F: 35 n. 25
8F: 82
12C-D: 82
De Pythiae oraculis 405F: 23

Quomodo adulator ab amico internoscatur 73D-E: 82

Vitae

Alcibiades

2.1-2: 68

2.3-4: 68-69

7.1: 71-72 e n. 37

39.1-8: 143

Alexander 7.38.1-8: 143

Lycurgus

16.1-2: 63

16.5-17.3: 72

16.12-17.1: 136

17-18: 133 e n. 10

Nicias 15.4: 143

Phocion 22.1-3: 143

Solon

21.3: 97 e n. 39

21.5-7: 97 e n. 41

23: 97 e n. 40

Polybius Historicus

Historiae

8.9.12: 144

12.13: 146

Julius Pollux

Onomasticon

4.133-141: 9 e n. 2

9.118: 80 n. 62

9.119: 37 n. 36

Quintilianus

Institutio Oratoria 1.3.14: 82

Sappho: 167

Solon: 97, 98, 180, 182

Fr. 27 West: 20 e n. 31, 21, 183-184 e
n. 52, 185, 187

Sophocles: 63, 109, 129 n. 1, 143 n. 57

Electra 1227: 13

Oedipus Tyrannus: 41, 43

36, 391, 1199: 17 n. 20

Strabo Geographus

Geographica 10.4.21: 133 e n. 10

Strato Epigrammaticus

AP 12.4: 136 e n. 28, 146

AP 12.8: 146

AP 12.42: 150 n. 71

AP 12.212: 149-150 e n. 71

Suidas Lexicographus: 36 n. 33, 186

Theognis Elegiacus: 133 e n. 12

239-254: 133 e n. 12

1327: 135 n. 23

Theopompus Comicus

Fr. 30 *PCG*: 145

Thucydides

Historiae

1.20.2: 133-134 n. 12

6.24.3: 112 n. 18

6.54-59: 133-134 n. 12

Timocles

Orestautoclides, frs. 27-28 Kassel-

Austin: 152, 157 n. 86

Xenophon Historicus

Anabasis

2.6.12: 80

4.8.25: 66 n. 17

5.8.18: 80

Cyropaedia

1.3.16-17: 80

2.2.14: 80

Memorabilia

1.3.8-14: 141 n. 45

1.6.13-14: 149

2.2.4: 143 e n. 54

2.2.7-9: 76

3.11: 144 n. 57

Oeconomicus

7.24, 27-30: 75 n. 44

Respublica Lacedaemoniorum

2: 72

2.12-14: 133 e n. 10

Symposium

2.10: 76

2.11-18: 144 n. 57

4.23: 141 n. 45

4.53-54: 147

Pseudo-Xenophon

Respublica Atheniensium 2.18: 134 e
n. 18

(Página deixada propositadamente em branco)

INDEX NOMINVM

- Acrisio: 36
Adamâncio: 147 n. 66
Aédon, vide Procne
Afrodita, Afrodite: 38, 77 e nn. 47 e 48, 78 e n. 51, 92, 102, 112
Agamenón: 10, 110-113, 115 e n. 28; 117-119, 121
Ágaton: 136
Ágave: 40
Ájax, vide Áyax
Alcestis: 44
Alcibíades: 68, 69, 71, 72, 144 n. 57, 146, 147
Alcmeón: 35 n. 26
Aléxis: 152
Amasis: 38 n. 46
Amiso (Samsun): 68 n. 23
Amphidromia: 36
Anaflisto: 175
Anatólia: 142 n. 52
Andrómaca: 45
Anfareta: 182
Anfarao: 38
Anfitrião: 70, 80
Anthesteria: 36, 43 n. 84
Anticles: 157
Antígona: 10
Antikenmuseum (Basel): 33 n. 11, 44 n. 91
Antikensammlung (Tübingen): 77 n. 47
Apaturias: 40 n. 63
Apolo: 32, 64, 70 n. 31, 167
Aquiles: 10, 32, 38, 61, 66, 112, 113, 116, 117 e n. 37, 119-122
Arcadia: 42 n. 72
Archeological Museum of Amorgos: 174 n. 21
Archeological Museum of Delos: 42 n. 76
Archeological Museum of Eleusis: 176 n. 26, 178 n. 36
Archaeological Museum of Piraeus: 172 n. 16, 174 n. 22, 177 n. 30
Argonautas: 43
Argos: 36, 120
Aristogíton: 133 n. 12
Arqueanassa: 143 n. 57
Arquémoro: 44, 45 n. 91
Arquídice: 143
Arquipa: 143 n. 57
Arquipo: 173, 174
Arreforias: 38 n. 47
Ártemis: 13, 32, 36 e n. 31, 38 n. 47, 41, 110-113, 118-120 e nn. 45 e 46, 121 e nn. 48 e 50, 122, 123 n. 54, 185, 186

- Asclepio: 38
Ásia Menor: 68 n. 23, 78 n. 51
Aspásia: 143 e n. 57
Asteas: 40 n. 59
Astianacte, Astíanax: 45, 61 e n. 2
Atalanta: 63
Átamas: 63 n. 7
Atena, vide Atenea
Atenas: 41 e n. 69, 42 n. 73, 69, 71, 76, 78, 82 n. 67, 121, 130-135, 138, 142 e n. 52, 143, 145, 148, 149, 151-153, 155, 159, 160, 172, 174, 180, 182
Atenea: 32 e n. 6, 33, 34, 62 n. 3
Ática: 67, 121, 131, 170
Atreu: 63
Áulide: 110 n. 6, 111 e n. 13, 112, 113, 121 nn. 48, 50
Aurora, vide Eos
Autoclides: 152, 157
Áyax: 10, 65
Báquis: 144 n. 57
Beazley Archive: 10
Beocia, Beócia: 94, 135
Beoto: 35
Biblioteca de Adriano: 171 n. 12
Bóreas: 92
Braulón: 36 n. 31, 38 n. 47, 120, 121 e n. 48
Brauronias: 14 n.13, 186
British Museum (London): 33 n. 9, 37 n. 38, 67 n. 22, 68 n. 25, 79 n. 55, 82 n. 65
Cabinet des Médailles (Paris): 34 n. 17, 35 n. 27, 38 n. 42, 43 n. 81, 71 n. 34, 79 n. 56
Calcante: 111 n. 13,119, 121 e n. 50
Calcis: 120
Cálicles: 145 n. 60
Caravaggio, Michelangelo: 78
Carião: 149
Carístico: 148
Carlos Museum, Emory University (Atlanta): 35 n. 28
Casa dell'Amore Punito: 78 n. 52
Casandra: 46
Cedónides: 157
Céfalo: 129 e n. 1, 130, 131 e n. 5, 132
Cefisodoro: 158
Centauros: 39 n. 49
Cerveteri: 71 n. 32
Cíbele: 178
Ciro: 69 n. 27
Clitemnestra: 10, 110, 112-114, 117-123
Corinto: 143 n. 55
Cótalo: 80 e n. 62, 81
Crémilo: 149
Creonte: 10
Creso (kouros): 170
Creso (rey de Lidia): 180
Creta: 32 n. 3, 33, 130, 133
Críton: 146
Crono, Cronos: 32, 62 e n. 3
Cumae: 24, 167
Cupid Chastised (pintura): 78 e n. 53
Cupido: 78
Dánae: 36 e n. 30
Dédalo: 33
Deicrates: 178,
Delfos: 23, 44 e n. 85
Delos: 143 n. 55
Deméter: 64, 169
Demétrio: 148
Demofonte: 64
Demóstenes: 151
Deyanira: 37
Diana: 130
Diofanto: 158
Diógnis: 148

- Dionisio, joven: 176,
Dioniso, Diónisos: 33, 36, 43 n. 84, 62
n. 4, 81, 82 n. 65, 150
Duris, Dúris: 39 nn. 51 e 52, 40 n. 58,
71, 74 n. 43
Éaco: 43 e n. 80
Edipo, Édipo: 17, 35, 43, 63
Éfeso: 148
Éfipo: 152
Egisto: 70 n. 32
Eleusis, Eléusis: 64, 176
Elie Borowski Collection (Toronto):
40 n. 58
Élis: 146
Eneas: 167
Eolo: 35 e n. 28
Eos: 46, 130, 132, 167, 168
Epigraphical Museum of Athens: 172
n. 14, 175 n. 25, 176 n. 29, 179 n.
37, 181 n. 46
Erecteu: 130
Erictonio: 34
Erifile: 35 n. 26
Erixímaco: 136
Eros: 38, 77 e n. 49, 78
Esfinge: 17, 20, 23, 74 n. 43
Esfingio: 63 n. 7
Esmirna: 32 n. 2
Esparta: 41, 63, 133, 136
Estínfale: 42 n. 72
Estrepsíades: 69, 75
Etra: 44 n. 89
Eudemo: 178
Eufranor: 170, 173
Eufrónio: 74 n. 42
Euriclea: 44 n. 90
Eurínome: 62
Eurito: 43
Eutídico: 156
Exequias: 10
Faleros: 147
Fédon: 146, 147
Fidípides: 69 e n. 30, 70, 75
Filipe II: 153
Filomela: 40 e n. 62, 64 n. 9
Filóstrata: 175,
Fineas: 43
Frasiclea: 170
Frine: 143
Frixo: 63 n. 7
Gea, Geia: 32, 62
Geras: 42
Geropso: 44, 71 n. 32
Gerousía: 41
Glícera: 143
Glyptothek (München): 68 n. 24, 182
n. 49
Gorgonas: 42
Goya: 32
Grayas: 42
Grécia, vide Hélade
Grupo de Boston 10.190: 67 n. 21
Hades: 43 n. 80, 116, 117 e n. 36, 177,
181
Halae: 121 n. 48
Harmódio: 133 n. 12
Harvard University Art Museum: 34
n. 23
Héctor: 38, 45
Hécuba: 45, 115 n. 28, 118, 124
Hedition: 171, 173
Hefesto, Hefestos: 32, 33, 34, 62 e n.
4, 77
Hegesandro: 157
Hélade: 10, 16, 19, 22, 24, 25, 31, 32
n. 2, 35 nn. 25 e 26, 38 n. 48, 40
n. 56, 41, 45 n. 92, 62, 63, 66 n. 17,
110 n. 6, 111, 112, 117, 118, 123,
129, 131 n. 5, 132, 133, 136, 141,
143, 148, 160, 167, 168 e n. 5
Hele: 63 n. 7

- Helena: 34, 123, 124
Hera: 21 n. 35, 33, 40, 42 n. 72, 62, 63 n. 7
Heracles, Héracles: 37, 39, 40 e n. 59, 42, 43, 44, 63 n. 7, 70 e nn. 31 e 32, 71 e nn. 33, 34, 35; 72, 79 n. 56, 80, 150, 182
Heraia: 43 n. 84;
Hereos (Juegos): 21 n. 35
Hermes: 33
Hermógenes: 150 n. 71
Herpílida: 144 n. 57
Hilo: 37
Hiperides: 144 n. 57
Hipsípila: 64
Ida: 113 n. 22
Íficles: 71 n. 32
Ifigenia: 16, 109, 110 e nn. 6 e 8, 111 e nn. 12 e 13, 112-114 e n. 27, 115, 117-120 e n. 46, 121 e n. 48, 122, 123 e n. 54, 124
Ilión, vide Troya
Ilitía: 32 n. 3, 33
Inatos: 32 n. 3
Ino: 63 n. 7
Iris: 40
Itália: 77 n. 50
Itis, Ítis: 40, 64 e n. 9
Jasón: 13, 38, 40
Kerameikos Archaeological Museum (Athens): 176 n. 28, 180 n. 42
Kunsthalle (Kiel): 34 n. 19
Lais: 143
Lamprisco: 80, 81
Lâmprocles: 76 e n. 46
Layo: 17, 35
Learco: 63 n. 7
Leda: 34
Lemnos: 62 e n. 4
Leto: 32
Licabeto: 145
Licurgo: 62 n. 4
Limnaion: 43 n. 84
Lino, filho de Isménio: 70 n. 31
Lino: 39, 70 e nn. 31 e 32, 71, 79 n. 56, 80
Lísias: 140 n. 42, 147
Lisila: 176, 177,
Lísis: 75, 76
Lisistrata (del epitafio de Lítias): 173
Lisistrata (personaje de Aristófanes): 13
Lítias: 172, 173, 175
Locri Epicefria: 22 n. 40
Lysa: 40
Macaria: 109
Macedónia: 153
Macrón: 39 n. 53
Manfredi, Bartolomeo: 78 e n. 53
Marte: 78
Martin von Wagner Museum (Würzburg): 33 nn. 12 e 13, 74 n. 42
Medea, Medeia: 13, 40, 63, 64 e n. 8
Medusa: 35, 42
Melanipa: 35 e n. 28
Melicertes: 63 n. 7
Melino: 175
Meneceo: 109
Menécio: 66
Menelao: 112, 121
Metis, Métis: 32, 62 n. 3
Metrotime: 80 e n. 61
Mínos: 33, 43 e n. 80, 130
Minotauro: 34
Mirina: 78 n. 51, 82 n. 65
Mirmidões: 65, 66
Mísgolas: 156 e n. 84, 157, 158
Mnesíteo: 158
Moirá: 179
Mórsimo: 150

- Musas: 81
- Musée du Louvre (Paris): 33 n. 8, 36 n. 29, 37 nn. 37 e 39, 38 n. 49, 42 n. 74, 68 n. 24, 82 n. 65
- Musées Royaux d'Art et d'Histoire (Bruxelles): 37 n. 38
- Museii Capitolini (Roma): 32 n. 5, 68 n. 24
- Museo Arch. Nazionale (Napoli): 45 n. 91, 78 e n. 52
- Museo Arch. Nazionale Jatta (Ruvo): 38 n. 41
- Museo Arch. Regionale Paolo Orsi (Siracusa): 43 n. 83
- Museo Archeologico di Bari: 34 n. 21
- Museo Arq. Nacional de Madrid: 31, 32 n. 2, 33 n. 11, 35 n. 26, 37 nn. 34 e 35, 38 n. 48, 39 nn. 53 e 54, 40 n. 59, 43 nn. 77-79, 45 nn. 92 e 93, 46 nn. 96 e 97
- Museo Civico Arch. (Bologna): 44 n. 89, 73 n. 40
- Museo Gregoriano Etrusco Vaticano: 10 n. 3, 33 n. 16, 74 e n. 43, 75, 77
- Museo Nazionale Arch. (Tarento): 33 n. 14, 38 nn. 42 e 43, 77 n. 48
- Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia (Roma): 42 n. 74, 45 n. 95, 74 n. 42
- Museo Nazionale Romano (Roma): 68 n. 24
- Museo Pio-Clementino (Vaticano): 68 n. 24
- Museum of Archaeology and Anthropology (University of Pennsylvania, Philadelphia): 39 n. 50
- Museum of Fine Arts (Boston): 33 n. 15, 34 n. 20, 36 n. 30, 38 nn. 40 e 45, 71 nn. 33, 34 e 36
- Museum of Fine Arts (Budapest): 33 n. 8
- Museum Schloss Fasanerie (Eichenzell): 73 n. 41
- National Archaeological Museum of Athens: 32 n. 4, 64 n. 9, 78 e n. 51, 82 n. 65, 174 n. 18, 176 n. 27
- National Gallery of Victoria (Melbourne): 80 n. 59
- Náucratis: 144 n. 57
- Nausícaa: 95
- Neera: 143
- Néfele: 63 n. 7
- Neoptólemo: 115, 118, 119
- Néstor: 43
- Niceso: 179
- Nícias: 151
- Ninfas: 33
- Noche: 42
- Oceano: 62
- Odiseo, vide Ulises
- Ofeltes: 63
- Olimpia: 21 n. 35, 22, 34, 43 n. 84
- Olimpo: 62
- Oltos: 38 n. 49
- Orcómeno: 63 n. 7
- Orestes: 70 n. 32
- Orfeu: 70 e n. 31
- Óstia: 143 n. 55
- Paflagónio: 151, 153
- Panateneas: 13, 38 n. 47, 186
- Pandíon: 130
- Pandora: 91, 101-103
- Paniónio de Quios: 148, 149
- Paris, Páris: 63, 113 n. 22, 120 n. 44
- Paris: 71
- Pasífae: 33
- Pátroclo: 65, 66, 68
- Pausánias: 136
- Peitho (Persuasão): 77
- Péla: 153
- Peleo, Peleu: 66, 119 n. 42
- Penélope: 102
- Penteo: 40
- Pericles: 15 n. 17, 41 n. 69

- Perséfone: 171, 172, 176, 177
Perseo, Perseu: 35, 36 e n. 30, 42, 63
Perses: 94
Pestum: 40 n. 59
Pilos: 43
Pintor da Fundação: 79 n. 55
Pintor da Sandália: 73 e n. 40, 74, 75
Pintor de Alcímaco: 33 n. 15, 45 n. 93
Pintor de Antímenes: 33 n. 13
Pintor de Aquiles: 35 n. 27
Pintor de Atenas: 34 n. 19
Pintor de Capodarso: 43 n. 83
Pintor de Cleofrades: 43 n. 82
Pintor de Dánae: 36 n. 30
Pintor de Darío: 43 n. 80, 44, 45 n. 91
Pintor de Dijon: 34 n. 21
Pintor de Dolón: 43 n. 81
Pintor de Édipo: 74 n. 43
Pintor de Eocles: 46 n. 97
Pintor de Gallatin: 36 n. 30
Pintor de Geras: 42 n. 74
Pintor de Kyllenios: 33 n. 10
Pintor de la Fíale: 33 n. 16, 42 n. 76
Pintor de la Iliupersis: 38 n. 41
Pintor de la Sirena: 37 n. 39
Pintor de Laodamía: 44 n. 91
Pintor de las Bañistas: 37 n. 38
Pintor de las Coéforos: 46 n. 96
Pintor de los Infernos: 35 n. 28, 40 n. 60
Pintor de los Nióbidas: 44 n. 89
Pintor de Magnoncourt: 40 n. 61
Pintor de Matsch: 42 n. 74
Pintor de Meleagro: 43 n. 79
Pintor de Midias: 38 n. 44
Pintor de Munique 2660: 79 n. 57
Pintor de Nausícaa: 32 n. 7
Pintor de Nazzano: 45 n. 95
Pintor de Nicias: 34 n. 22
Pintor de Pistóxeno: 71 n. 32
Pintor de Príamo: 43 n. 77
Pintor de Princeton: 33 n. 11
Pintor de Providence: 36 n. 30
Pintor de Safo: 43 n. 78
Pintor de Settecamini: 34 n. 17
Pintor de Stieglitz: 71 n. 34
Pintor de Swing: 33 n. 8
Pintor de Teseu: 74 n. 42
Pintor de Tyszkiewicz: 71 n. 33
Pintor de Würzburg 252: 73 n. 41
Pintor del Cerdo: 39 n. 54
Pintor del Enano: 38 n. 40
Pintor del Louvre: 34 n. 18
Pintor del Nacimiento de Dioniso: 33 n. 14
Pintor Eucarides: 39 n. 50
Pintor Splanchnopt: 80 n. 59
Pintor Suckling: 38 n. 42
Pintor Xenotimos: 34 n. 20
Pireo, Pireu: 143 n. 55, 156, 159, 178
Pisístrato: 186
Pistoxeno: 44 n. 88
Pitálaco: 157
Pitia: 23, 44 e n. 85
Pitonice: 143
Plateias: 159
Pluto: 149
Polignoto: 34 n. 23
Polimestor, Poliméstor: 63, 111
Políxena: 109, 111, 112, 114, 115 e n. 28, 116-119, 122, 123
Pompeios: 78 e n. 52, 143 n. 55
Posidón: 35 n. 28
Príamo: 43, 45
Procne: 40 e n. 62, 63, 64 n. 9
Prócris: 129 e n. 1, 130-132
Protágoras: 78 e n. 54
Ptérelas: 131

- Putéolos: 143 n. 55
Quélidon, vide Filomela
Queréstata: 177, 178, 187
Querina: 173
Querión: 174, 175
Quersoneso: 111
Quios: 148
Quirón: 38, 39 n. 49
Radamante, Radamanto: 43 e n. 80, 70
Ramnunte: 170 e n. 9
Rea, Reia: 32, 62
Rodópis: 143
Roma: 68, 82, 131
Sárdis: 136, 148, 149, 161
Sátiros: 74
Sémele: 33
Sibila: 24, 167, 168 e n. 2
Silenos: 82 n. 65
Simão: 159
Síria: 142 n. 52
Sócrates: 75, 76 e n. 46, 143 n. 57, 145 e n. 60, 146
Sofistas: 69
Sotades: 37 n. 38
Staatliche Museen, Antikensammlung (Berlin): 33 n. 10, 35 n. 26, 39 n. 51, 45 n. 94, 74 n. 42, 81 n. 63
Staatlichen Antikensammlungen (München): 39 n. 52, 40 nn. 60 e 61, 43 n. 80, 71 n. 35
Staatliches Museum (Schwerin): 44 n. 88, 71 n. 32, 182 n. 48
Tais: 143
Taltibio: 115 n. 28, 119 n. 42, 123
Tâmiris: 70
Tânagra: 81 n. 65
Tauros: 110 n. 6, 111, 113
Tebas: 17, 70, 74 n. 43, 135 n. 21
Télefo: 63
Telo: 180
Temisto: 63 n. 7
Teódota: 143-144 n. 57
Teódoto: 147, 159 e n. 94
Teóride: 144 n. 57
Tera: 144
Tereo: 40
Termas de Caracala: 68
Termos (Etólia): 64
Tersandro: 157
Tesalia: 44 n. 85
Teseo: 34, 44 n. 89
Tético: 172
Tetis, Tétis: 32, 62 e n. 4, 64 e n. 8
The Art Institute of Chicago: 67 n. 22, 78 n. 53
The J. Paul Getty Museum (Malibu): 34 n. 18, 43 n. 82, 67 n. 21, 78 n. 52
The Metropolitan Museum of Art (N.Y.): 32 n. 7, 37 n. 36, 38 nn. 44 e 46, 67 n. 21, 77 e n. 50, 79 n. 57, 81 n. 65
The State Hermitage Museum (St. Petersburg): 75 e n. 45, 76, 77
The Toledo Museum of Art (Ohio): 36 n. 30
The Virginia Museum of Fine Arts (Richmond): 34 n. 22
The Walters Art Museum (Baltimore): 67 n. 23
Tiestes: 63
Timandra: 143
Timarco: 145-147 e n. 63, 148, 153-157 e n. 89, 158
Timareta: 41 n. 64
Timeu: 146
Tindáreo: 34
Tiresias: 43
Titono: 24 e n. 43, 46 e n. 98, 167, 168 e nn. 2 e 4
Tracia, Trácia: 111, 142 n. 52
Troilo: 45, 46, 61

Index nominum

Troya: 10, 34, 45, 111, 112, 115, 117,
121, 123, 124, 168

Ulises, Ulisses: 44 n. 90, 112, 121,
123, 129 n. 1

Urânia: 70 n. 31

Urano: 32, 62 e n. 3

Vénus: 78

Vulci: 74 n. 43

Worcester Art Museum: 67 n. 22

Xantipa: 76

Yocasta: 10, 43

Yole: 43

Zeus: 32, 33, 34, 36, 43, 46, 62 e n. 3,
76, 112, 121, 167

AUTORES

Ana Iriarte es Catedrática de Historia y Civilización griegas en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (Vitoria-Gasteiz). Entre otras reflexiones sobre la antigua Grecia contemplada desde la modernidad, ha publicado: *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, 1990; *Democracia y Tragedia. La era de Pericles*, Madrid, 1996; *De Amazonas a Ciudadanos*, Madrid, 2002, e *Historiografía y Mundo griego*, Bilbao, 2011. Entre sus recientes capítulos en libros colectivos destacan: “Athena et les Amazones sur l’Acropole”, in A. Caiozzo y N. Ernoult (eds.), *Femmes médiatrices et ambivalentes: mythes et imaginaires*, París, 2012, 293-306, y “Despotisme et voies de communication: entre tragédie et *Histoires*”, in J. Alaux (ed.), *Hérodote: formes de pensée, figures du récit*, Rennes, 2013, 95-116.

Margarita Moreno Conde es Técnica de Museos del Departamento de Antigüedades Clásicas del Museo Arqueológico Nacional. Doctora en Arqueología Clásica por la Universidad de Friburgo (Suiza), se ha especializado en iconografía clásica e historia de la religión griega con especial interés en la construcción de la naturaleza y de la mujer en el mito y en la religión, así como en el papel de la mujer en el ámbito de museos. Ha publicado entre otros: *Regards sur la religion laconienne: les Hyacinthia à la lumière des textes et de l’archéologie* (Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejo XXII, Madrid, 2008); “La Naturaleza alterada. Imágenes de la metamorfosis en la antigua Grecia”, in M. Jufresa Muñoz (coord.), *Tà Zòia. L’espai a Grècia II: els animals i l’espai*, Tarragona, 2011, 105-120; “La ausencia o presencia de las mujeres en los museos de historia. El caso del Museo Arqueológico Nacional”, in M. L. Fernández Cao, A. Fernández Valencia, A. Bernárdez Rodal (eds.), *El protagonismo de las mujeres en los museos* Madrid, 2012, 111-126.

Luísa de Nazaré Ferreira é Professora Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da mesma universidade. Doutorou-se em 2005 com um estudo sobre a actuação dos líricos gregos da Época Arcaica (*Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura de Simónides*, Coimbra, 2013). Além da Literatura Grega, tem dedicado a investigação principal à História da Cultura Grega (a criança e a mulher, a experiência do turismo e lazer, a arte e o mito: “Festive Alexandria – mobility, leisure, and art in the Hellenistic Age”, in R. Sousa et alii, eds., *Alexandrea ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*, Porto, 2013, 134-144), bem como à recepção dos temas clássicos na arte ocidental, em especial na tapeçaria antiga (*Plutarco e as Artes. Pintura, Cinema e Artes Decorativas*, Coimbra, 2010, em co-autoria).

Katia Obrist es Profesora Adjunta Extraordinaria de Griego en la Universidad del Salvador (Argentina). Doctoranda en la Universidad de Buenos Aires, se especializa en las conexiones entre el espacio escénico y la representación femenina en Sófocles. Ha publicado capítulos de libros de la especialidad, como “Las mujeres que el teatro ateniense saca de(l) quicio: un análisis performativo de Antígona de

Sófocles”, in E. Rodríguez Cidre, E. J. Buis, A. M. Atienza (eds.), *El oikos violentado: genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en al literatura griega antigua*, Buenos Aires, 2013, “Aberturas femeninas en el teatro griego. Algunas reflexiones en torno a la puerta central en Traquinias de Sófocles”, in E. Rodríguez Cidre, E. J. Buis (eds.), *La pólis sexuada: normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, 2011. En revistas del área, recientemente: “El espacio doméstico y sus (des)quicios en el teatro de Sófocles”, *Cuadernos de Filología Clásica (egi)* 23, 2013, 125-141.

Elsa Rodríguez Cidre es Profesora Adjunta del Área de Griego de la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Adjunta del CONICET (Argentina). Se ha especializado en el discurso femenino en la tragedia griega, en particular la obra de Eurípides. Entre sus publicaciones figuran *Cautivas Troyanas. El mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides* (Córdoba, 2010) y varios artículos y capítulos de libros de la especialidad. Ha editado en colaboración: *El oikos violentado: genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en al literatura griega antigua* (Buenos Aires, 2013), *Nostoi. Estudios a la memoria de Elena Huber* (Buenos Aires, 2012), *La pólis sexuada: normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua* (Buenos Aires, 2011), *Miradas y saberes de lo monstruoso* (Buenos Aires, 2011), *Criaturas y saberes de lo monstruoso* (Buenos Aires, 2008), y ha traducido la *Medea* de Eurípides para la editorial Losada.

Nuno Simões Rodrigues é Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e do Centro de História da Universidade de Lisboa. Doutorou-se em Letras, na especialidade de História da Antiguidade Clássica, em 2004, com um estudo sobre a presença dos Judeus na cidade de Roma nos séculos I a.C. e I d.C. (*Iudaei in Vrbe. Os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios*, Lisboa, 2007). Tem centrado a investigação nas áreas da Cultura Grega, da História Política e Social de Roma e da Recepção da Antiguidade no Cinema (*Mitos e Lendas da Roma Antiga*, Lisboa, 2005; “Poética grega e cultura judaica”, in *Poética(s). Diálogos com Aristóteles*, Lisboa, 2007, 101-140; “Helena de Tróia en el Sétimo Arte”, in *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades – El Mundo Clásico en el Cine* 27, 2012, 27-37).

Marta González González es Profesora Titular de Filología Griega en la Universidad de Málaga. Ha realizado traducciones de poesía griega para la colección de clásicos de Akal y de Plutarco para la Biblioteca Clásica Gredos. Su investigación se centra actualmente en la epigrafía funeraria griega, tanto en aspectos literarios (“Un eco de Semónides Fr. 7 en CEG II 530”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 178, 2011, 26-28; “CEG 587, μήτηρ καταλείβεται: Eurípides en una inscripción funeraria del s. IV a.C.”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 185, 2013, 61-62) como religiosos (“La epigrafía funeraria y la idea de alma en Grecia Antigua (CEG 482; SEG 38: 440)”, *Cuadernos de Filología Clásica (egi)* 24, 2014, 81-95; “Soberana del Hades. Perséfone en la epigrafía funeraria y en las *láminas áureas*”, *Humanitas* 66, 2014).

VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS SUPPLEMENTUM

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hipólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia,2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).
27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
28. Francisco de Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violença e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).
29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).

30. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume I (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
31. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume II (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
32. Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
33. Carlos Alcalde Martín, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
34. Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).

Este volume apresenta algumas reflexões sobre as ideias de idade e género na Grécia antiga. Reúne sete estudos de investigadores espanhóis, portugueses e argentinos, que se baseiam em diferentes fontes: literárias, iconográficas, epigráficas e sociais. Os trabalhos não se centram no cidadão, isto é, no varão adulto, no cidadão de acordo com a definição aristotélica, mas nas crianças, nos anciãos, nas donzelas. Explora-se inclusive o campo da prostituição masculina. Trata-se de um estudo que, com base na abundante bibliografia publicada nos últimos anos sobre estes aspectos, apresenta uma reflexão de conjunto sobre as margens da cidadania vista sob os parâmetros de género e idade.

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA

