

ISSN: 0103-4316

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS

# CLASSICA

CLASSICA	BELO HORIZONTE	ANO III	VOL. 3	1990
----------	----------------	---------	--------	------

## SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS

*Presidente:* Prof. Jacyntho Lins Brandão (UFMG)

*Vice-Presidente:* Prof<sup>a</sup> Maria Luíza Kopschitz Bastos (UFJF)

*Secretário Geral:* Prof. José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)

*Tesoureiro:* Prof. Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

### CONSELHO CONSULTIVO — DELIBERATIVO:

Prof. Donaldo Schüler (UFRGS)

Prof<sup>a</sup> Neiva Ferreira Pinto (UFMG)

Prof. José Cavalcante de Souza (UNICAMP)

Prof<sup>a</sup> Zélia de Almeida Cardoso (USP)

Prof<sup>a</sup> Norma Musco Mendes (UFRJ)

Prof<sup>a</sup> Maria Beatriz Borba Florenzano (USP)

CLASSICA

ISSN: 0103-4316

Órgão anual da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

Assinatura Anual

Indexada em L'Année Philologique

Pede-se permuta/Exchange desired

### CONSELHO EDITORIAL

#### EDITORES RESPONSÁVEIS

Haiganuch Sarian (USP)

Jacyntho Lins Brandão (UFMG)

#### CONSELHEIROS

José Alves Fernandes (UFC)

José Antônio Dabdab Trabulsi (UFOP)

Loiva Otero Félix (UFRGS)

Maria das Graças de Moraes Augusto (UFRJ)

Maria Luíza Corassin (USP)

Sílvia Maria Schmuziger de Carvalho (UNESP)

Sílvia Damasceno Andrade de Moraes (UFRJ)

#### CONSULTORES ESPECIAIS PARA ESTE NÚMERO

Carlos Alberto da Fonseca (USP)

Deisa Chamabum Chaves (UFOP)

Endereço: Departamento de Letras Clássicas

Caixa Postal 905

30161 — Belo Horizonte — Brasil

FAX (031) 443-2160

Este volume foi publicado com apoio da Fundação Vitae

## SUMÁRIO

### CIÊNCIA, FILOSOFIA E SOCIEDADE NO MUNDO ANTIGO

Filosofia e religião na Grécia: dinâmica de ruptura e diálogo — Sally C. Humphreys .....	13
Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da <i>politéia</i> platônica — Maria das Graças de Moraes Augusto ...	45
O gênero deliberativo na oratória grega: a <i>Terceira Filípica</i> de Demóstenes e a <i>Retórica</i> de Aristóteles — Ísis Borges Belchior da Fonseca .....	67
A verdade lucreciana — Maria da Glória Novak .....	77
La medicina en la India antigua — Juan Miguel de Mora ....	91

### CLASSICISMO E MODERNIDADE

La religion de l'Antique, de Cícéron à Chateaubriand: le signe et le sens — Suzanne Gély .....	109
The Shield of Achilles and the Temple of Venus — Stephen Lee Schwartz e João Pedro Mendes .....	125

### COMUNICAÇÕES, NOTAS E COMENTÁRIOS

Perspectivas de alteridade na obra de Luciano de Samósata — Jacyntho Lins Brandão .....	137
La literatura judía-helenística — Antonio Piñero .....	149

### CRÔNICA

Notícias sobre os eventos promovidos pela Associação Latino-Americanas de Sanscritistas — Lilian Proença de Menezes Montenegro e Maria Valéria Aderson de Mello Vargas .....	159
Notícia sobre a Sociedade Internacional de Platonistas — Carlinda Fragale Pate Nuñez .....	169

## INSTRUMENTOS DE PESQUISA

*L'Anné Philologique* — Christian Jacob ..... 173

## ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Elementos para uma crítica da leitura semiológica das representações na cerâmica grega antiga — José Antônio Dabdab Trabulsi ..... 181

## RESENHAS CRÍTICAS

Effenterre, H. V., *Le Palais de Mállia et la cité minoenne* — Álvaro H. Allegrette ..... 193

Humphreys, S. C. *Anthropology and the Greeks* — Laura Graziela F. F. Gomes ..... 201

*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. III — Maria Helena da Rocha Pereira ..... 209

Tringali, D. *Introdução à Retórica* — Maria Magaly Trindade Gonçalves, Zélia Maria Thomaz de Aquino, Zina Bellodi Silva ..... 212

Uphill, E. P. *Egyptian Towns and Cities* — Margaret M. Bakos ..... 216

## NOTÍCIA BIBLIOGRÁFICA

*Mélanges Pierre Lévêque* — José Antônio Dabdab Trabulsi ... 221

## EDITORIAL

*É com satisfação que a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos lança o número 3 de Classica, movida não só pelo sentimento positivo que provoca o mero fato de poder manter com regularidade, no Brasil, um projeto desse tipo — que, na fase inicial, muitos não deixaram de olhar ceticamente como temerário — como pela constatação de que as metas, traçadas pelos editores do primeiro volume, começam a ser alcançadas. Para que isso fosse possível, foi necessária uma soma de esforços, guiada pelo acúmulo de experiências que, apesar de cronologicamente recentes, são ricas de ensinamentos.*

*Em primeiro lugar, destaca-se a reformulação da estrutura organizacional da revista, efetivada desde 1988, com o empenho especial da então Presidente da SBEC, Prof<sup>a</sup> Daisi Malhadas (UNESP), e da Secretária-Geral, Prof<sup>a</sup> Nely Maria Pessanha (UFRJ): as antigas Comissões foram substituídas por um Conselho Editorial permanente, composto por nove representantes das diferentes disciplinas que integram o âmbito das Ciências da Antigüidade, oriundos de algumas das mais importantes Universidades e centros de pesquisa brasileiros. A fim de harmonizar a garantia de continuidade com a necessária renovação, os Conselheiros têm mandato de 6 anos, cuja vigência contudo não é coincidente, de tal modo que a cada dois anos um terço do órgão se renova.*

*O próprio Conselho definiu sua dinâmica de funcionamento, divulgada ainda no primeiro semestre de 1988, visando a assegurar tanto a transparência do processo de avaliação científica dos trabalhos submetidos a apreciação quanto a objetividade dos critérios adotados. Elaborou ainda o regulamento da revista (de que se reproduz a íntegra no final deste volume), definindo para Classica um perfil que com-*

porta diferentes seções capazes de tornar ágil o processo de difusão tanto de resultados consolidados de pesquisas já totalmente concluídas, quanto resultados parciais daquelas em andamento: ao lado dos artigos, figura a seção de comunicações, notas e comentários, além das dedicadas aos instrumentos de pesquisa de importância básica para os estudos da Antigüidade e a trabalhos bibliográficos. Deve-se salientar que a todo esse esforço de aperfeiçoamento organizacional levado a cabo pela administração da SBEC, correspondeu uma efetiva resposta dos sócios, expressa no número significativo de trabalhos encaminhados para publicação, o que faz com que, ao lançar o número 3, já tenhamos muitos textos apreciados e aprovados para os números seguintes.

As circunstâncias permitem ainda que se comece a atingir uma das metas propostas pelos editores do número inaugural de *Classica*: a organização de volumes temáticos. Naquele momento, essa opção seria prematura, em vista da pouca visibilidade das linhas de pesquisa existentes no país. Não se tratava, evidentemente, de impor temas para os diferentes números de *Classica* de modo aleatório, mas de obter, da parte do Conselho Editorial, uma fina consonância com as linhas de pesquisa existentes, capaz de orientar a eleição sucessiva de alguns assuntos sobre os quais existisse uma produção atual e relevante. A viabilidade da proposta concretiza-se já neste número, cuja seção principal é dedicada ao tema “Ciência, filosofia e sociedade na Antigüidade”, que reúne alentados artigos de autores brasileiros e estrangeiros.

A segunda seção de artigos que compõe o presente volume caminha também em direção considerada prioritária pelo Conselho Editorial: a publicação de trabalhos voltados para a avaliação-crítica dos processos de transmissão do legado clássico, envolvendo tanto os mecanismos de apropriação quanto de leitura da tradição. Acredita-se que, desse modo, *Classica* pode contribuir efetivamente para a grande tarefa de pensar criticamente o problema da cultura, nos seus mais variados aspectos, sem restringir-se apenas a determinados períodos históricos.

*Finalmente, cabe enfatizar a importância do ininterrupto apoio do CNPq para a publicação da revista, aliado ao trabalho desenvolvido pela Diretoria anterior da SBEC no sentido de constituir fundo destinado exclusivamente às atividades editoriais da Sociedade, em que se destacou o empenho e a dedicação da tesoureira, Prof<sup>a</sup> Míriam Barcellos Goettens (UFRGS). Não fosse essa clarividente iniciativa, não teria sido possível fazer vir à luz este número, na incerteza econômica por que passa o país.*

*São algumas conquistas que nos dão perspectiva otimista, aliada contudo à certeza de que falta muito a ser conquistado. Nada mais natural, na medida em que a excelência não se obtém como estado, mas vem a ser antes um processo de busca constante de aprimoramento, baseado na análise crítica do já realizado, na avaliação isenta e no estabelecimento paulatino de metas viáveis. É nessa direção que Classica 3 pretende ser mais um passo.*

O CONSELHO EDITORIAL

# Ciência, Filosofia e Sociedade



# Filosofia e Religião na Grécia: Dinâmica de Ruptura e Diálogo

Sally C. Humphreys

University College, Londres

HUMPHREYS, S. C. Filosofia e religião na Grécia: dinâmica de ruptura e diálogo. *Classica*, Belo Horizonte, 3:8-36, 1990.

**ABSTRACT:** One aspect of the problem we have been asked to examine can be formulated in the question: how does it come about, in the 'axial age', that men start to ask whether human social organization and political decisions should be dominated by religious imperatives, and start to compare the claims of differing religious and/or secular accounts of the cosmos. What I propose to do in this paper is to look at the dynamics of this process by analysing the impact on Greek (and especially Athenian) religious thought and practice, and on poetry, of the pressures towards secularization and rationalization which we can discern in Greek culture in the period between c. 550 and 300 B. C.

**UNITERMS:** Ancient Greek Religion Ancient Greek Philosophy. Ancient Greek Anthropology.

## 1. Introdução: da *dóxa* à opinião

O problema que pretendo examinar pode ser expresso através da seguinte pergunta: como, na idade axial, acontece que se comece a indagar se a organização social humana e as decisões políticas devem ser dominadas ou não pelos ditames religiosos — e se comece a comparar as alegações de diferentes religiões entre si ou com explicações seculares relativas ao cosmo? O que proponho, neste artigo, é examinar a dinâmica de tal processo, através da

análise do impacto, nas concepções e nas práticas religiosas dos gregos antigos, bem como em sua poesia, de pressões em favor da secularização e racionalização, as quais podem ser percebidas, especialmente em Atenas, no período que vai de 550 a 300 a. C.

O movimento em direção à secularização começa, na Grécia arcaica, com uma tendência para a eliminação do sobrenatural no âmbito das decisões políticas, o que acarreta o desenvolvimento de normas de procedimento cada vez mais sofisticadas e formalmente racionais, envolvendo processos de votação e acordos sobre a partilha do poder: a *eunomia* espartana incluía mesmo a redistribuição da terra em parcelas iguais. As referências ao sagrado não foram contudo inteiramente eliminadas, embora a influência de videntes e adivinhos (que talvez nunca tenha sido muito grande) tenha diminuído. Seja como for, a elite política mantinha amplo controle sobre os processos de consulta aos deuses, através da utilização dos oráculos de santuários localizados fora dos limites da cidade, os quais podiam ser manipulados, dando margem, quando ambíguos, a acalorados debates sobre as interpretações possíveis.

A experiência de uma ordem social regular e racional<sup>1</sup> deve ter contribuído para o desenvolvimento, no século VI a. C., de uma nova visão do cosmo que enfatizava a simetria e a regularidade dos processos naturais e criticava a concepção então vigente dos deuses antropomórficos. O fato de a autoridade religiosa estar apenas precariamente estabelecida favoreceu a radicalização da polêmica, pois era permitido aos poetas apresentar, em suas obras, versões divergentes a respeito dos deuses e do mundo. A ausência de autoridade religiosa fez também com que a reação defensiva contra a nova visão secular do mundo fosse difusa, não se concentrando em nenhum grupo específico. Esta primeira versão do debate entre religião e ciência foi, em grande parte, internalizada pelos pensadores gregos, em vez de levar à cristalização de grupos de poder que competissem uns com os outros.

---

<sup>1</sup> Humphreys 1978, cap. 9-10. Não enfatizaria aqui a influência de Delfos sobre o desenvolvimento do pensamento político e das instituições gregas, mas antes as inovações ocorridas em diversas cidades-estado e os efeitos decorrentes da interrupção, pelos tiranos, tanto do desenvolvimento rumo a formas mais regulamentadas de partilha do poder quanto, *a fortiori*, do processo de conscientização da elite sobre o valor da lei e da ordem.

A importância do legado cultural arcaico, cujas concepções referentes ao cosmo e às relações entre homens e deuses eram até então inquestionáveis, diminuiu. Na época dos sofistas assumia-se, em larga escala, uma opinião diferente com relação à *doxa* não reflexiva, para usar a terminologia de Bourdieu (1977). É significativo que a consciência da existência de diferentes visões do mundo não tenha sido acompanhada de qualquer tentativa específica, por parte das escolas ou seitas, no sentido de definir suas doutrinas e ortodoxias. Assim se entende que a expressão característica do pensamento religioso na idade clássica seja, de um lado, as tragédias produzidas pelos poetas atenienses num ambiente de livre competição pública e, por outro lado, as doutrinas dos cultos esotéricos, protegidas do confronto aberto por regras de sigilo mas incapazes de exigir dos iniciados uma devoção exclusiva. A disputa dava-se também entre filósofos, médicos e historiadores, resultando, em alguns casos, na institucionalização de escolas rivais.

Em termos gerais, portanto, a elite intelectual agia de modo individualista, com pouca organização formal. Os pitagóricos, organizados em comunidades que compartilhavam crenças e um modo de vida específico (Burkert 1972), constituíam exceção. O clima geral de disputa entre sistemas produzidos por indivíduos identificáveis (cuja visão de mundo podia, em alguns casos, sofrer modificações e desenvolver-se ao longo do tempo) favoreceu o surgimento de uma atitude relativista, bem como a difusão do interesse por questões de metodologia e pela discussão de critérios segundo os quais se pudesse julgar uma abordagem superior a outra. Do mesmo modo, desenvolveu-se a tendência de considerar os problemas relativos ao sentido da vida como algo a ser resolvido individualmente, usando-se a própria criatividade ou sintetizando as diversas visões de mundo disponíveis.

Claras demarcações de gênero e contexto serviam, entretanto, para evitar que concepções opostas sobre a sociedade e o cosmo se confrontassem abertamente: criticar a democracia ateniense numa tragédia, numa comédia ou num trabalho historiográfico ou filosófico era diferente de propor reformas na constituição durante uma assembléia.

É contra esse pano de fundo do pluralismo intelectual, que persiste ao longo de toda Antigüidade clássica, que se deve consi-

derar o judaísmo, o islamismo e o cristianismo. O que deu a essas religiões considerável força foi justamente seu monoteísmo intolerante, combinado com a origem em grupos étnicos ou em classes sociais relativamente homogêneos, distantes dos centros institucionais de poder, tornando possível o desenvolvimento de sistemas de organização e de liderança próprios.<sup>2</sup> Com efeito, é preciso examinar mais detalhadamente a situação da religião na Grécia antiga para poder-se entender a tensão entre Igreja e Estado na Antigüidade e, dentro da Igreja, a tensão entre orientação temporal e extra-temporal.

A crítica racionalista das crenças tradicionais provocou reações contraditórias: por um lado, procurou-se racionalizar o mito, a teologia e o culto; em contrapartida, valorizavam-se deliberadamente os tipos de experiência religiosa tidos mais claramente como irracionais ou como capazes de estender-se além dos limites do pensamento racional. Essa sutil atração pela irracionalidade teria sido, em minha opinião, historicamente condicionada. Apesar de Dodds (1951) a ter considerado, em termos freudianos, como exemplo de processo psíquico universal — uma forma de reação previsível gerada pela ansiedade reprimida no processo de dominação cada vez maior da cultura grega pelo pensamento racional — prefiro dar ênfase à construção de um conceito do irracional pelos próprios gregos. Com efeito, novas fronteiras foram estabelecidas entre os processos e sistemas racionais, de um lado, e os irracionais, de outro. Tal demarcação de limites institui assim suas próprias tensões, atribuindo-se ao irracional tanto valores positivos quanto negativos. Como acontece com relação à demarcação de limites entre a vida pública e privada na Grécia (cf. Humphreys 1983), o estudo do contexto histórico no qual foi inicialmente formulada a oposição entre racional e irracional, ainda hoje de fundamental importância para a cultura ocidental, pode ajudar no desvelamento de algumas das tensões e ambigüidades que continuamos a experimentar.

---

<sup>2</sup>

É claro que os monoteístas podem estar também tão intimamente engajados num diálogo com visões de mundo opostas quanto outros cuja atitude seja mais tolerante; cf. Murray 1925, cap. 5 e Liebeschuetz 1979: 252-277, sobre as similaridades entre pensamento pagão e cristão nos séculos III-IV d.C. A diferença reside no esforço feito pelos líderes monoteístas no sentido de controlar as crenças de seus seguidores.

Ora, uma das características mais marcantes desse contexto é a familiaridade entre os debatedores. Embora os porta-vozes da revolução intelectual grega fossem dados à polêmica, não eram estruturalmente diferentes daqueles a quem criticavam. Filósofos e médicos relacionavam-se com poetas e políticos: Péricles era amigo de Anaxágoras; Sófocles lia Heródoto; Eurípedes e Aristófanes conheciam as idéias dos sofistas e de Sócrates; Licurgo era discípulo de Platão. Os filósofos, médicos e historiadores viviam rodeados de gente que escrevia poesia, que exercia importantes funções nos rituais religiosos, que ia aos templos para curar-se, que assistia a tragédias, que patrocinava a introdução de novos cultos na cidade. Toda essa gente conhecia a crítica dos racionalistas, dirigida não apenas contra as superstições populares: as referências a ela, no teatro, mostram que se supunha que o conjunto do público tivesse conhecimento das novas idéias. Êsquilo, Sófocles e Eurípedes, por exemplo, fazem referência à noção de que Apolo seria uma personificação do sol; do mesmo modo, na *Paz* de Aristófanes, um escravo observa: “dizem que nos transformamos em estrelas quando morremos”. As novas teorias penetravam em todos os setores da sociedade.

O ataque dirigido contra as crenças tradicionais pelos que escreviam em prosa — filósofos, historiadores e médicos — tornou-se radical no final do século VI e no século V. Afirmava-se ser ridículo o que os poetas haviam dito sobre os deuses. Quem poderia acreditar que eles se ferissem em batalhas, se flagrassem uns aos outros em adultério ou se apaixonassem por humanos? Por que se haveria de supor que os deuses tivessem formas e paixões humanas? A ser assim, os cavalos, se tivessem deuses, também os imaginariam como cavalos. As declarações dos poetas a respeito do passado, por sua vez, eram consideradas exageros, apresentando um grande número de fenômenos nunca experimentados pela memória viva da cultura: cavalos falantes, rios guerreiros, homens que brotam da terra já adultos (Detienne 1981, cap. 4). O ataque à tradição oral do povo não é menor: Hecateu de Mileto começa seu livro de *Genealogias* com o brusco comentário de que “as histórias contadas pelos gregos são muitas e ridículas”. Tucídides, por seu lado, criticava os atenienses por não saberem como

havia terminado a tirania de Pisístrato e de seus filhos. Os médicos igualmente zombavam da ignorância dos sacerdotes que davam conselhos medicinais, bem como dos curandeiros e dos pacientes comuns.<sup>3</sup>

A nova concepção leiga do cosmo, da sociedade e da razão proposta por esses críticos da tradição era empirista — o conhecimento deve derivar da observação direta dos fenômenos ou de teorias análogas a processos observáveis (Heráclito B 55 D-K; Lloyd 1966 e 1979). O novo modelo era também político: a vida pública tornava-se cada vez mais diferenciada em relação à vida privada, enfatizando-se a superioridade da primeira; a vida pública era mais ordenada, mais racional e mais importante que a vida privada (Humphreys 1983). Finalmente, o novo modelo era lógico: a busca de clareza de raciocínio e a habilidade em derrotar os oponentes numa argumentação era enfatizada tanto na filosofia e na ciência quanto nas assembléias, nos conselhos e nos tribunais.

Contra esse ataque tripartido — baseado na ênfase do empirismo, na primazia da vida pública e na necessidade de argumentação lógica — a poesia e o pensamento religioso reagem de dois modos: ou modificando as crenças tradicionais, de modo a torná-las menos vulneráveis ao ataque, ou fazendo virtude justamente daquilo que se apontava como defeito. Assim, em atenção à ênfase do empirismo, tentou-se racionalizar os mitos e histórias sobre os deuses, expurgando-os dos elementos miraculosos e indignos, bem como ressaltando resíduos verossímeis de fatos históricos ou de afirmações alegóricas sobre fenômenos naturais. Por outro lado, contudo, desenvolveram-se também concepções mais abstratas da divindade, a fim de que, considerados os deuses como incorpóreos, não se pudesse contestar empiricamente sua existência.

Em relação à ênfase da vida pública, o culto oficial dos deuses foi racionalizado de diversas maneiras: as cerimônias mais arcaicas e excêntricas tornaram-se menos relevantes, enquanto os benefícios a serem esperados em retribuição pela execução dos ritos foram salientados. Trata-se, nesse caso, de benefícios imediatos, advindos

---

<sup>3</sup> Cf. Lloyd 1979 : 15-21, 26-29. As críticas trocadas por médicos rivais eram igualmente contundentes.

da distribuição ao povo da carne das oferendas; mas também de bênçãos dos deuses, cujas invocações traduziam essa esperança, como nos exemplos de *Zeûs Sotér* (Zeus Salvador) ou *Athenà Hygieía* (Atena que dá saúde). O povo refletia sobre a função social das festas religiosas, entendidas como instrumentos de socialização de efeito “civilizador” (Platão, *Leis* 738, 828; Políbio IV, 20-1; cf. Borgeaud 1979). Simultaneamente, contudo, outros aspectos da vida religiosa passaram a ser explicitamente relacionados com a vida privada, envolvendo mulheres e crianças, e com espaços não políticos: florestas, montanhas e locais sagrados de regiões remotas.

Finalmente, em resposta às exigências do pensamento lógico, observa-se tanto uma influência dos modelos científicos sobre doutrinas religiosas — o que começa com o orfismo e se estende até a astrologia e a magia helenística — quanto uma ênfase deliberada no papel do irracional na experiência humana, sob a forma de inspiração poética ou nos estados de transe, possessão e êxtase.

São essas três formas de reação, cada qual ambígua em si mesma, envolvendo tanto a aceitação quanto a rejeição da crítica racionalista, que desejo discutir mais detalhadamente a seguir.

## 2. O material e o imaterial

No caso da reação contra o empirismo, torna-se particularmente evidente que nem sempre se pode distinguir com precisão os que atacam as crenças tradicionais dos que as defendem (cf. Lloyd 1979 : 39-46). Com efeito, os próprios filósofos e historiadores elaboram interpretações racionalizadas dos mitos a par de concepções abstratas dos deuses, enquanto os poetas órficos e tragediógrafos incorporam idéias “filosóficas” em suas obras.

Os mitos sobre os heróis, em especial, foram logo submetidos a esse processo de racionalização e viram-se transformados em narrativas históricas a respeito de reis verdadeiros, as quais teriam sido deformadas, ao longo do tempo, pelo exagero dos poetas (Veyne 1983 : 52 ss; 70 ss). Quanto às lendas relativas aos deuses, Evêmero, no início do terceiro século, estende também a elas este tipo de abordagem, afirmando que eles teriam sido apenas poderosos mortais que se teriam deificado a si próprios (como, de resto, certos reis faziam naquele tempo; Meijer 1981). A reação

inicial, contudo, antes do terceiro século, foi no sentido de humanizar os heróis e, opostamente, desumanizar os deuses, transformando-os em forças físicas ou psíquicas. A própria religião grega já dava, de antemão, margem a isso: Zeus era o trovão e a habilidade da mente em controlar e manipular (*métis*); Afrodite era a força psíquica do amor; Poseidon provocava ondas no mar e terremotos.

O contexto apresentava-se de tal modo intrincado que, no século VI, quase não se pode distinguir os novos movimentos religiosos de algumas das novas filosofias, ou melhor, só se pode distingui-los em vista do desenvolvimento ulterior de cada corrente. O pitagorismo e as idéias e práticas associadas ao nome de Orfeu tinham muito em comum. A maior diferença entre os dois parece ter sido o fato de que os pitagóricos se organizavam em comunidades, enquanto parece que os mestres órficos agiam de um modo mais independente, com pouco compromisso em relação aos grupos que a eles acorriam buscando iniciação (West 1983 a). Apesar disso, ambas correntes ofereciam um novo tipo de conhecimento a respeito da outra vida e ensinavam novas teorias sobre a natureza do universo, as quais tinham um tom mais "científico" do que o das cosmologias tradicionais.<sup>4</sup> Ambas enfatizavam, tanto em seus ensinamentos quanto nas regras dietéticas que os acompanhavam, a separação entre os crentes e o resto do mundo, isto é, os não iniciados. Ambas rejeitavam o sacrifício de animais, rito principal do culto tradicional.<sup>5</sup> Os mestres órficos, à semelhança dos médicos hipocráticos, advertiam seus ouvintes do perigo que

<sup>4</sup> Cf. West 1963, a respeito da contribuição de Alcman no que diz respeito ao desenvolvimento de uma cosmogonia mais «fisiológica».

<sup>5</sup> Detienne 1972 : 76-114; 1979. Como Kirk (1981) salienta, já Hesíodo considerava o sacrifício de animais problemático (pelo fato de os fiéis consumirem a carne). Os *Dipóleia* que, na forma que conhecemos, isto é, envolvendo o tribunal de justiça no Pritaneu, não devem ser anteriores ao século VII, talvez expressem a inquietação existente com relação ao sacrifício de animais nos rituais (cf. o relato sugestivo, mas não inteiramente satisfatório, em Burkert 1972 b : 153-161). É surpreendente que a principal corrente da tradição filossófica pareça ter pouco a dizer sobre o sacrifício de animais até o momento em que Teofrasto apresenta argumentos contra o mesmo em seu *Peri eusebeias* (cf. Bernays 1866 : 129-131; Pötscher 1964; verificar também Platão, *Leis* 782 c). A história da repugnância crescente pelo sacrifício de animais, que já antes do século IV d. C. tinha-se propagado mesmo entre os pagãos, precisa ainda ser estudada.



corriam ao se entregarem nas mãos de charlatões, os quais careciam de conhecimento verdadeiro e só tinham interesse em enriquecer (Burkert 1982).

Na trilogia *Licurgo*, de Êsquilo, Orfeu aparece adorando o sol, que seria o próprio Apolo, idéia buscada pelo autor, provavelmente, em alguma cosmologia órfica (West 1983 a-b) e mencionada ainda diversas vezes em outras tragédias. Na *Paz*, de Aristófanes (412), diz-se que o sol, a lua e as estrelas têm esperança de que os gregos passem a oferecer sacrifícios a eles, deixando de adorar os deuses. Platão, no *Crátilo* (397 c-d), atribui a Eutifron, especialista em religião, a opinião de que o homem primitivo adorava os corpos celestes. O sofista Pródico, no V século, dizia que as concepções tradicionais a respeito dos deuses tinham surgido porque “o homem primitivo deificava os frutos da terra e praticamente tudo que contribuisse para sua existência” (Henrichs 1975; P. Herc. 1428 fr. 19). Eurípedes, por sua vez, faz com que Tirésias tenha uma opinião semelhante nas *Bacantes* (274-285). Como se vê, os mitos sobre os deuses eram entendidos de forma alegórica tanto por filósofos quanto por poetas, tendo mesmo Metrodoro de Lâmpsaco, um discípulo de Anaxágoras, supostamente interpretado os poemas homéricos como alegorias sobre os processos naturais.<sup>6</sup>

Outras interpretações alegóricas tinham caráter menos agressivamente materialista. O próprio Anaxágoras interpretou os poemas homéricos como alegorias sobre a virtude e a justiça, enquanto Êsquilo, ao que parece, concebia suas próprias tragédias do mesmo modo (Humphreys 1975). A técnica de interpretação alegórica permitia aos poetas argumentar que suas obras continham verdades não imediatamente captáveis, sendo tais alegações frequentemente expressas em linguagem deliberadamente obscura, numa época em que a prosa começava a se impor como alternativa para a poesia.

Atribui-se a Êsquilo a escolha intencional de um estilo altamente poético, como forma de enfatizar a gravidade (*semnótes*) de sua mensagem. De modo semelhante, Píndaro adota um estilo com

<sup>6</sup> Richardson 1975; note-se que este processo de alegorização já vinha sendo utilizado pela tradição órfica antes do século IV a. C., como mostra o papiro de Derveni (West 1983 a). Sobre alegorias naturalistas em Êsquilo, ver frags. 105, 125 Mette (1959).

características que lembram as do oráculo de Delfos, usando imagens enigmáticas<sup>7</sup> que sugerem um significado oculto, como “*áriston mèn hydor*” — “excelente a água” (*Olímpicas* 1); “há um tempo em que o homem tem necessidade de ventos, outro de chuva” (*Olímpicas* 11). O mesmo poeta vale-se ainda de frases gnômicas — como as famosas máximas de Delfos: “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia” — cuja decifração ficava a cargo do leitor, de acordo com sua própria experiência de vida. Através desses recursos podia o poeta, sutilmente, advertir seus clientes célebres de que eram apenas mortais e de que deviam aspirar à virtude tanto quanto ao sucesso, falando de maneira indireta e sem ofendê-los (cf. Baquilides III, 85-7).

Tal alegação de que verdades profundas só podiam ser expressas indiretamente, em linguagem poética oracular ou alegórica, encontrava algum suporte no fato de os filósofos experimentarem dificuldades em expressar com palavras as novas concepções abstratas que vinham desenvolvendo sobre a divindade. Deve-se ressaltar que a rejeição total da crença nos deuses e no conteúdo dos mitos era muito rara no mundo antigo (e mesmo, não se registrava de modo algum, afirmariam alguns).<sup>8</sup> O que se rejeitava era a concepção antropomórfica dos deuses, isto é, o entendê-los como homens de características sobrenaturais. Tales dizia: “tudo está cheio de deuses”. Xenófanes, por sua vez, afirmava que “há um só deus, diferente dos homens: todo ele vê, todo ele pensa, todo ele ouve”. Para Anaxágoras, no século V, deus era *noús*, intelecto, o criador

<sup>7</sup> Sobre o papel da comunicação por enigmas e sobre sua decifração no pensamento grego arcaico, ver Veyne 1983 : 41-2; tanto a crença em presságios quanto o uso de oráculos encorajavam essa atitude. Atentar para a paródia da linguagem enigmática dos oráculos em Aristófanes, *Paz* 1065 ss. Os deuses, quando não se comunicam por sinais, tendem a proferir oráculos em versos. Isso talvez tenha encorajado os poetas a dar um tom «oracular» a sua poesia. Deve-se notar o gosto de Êsquilo por metáforas. Sobre o uso que Píndaro fez da distância entre os mortais contemporâneos e o mundo heróico do mito, seja para bajular seus clientes, seja para manter a dignidade de sua própria posição, ver Veyne 1983 : 30-31.

<sup>8</sup> Mito: Veyne 1983; Dodds 1937 (1973, 96-7). Ausência de ateísmo: Meijer 1981; Bremmer 1982; sobre o Sisifo de Críticas: Dihle 1977. Contra, Henrichs 1975. É certo que os gregos antigos classificavam alguns pensadores como *átheoi*, acusando-os de não acreditarem nos deuses e de persuadirem nas *Thesmohoriázousai* de Aristófanes: 443-458) e, às vezes, tomando medidas contra os incrédulos (Momigliano 1973; Dodds 1975).

das relações lógicas que os filósofos estavam descobrindo no universo. Do mesmo modo, o *daimónion* de Sócrates é chamado por um termo vago que, deliberadamente, não caracteriza uma personagem particular. Para Platão, deus, a suprema causa do cosmo, existe num plano inteiramente imaterial, num mundo de formas puras, análogo ao da matemática.

Conforme Platão, a educação deveria ser um processo gradual de iniciação, através da qual o filósofo pudesse chegar a uma experiência mais direta desse plano imaterial da existência, que não pode ser descrito em termos inteligíveis para não iniciados. Só um mito ou uma alegoria pode dar uma vaga indicação sobre sua natureza. Desse modo, a interação do pensamento religioso com o filosófico produz uma crescente convergência entre as concepções sobre as transformações psicológicas geradas pela experiência do filósofo e as promessas de revelação de um novo significado da vida, oferecidas pelas religiões de mistérios. Tal convergência só atinge sua plena realização nos textos gnósticos e neoplatônicos da era imperial mas, desde o início, há uma afinidade potencial entre o empenho dos filósofos em expressar uma concepção nova, mais abstrata e “inefável” da divindade, e o silêncio que os iniciados tinham de guardar com respeito ao conhecimento secreto por eles recebido na “revelação” dos mistérios. A doutrina revelada nos mistérios de Elêusis era, até onde sabemos, mais materialista que abstrata. A regra do sigilo resguardava os ritos da crítica racionalista, criando um espaço protegido no qual se podia dar a experiência mística. No contexto da atmosfera crítica que então prevalecia, esse silêncio protetor era importante (cf. Lloyd 1979 : 228-9, com relação à analogia com as práticas médicas).

Na tragédia do século V pode-se perceber a crescente diferença entre os mortais e os deuses, decorrente da nova concepção desmaterializada destes (Veyne 1983 : 52-70 ss), o que, eventualmente, se concretiza, em Platão, através da idéia de que o próprio homem se divide numa parte divina — a alma — e numa mortal, animal — o corpo. No teatro, os deuses homéricos, benfeitores e protetores de seus prediletos, desaparecem. Somente Apolo e Atena, nas *Eumênides* de Êsquilo, têm ainda alguma semelhança com o modelo homérico. Mas mesmo estes revelam a influência, sobre Êsquilo,

do processo de racionalização das instituições políticas, bem como das idéias filosóficas a respeito dos mecanismos regulares e imutáveis que operam no mundo natural: Atena cria a instituição pela qual a ordem é mantida na cidade, o tribunal do júri; Apolo representa o princípio de organização social baseado explicitamente na biologia (a patrilinearidade).

Já com relação às peças de Sófocles, os deuses participam diretamente da ação apenas no *Ájax*, em que Ulisses se horroriza diante dos atos de sua benfeitora divina, Atena. Em geral, contudo, os comentários do coro apresentam uma visão filosófica dos deuses apenas remotamente relacionada com a ação — especialmente na famosa ode sobre o poder do amor, na *Antígona*.<sup>9</sup> Os deuses de Eurípides, por seu turno, são perigosos, incompreensíveis e estranhos. Viver em associação íntima com os deuses implica distanciamento da vida política normal, como ocorre no caso da inversão radical da normalidade pelas bacantes, no prolongamento exagerado da adolescência de Hipólito, em consequência de sua devoção a Ártemis, ou no pacífico isolamento do menino Íon no templo de Apolo em Delfos.

Eurípides separa a ação e o coro de forma ainda mais forte que Sófocles. Com freqüência, sórdidas manobras políticas são interrompidas por interlúdios líricos, nos quais o coro parece retratar a vida em outro plano, apresentando uma existência idílica em que a beleza do mundo natural se confunde com as glórias perdidas do mundo mítico dos heróis. Terminando suas peças com referências a ritos religiosos, através dos quais as ações representadas eram continuamente lembradas, Eurípides estabelece a ligação desse tempo de sonhos com o tempo e o espaço reais (ver Foley 1985). Simultaneamente, considerando o realismo pouco lisonjeiro com que as ações dos heróis são freqüentemente retratadas, tais referências aos ritos evidenciam a natureza problemática da relação da vida secular com a vida religiosa.

<sup>9</sup> Cf. a ode do coro do *Agamêmnon* de Esquilo (160-183), juntamente com os comentários de Smith 1980. No *Édipo* de Sófocles, o conhecimento absoluto de Tirésias sobre o passado, o presente e o futuro torna a personagem um representante do plano divino da existência, embora não possa ele explicar os fatos que revela nem mudá-los. O colapso na comunicação entre o mesmo e Édipo é, num certo sentido, paradigma da condição humana em geral. Os deuses agem sobre os homens, não mais interagem com eles.

### 3. Salvação pública e privada

Gostaria de continuar abordando a obra de Eurípides, que constitui fonte extraordinariamente rica para o estudo das idéias muitas vezes contraditórias dos pensadores religiosos do período clássico. Em primeiro lugar, contudo, desejo examinar o modo como a reação à crítica filosófica afetou a prática religiosa de então.

A codificação das leis, feita por Sólon, o fim da tirania de Pisístrato e as guerras médicas marcam, em Atenas, três etapas importantes para o desenvolvimento da consciência da cidade a respeito de si mesma: consciência de participar da ação histórica e consciência da tomada de decisões em relação a suas próprias instituições. Nesse sentido, novos rituais foram estabelecidos, a fim de comemorar eventos históricos: depois da batalha de Maratona, por exemplo, incluiu-se no calendário religioso da cidade uma corrida tribal de tocha e criou-se um santuário, nas encostas da Acrópole, em honra do deus arcádico Pã, que aparecera ao corredor Filípides quando este retornava de sua fracassada missão em busca do auxílio espartano, tendo-lhe prometido ajuda na batalha (Heródoto VI, 105; Pausânias 1,I,4). Cónon construiu um santuário para Afrodite de Cnidos no Pireu, depois da vitória de Cnidos, em 394. Por sua vez, a criação dos jogos panatenaicos, em 566, marcou o início de uma série de novos festivais de competição; o concurso de tragédias, durante as Dionisiacas urbanas, foi instituído pelos tiranos; seguiram-se os concursos de comédia, por volta de 480. Hefesto e Prometeu também tinham corridas tribais de tocha em sua honra e, embora não se saiba quando foram instituídas, é certo que devem ter sofrido algumas modificações no final do século VI, quando Clístenes criou novas tribos. Instituiu-se ainda uma corrida em honra da deusa trácia Bêndis mais ou menos em 429 (I. G. I,3,36: cf. Pecírka 1966 : 122-130).

Ao lado desses festivais grandiosos e espetaculares, custeados e presididos pelo Estado e pelos magistrados eleitos, regulamentados por leis escritas e sem problemas de sentido para os participantes ou espectadores, no excitação da competição e na alegria da vitória, alguns dos rituais mais antigos começaram a tornar-se problemáticos, especialmente os que eram organizados e custeados

pelos clãs aristocráticos, cujo simbolismo não era mais entendido com clareza. De todos, o exemplo mais marcante é o ritual de *Dipóleia* ou Bufonia, o sacrifício do boi que Aristófanes (*Nuvens* 984-5) aponta como um dos costumes da cultura ateniense que a geração mais nova considerava ultrapassado, maçante e tolo. A Bufonia presumivelmente reencenaria a matança do primeiro boi ofertado em sacrifício: a vítima tinha de causar sua própria morte ao comer os cereais do altar, recusando-se assim os celebrantes a assumir qualquer culpa pelo sacrifício; a faca com que se abatia o animal era solenemente condenada e lançada ao mar, enquanto sua pele era empalhada, sendo colocada de pé novamente. Vários clãs aristocráticos menores participavam da cerimônia, cada um com o direito de indicar um dos celebrantes. É compreensível que os discípulos dos sofistas, habitantes da cidade e mais familiarizados com o boi em seu papel sacrificial do que em sua função na agricultura, não pudessem ver muito sentido em tudo isso.<sup>10</sup>

As comédias de Aristófanes, com frequência baseadas em rituais religiosos, fornecem indícios a respeito do modo como diferentes cerimônias eram vistas pela população, a partir do próprio modo como o autor as trata. As Dionisiacas rurais, nos *Acarnenses*, e a Apatúria, na *Paz*, representam a tranqüilidade da vida rural, da qual os atenienses tinham sido privados pela guerra. Com efeito, mesmo a procissão até Elêusis deixara de ser realizada por causa da guerra (depois da captura de Deceléia), exceto em 407, quando Alcibiades a protegera com suas tropas. Pois bem, dois anos mais tarde, ao tomar a procissão de Elêusis como tema para as *Rãs*, Aristófanes acrescenta um poderoso e emotivo argumento à recomendação de que Alcibiades fosse recebido de novo pela cidade.

<sup>10</sup>

Cf. Durand 1977; Detienne 1972; 105-8; nº 5 acima citado; e Gernet 1917 :164-7. Sobre os clãs: Toepffer 1889 :149-160; Humphreys 1983 b. Os historiadores da religião que acreditam existir um fluxo emocional na resposta ao sacrifício, seja em que período e em que meio social for, como Burkert (1972 b) e Girard (1972) tendem a fazer, acabam por subestimar diferenças essenciais no modo como esta emoção é sentida e trabalhada. Quando, na *Paz* (1017-1022), Aristófanes faz com que o cordeiro do sacrifício seja abatido fora da cena como uma vítima trágica, traça um paralelo que é implicitamente válido mas que, ao explicitar-se, se torna absurdo. Girard (1978, especialmente 61 e ss) reconhece o problema mas considera a reação judaico-cristã contra o sacrifício (que tem paralelos gregos) como um fenômeno singular sem precedentes e não como base para uma abordagem histórica das transformações religiosas.

Por outro lado, contudo, as Tesmofórias, que constituem a base das *Thesmophoriázousai*, e os *Skíra*, nos quais se baseia, em certo sentido, a *Assembléia de mulheres*, parecem ter sido usados apenas em vista de seu potencial cômico. Trata-se de ritos dos quais só mulheres participavam, não tendo Aristófanes nem sua audiência, constituída predominantemente de homens, conhecimento direto do culto.<sup>11</sup> O sacrifício que, sabe-se, era executado pelas mulheres nos Tesmofórias (Detienne 1979) é parodiado na peça pelo sacrifício, feito por um homem intruso, de um “bebê” que acaba revelando-se um odre de vinho. As referências a Deméter e a Perséfone, as deusas celebradas na festa, são inespecíficas e confundem-se com uma canção e uma dança báquicas, bem como com invocações a Ártemis, Hera, Hermes, Pã, às ninfas e a Atena. A principal característica desses rituais, para Aristófanes, não era a associação com a fertilidade, mas a inversão de papéis através da qual as mulheres passavam a ocupar lugares de proeminência, dando ocasião a um jogo de paródia e de troca dos papéis sexuais (cf. Zeitlin 1982).

Outras indicações sobre aspectos dos rituais que os atenienses instruídos não podiam mais levar a sério podem ser colhidas nas paródias com que os adolescentes da classe alta se entretinham e na descrição que Teofrasto faz do supersticioso (*Caracteres* 16). Em fins do século V, Alcibiades e seus amigos parodiavam os mistérios eleusinos, enquanto um outro grupo de jovens andava pela cidade à noite, cortando todos os falos das imagens dos Hermes itifálicos que ficavam à porta das casas. Em ambos os

<sup>11</sup>

Não se tem certeza sobre se as mulheres assistiam ou não às peças (Pickard-Cambridge 1968 : 264-5). Os *Skíra* eram um festival no qual os principais celebrantes da Acrópole deixavam a cidade em procissão até a antiga fronteira da Ática. As mulheres eram deixadas em posse da cidade (Burkert 1972 b : 161-8; não estou convencida, contudo, de que eram os *Kérykes* de Elêusis que vinham para a Acrópole dois dias depois, para celebrar os *Dipolieia*); há paralelos com os rituais e mitos associados com as mulheres de Lemnos (Burkert 1970). Quando, nas *Ekklesiázousai*, Aristófanes faz com que as mulheres de Atenas decidam, nos *Skíra*, vestir-se como homens e participar da *Assembléia*, a referência parece dirigir-se à inversão dos papéis masculinos e femininos e não ao travestismo efetivo do ritual (Gjerstad 1929; Jaccoby 1954 : 285-305, sobre F. G. H. 328 F 14-16; entretanto, ver Vidal-Naquet 1981 : 166-7). Existe alguma evidência, embora não inteiramente conclusiva, de que, no fim do século IV e no período helenístico, os negócios públicos continuavam mesmo durante os dias dos *Thesmophória* (Mikalson 1975).

casos, parece ser o uso de simbolismo sexual nos cultos o que provocava a zombaria. Um outro grupo de arruaceiros, que se dava o nome de os *Triballoi* (os dissolutos), costumava recolher os testículos de porcos oferecidos a Hécate nas encruzilhadas para banquetear-se com eles (D, 54 Konon 14, 39).<sup>12</sup> Outro grupo semelhante se denominava *Kakodaimonistai*, “reverenciadores da má sorte”, e escolhia deliberadamente dias de mau presságio para fazer suas reuniões (Lys., Fr. V, 2 Gernet).

Já o homem neuroticamente religioso de Teofrasto (ser um *deisidaimon* equivale a ser covarde diante dos deuses) faz de tudo presságio. Ele gasta seu tempo em ritos expiatórios e em consultas a adivinhos sobre o significado de seus sonhos. Vai aos sacerdotes órficos todo mês, a fim de purificar-se, acompanhado de seus filhos e de sua mulher ou, se ela estiver ocupada, da nutriz das crianças.<sup>13</sup> Passa o quarto e o sétimo dia de cada mês a

<sup>12</sup>

Na medida em que os gregos tornavam-se mais conscientes das dificuldades em conciliar as concepções teológicas e materialistas do cosmo, os sacramentos naturais da comensalidade, da relação sexual e da procriação, em vez de servirem como metáforas e analogias usadas para suprir a lacuna entre a experiência humana e a divina, tornaram-se obstáculos para a aceitação de mitos e rituais que os incorporavam. Os mitos foram alterados e reinterpretados pelos poetas (cf. Untersteiner 1972), mas era mais difícil manipular o ritual. Contudo, as paródias podem ser esclarecedoras. Persistiram redes de associação que ligavam pontos ambíguos e marginais da cultura e da sociedade, investidos, contudo, de novos significados: os *Triballoi* são um desses casos. Hécate era uma figura ambígua (cf. Teofrasto, *Caracteres* 16,7) e a idéia de uma deusa que comia testículos de porcos devia, com certeza, ser perturbadora; os porcos eram animais marginais e as encruzilhadas eram espaços-limite. Hécate era *Kourotrophos*, aquela que nutria a juventude, e os adolescentes do sexo masculino tinham uma posição marginal na cidade; em seus banquetes, eles brincavam com os limites entre a vida pública e a vida privada (Humphreys 1983 a, 16-18), entre o masculino e o feminino e — como vemos aqui — entre o sagrado e o profano. Inconscientemente os *Triballoi* escolhiam modelos de associação mística que tornavam a paródia mais picante.

<sup>13</sup>

Ver Bolkestein 1929. Platão (*Leis* 907 d-910 e, cf. Bernays 1866 : 104) antecipa Teofrasto, associando ateísmo e *deisidaimonia* como os dois extremos entre os quais se encontra o meio termo de conduta conveniente com relação aos deuses, a *eusebeia* (Pötscher 1964 : 127-8). Xenofonte mostra Sócrates convertendo um *atheos* à religião filosófica em *Memorabilia* 1, IV. Os videntes, adivinhos e vendedores de oráculos da Atenas clássica são freqüentemente ridicularizados por Aristófanes; Platão investe ironicamente contra as pretensões de Eutifron, que se considerava agudo conhecedor de questões concernentes à piedade (o que o leva a acusar seu pai de homicídio) e à teologia moderna (etimologias racionalistas dos nomes dos deuses), no *Eutifron* e no *Crátilo*. Cf. a caracterização de Tirésias nas *Bacantes* de Eurípidés (266 ss; Henrichs 1968).



cuidar das imagens de culto hermafroditas. Este último procedimento é destacado de modo especial, em parte por ser considerado efeminado, mas também porque a idéia de divindades bissexuadas parecia então particularmente absurda. Já a purificação era ridicularizada em virtude dos meios mágicos que empregava: como é possível que o banhar-se em sangue torne as pessoas puras? (Heráclito BSD-K).

Os encarregados dos cultos públicos da cidade reagem a semelhantes críticas através de um duplo processo: davam proeminência crescente ao que parecia mais racional e procuravam desculpar o que parecia irracional. Há um gradual desvio de ênfase no culto, que não se pode datar com precisão mas que é claramente perceptível no longo percurso desde as concepções mais arcaicas sobre os deuses, que acabam se tornando incompreensíveis, até a personificação de graças esperadas pelos homens:<sup>14</sup> assim, um culto da Democracia foi instituído em 403, após a expulsão do Conselho dos Trinta, bem como, em 374, criou-se um culto da Paz.

Através de uma inscrição do final do século IV, que registra o montante recebido com a venda do couro de animais sacrificados, pode-se ter idéia das principais cerimônias deste período pelo número de vítimas consumidas em cada uma delas. Zeus Salvador encabeça a lista: seu templo ficava no Pireu e era dividido com Atena Salvadora. Tal culto dificilmente poderia ser anterior às guerras médicas. O sacrifício se realizava no mesmo mês do antigo sacrifício de *Dipóleia*, em honra de *Zeus Polieús*, deus da *pólis*,<sup>15</sup> denunciando uma reformulação do culto de Zeus na cidade. Em seguida vem a Teséia (instituída em 475, quando Címon trouxe de volta a Atenas os restos mortais de Teseu), na qual se celebrava simbolicamente a unidade da Ática e seu poderio naval. Depois estão os sacrifícios a Asclépio, deus da cura. Seu culto foi introduzido em Atenas em 420/419 e, como era característico em seme-

<sup>14</sup> Porventura o interesse dos atenienses no culto de Têmis e de Nêmesis em Rhamnous, no V século, representa um antigo estágio nesse processo de racionalização? Ver Nilson 1952; Hamdorf 1964.

<sup>15</sup> Mommsen (1898 : 526-32) julga que ambos os festivais eram realizados no mesmo dia; a data dos *Diisotéria* não é conhecida com segurança (ver Mikalson 1975 : 170-180).

lhantes adições tardias, o sacrifício foi incluído em festas já existentes: aos *Eleusínia*, em honra de Deméter e de Perséfone, e às Dionisiacas urbanas. As Dionisiacas urbanas, por sua vez, ocupam, em termos de importância, a mesma posição que o sacrifício à Paz. Depois vem a festa de Zeus Olímpico, provavelmente fundada pelos Pisistrátidas, no VI século; a festa de Bêndis, introduzida por volta de 429; o sacrifício à Democracia e um sacrifício feito pelos generais a Hermes, o Líder, que pode também ser associado com a restauração da democracia, em 403;<sup>16</sup> a festa de Dioniso, no Pireu, ampliada pelo estadista Licurgo, por volta de 330; sacrifícios à Boa Sorte e um sacrifício ao deus líbio Amon, que dificilmente poderia ser antigo.

O culto das Panatenéias figura nessa lista numa posição sem destaque, pois os anos abrangidos não incluem a celebração das Grandes Panatenéias, estando incompletas as inscrições relativas às *Panatenéias* menores. Sabe-se, todavia, a partir de uma outra inscrição do mesmo período (I. G. ii<sup>2</sup> 334), que a Panatenéia menor, anual, incluía nessa época sacrifícios a *Atená Nike*, deusa da vitória, e a *Atená Hygieia*, deusa da saúde. Ambos os cultos devem ter surgido na época de Péricles (cf. Boersma 1970, XIV-XV).

Assim, através da adição de novas festas e de novas invocações dos velhos deuses, o calendário religioso da cidade ganhou um aspecto mais racional, sendo os ritos públicos direcionados no sentido de se tornarem comemoração de grandes eventos do passado ou ocasião de súplica em favor de bênçãos futuras. Quando elementos menos “racionais” sobreviviam, eram desculpados como importados — como, de fato, era a festa de Bêndis e se julgava ser o culto de Dioniso — ou protegidos de críticas pelo sigilo, como acontecia com o rito central dos mistérios e com o ritual executado por mulheres nos *Tesmofória* e nos *Skíra*.

Mulheres e crianças constituíam o elo entre o caráter público do ritual e o crescente esforço para localizá-lo na esfera privada. As crianças e os jovens, em particular, parecem ter assumido, a

<sup>16</sup> Hermes Hegemônio é mencionado no *Plutos* de Aristófanes (1159), mas atualmente apenas podemos conjecturar que poderia ser uma referência tópica a um novo culto. Uma relação mais completa dos cultos públicos em Atenas, na época de Licurgo, encontra-se em Humphreys 1985.

partir do quarto século, um papel mais proeminente no culto público. A reorganização do ritual e das finanças das Panatenéias por Licurgo inclui uma provisão de jóias a serem usadas por cem *Kanephóroi*, moças “carregadoras de cestos”, oriundas da classe alta, cujo desempenho em tal função começou a ser comemorado por suas famílias, através de inscrições. Há também monumentos do quarto século comemorativos da iniciação de jovens nos mistérios eleusinos, na qualidade de “filhos do lar urbano” — “*país aph’ hestias*” — representando todos os cidadãos.<sup>17</sup>

Parece também provável ter sido na época de Licurgo que a assistência aos rituais e a participação nas procissões religiosas passaram a ser deveres dos *ephéboi*, quando estavam prestando serviço militar, dos 18 aos 20 anos (cf. Humphreys 1985). Estes se tornaram uma espécie de representação ideal do conjunto dos cidadãos que acompanhava as procissões, subjugando e conduzindo os touros sacrificiais e fazendo exposições militares e atléticas durante as festas. Ao vê-los, os pais podiam sentir orgulho e satisfação por estarem seus filhos sendo instruídos nas virtudes cívicas e imbuídos do sentido da história da cidade. Há um paralelo evidente entre este uso dos jovens no ritual e o papel das jovens heroínas e heróis, como Meneceu, que se sacrificam pela comunidade nas tragédias de Eurípides: em ambos os casos, trata-se daqueles que não estão ainda completamente envolvidos na vida pública, podendo mais facilmente representá-la em seus ideais.

<sup>17</sup>

*Kanephóros*, I. G., 11<sup>2</sup> 3457; sobre seu número ver Brelich 1969; sobre a *Lisistrata* de Aristófanes 641-7, ver Vidal-Naquet 1981:197-8. *País aph’ hestias*: Clinton 1974:98-114 (cf. Kourouniotis 1923:fig. 8; Mklonas 1961:203 e fig. 80). Uma menção é restaurada de modo plausível em I. G., 1<sup>3</sup> 6 C 25, e certa em Clinton 1980, frag. d 5 (metade do IV século; a restauração de uma outra referência ao *aph’ hestias* em a 41 não segue o contexto). Não é contudo claro se os mais antigos *paides* foram crianças ou adolescentes (ainda que eu não esteja sugerindo que os cultos de mistérios, com seus diversos graus de iniciação, pudessem ser confundidos com a iniciação como um rito de passagem para a adolescência). Parece-me haver um crescimento gradual de interesse, no período clássico, pela concepção e pintura de deuses como crianças que é, por volta do fim do IV século e no período helenístico, acompanhado de (ainda que não sistematicamente associado com) um aumento do uso de crianças em idade pré-púbere, bem como de adolescentes, no ritual. Mas a extensão e a cronologia dessa tendência não é clara. Estaria presumivelmente relacionada, em parte, com a crescente tendência em considerar o mito adequado apenas para os primeiros estágios da educação das crianças.

Outra alternativa era usar homens mais idosos em funções religiosas proeminentes. A comissão enviada a Delfos em solene embaixada, provavelmente em 326/325 (Lewis 1955), foi chefiada por dois sexagenários, Licurgo e Nicérato, este último bisneto do general Nícias, que vivera no quinto século. O orador Demades e o historiador Fanodemos, também membros da comissão, não seriam muito mais jovens. Mais ainda, o mesmo grupo se incumbiu da realização da festa e dos jogos no santuário do herói da saúde, em Oropos, que Filipe da Macedônia havia colocado sob o controle de Atenas após a batalha de Queroneia. Licurgo e Demades eram políticos ativos; Nicérato e Fanodemos, cada um a seu modo, agiam como elos vivos entre o presente e o passado.<sup>18</sup>

Embora Licurgo pareça ter-se considerado um segundo Péricles, não tendo feito esforço para mudar as instituições básicas do estado democrático, há alguns elos entre seu programa e o proposto por Platão nas *Leis*. Os *nomophylakes* de Platão deveriam ter mais de 50 anos ao assumir sua função, continuando a exercê-la até os 70 (755 a 4-b 2); sacerdotes e sacerdotisas deveriam ter mais de 60 anos (759 d), mantendo-se na função por um ano (cf. Aristóteles, *Política*, 1329 a 27-34). Por outro lado, seria função dos rituais religiosos misturar as diversas classes (759 b), provocando ampla convivência social, particularmente com o objetivo de possibilitar aos rapazes e moças a oportunidade de se conhecerem uns aos outros antes de escolherem os futuros cônjuges (771 d-772 a). Aqui, de novo, são os jovens e os velhos que são destacados para representar a comunidade no contexto religioso.

Do mesmo modo, pode-se descobrir elos entre o programa de Licurgo e a representação da religião em Eurípidés. Já mencionei

18

As principais figuras do ritual não eram muito trabalhadas para manter seu *status* na cidade e suas relações com os deuses, mas representavam valores que pareciam ter afinidades com o ritual. De modo semelhante, os direitos outorgados de refeição no Pritaneu não implicavam no privilégio de aumento de poder, como no período arcaico — quando fazer a refeição na mesa do arconte implicava tomar assento no centro dos negócios da *pólis* — mas significava antes que as pessoas distinguidas com tal honra podiam servir de ícones vivos das glórias passadas da cidade (cf. Schmitt-Pantel 1980), duplicatās em carne e osso das estátuas da ágora, um equivalente cívico permanente da representação dos ancestrais mortos que se observa nos rituais funerários da aristocracia romana (cf. o uso de substitutos vivos para os reis mortos entre os Merina de Madagascar; Bloch 1981).

a altruística devoção à comunidade, presente em jovens heroínas e no jovem Meneceu, quando se sacrificam para assegurar a vitória (Aélión 1983 II : 113-124). Tal devoção chegou mesmo a confundir os que viam Eurípidés como cético, satírico e racionalista. Acontece, todavia, que ele parece querer mostrar, com muita frequência, o contraste existente entre o sórdido mundo de intrigas dos homens ligados à política e às questões públicas e um mundo mais puro e mais pacífico, associado com as mulheres e os jovens, com o campo agreste e com lugares sagrados, longe do alarido da cidade.<sup>19</sup> Frequentemente são as odes cantadas que, em meio aos horrores da ação trágica, alçam brevemente a audiência a um outro plano. No *Héracles*, imediatamente antes de o herói ser tomado pela loucura e matar sua mulher e seus filhos, o coro canta uma ode em louvor da juventude (637 ss.): se os deuses fossem sábios, segundo os padrões humanos de sabedoria, concederiam aos homens bons uma segunda juventude e duas vidas, de modo que eles fossem separados do resto da humanidade como estrelas que brilham entre nuvens. Mas, do modo como as coisas se dão, o único meio de celebrar as realizações dos homens é unir inseparavelmente a vitória, dom das Graças, à música, aos cantos e à dança triunfal de moças às portas do templo.

Nas *Troianas*, a partida de Astiánax ao encontro da morte é seguida de uma ode na qual o coro lamenta ainda as desgraças de Tróia mas também faz alusão às imagens cheias de paz da ilha de Salamina, onde reinava Telamon, à feliz juventude de Ganimedes em Tróia, e à resplandecente deusa Aurora, apaixonada por Titono. Algumas vezes é o aparecimento de um *deus ex-machina*, no fim da peça, que conclui a ação, reafirmando os valores religiosos, como acontece, por exemplo, na *Electra*, com o surgimento de Castor e Pólux, as estrelas que guiam os marinheiros. A função do *deus ex-machina* não é justificar retrospectivamente as ações míticas representadas nem permitir a um dramaturgo desastrado escapar de uma situação insolúvel, mas antes manifestar os elos da ação

---

<sup>19</sup>

Meus comentários sobre Eurípidés devem muito ao livro de Helene Foley (*Ritual Irony* 1985), cujo manuscrito tive o privilégio de ler, considerando-o extremamente clarividente e estimulante — embora ela não possa ser responsabilizada pelos rumos a que suas idéias me levaram.

com o passado mítico (o qual sobrevive na Ática, sendo familiar para a audiência) e ligar, de uma maneira nova, a tragédia ao ritual.

As peças de Eurípides ajudam a entender a crescente importância do papel atribuído aos jovens no ritual público e o modo como os grandes eventos do passado histórico ou mítico servem como símbolos da unidade da cidade e de sua gloriosa reputação. Mas elas ilustram também como a experiência religiosa foi sendo associada com a vida privada e com contextos não políticos, mais do que com os rituais do Estado. A “tensão entre o transcendental e o mundano” (Eisenstadt 1982) apresenta-se nelas de modo muito claro e, se algumas vezes personagens e ações que estabelecem a conexão trágica entre esses dois planos trazem salvação, como nos casos de sacrifícios em favor da comunidade, em outras situações provocam apenas destruição (*Hipólito*, *Bacantes*). Lugares totalmente devotados ao culto, sem vida urbana normal, têm especial poder religioso: como Licurgo se interessasse muito por Delfos e pelo remoto santuário de Anfiarao, Eurípides situa a ação do *Ion* em Delfos e faz Andrômaca buscar refúgio num santuário fora da cidade. O Édipo, de Sófocles, morre num bosque sagrado em Colono, tendo sido rejeitado em vida pela *pólis*. Como se pode perceber, as imagens do mundo natural e do mundo mítico se entrelaçam. Para os gregos antigos (como para alguns poetas gregos modernos), as paisagens da natureza estavam povoadas por forças divinas e semi-divinas e balizadas por marcos míticos (cf. Borgeaud 1979; Veyne 1983). O imaginário dionisiaco, que associa mulheres à possessão religiosa, às montanhas desertas e às paisagens agrestes, aparece em muitas peças, não apenas nas *Bacantes*.

Mas as mulheres representam ainda a paz, em oposição à guerra, a continuidade, mais que o conflito. Na *Hécuba*, a história do saque de Tróia é relatada pelo coro, segundo a perspectiva de uma jovem esposa cujo marido acabara de comemorar a partida dos gregos: ela estava justamente preparando-se para deitar, penteando os cabelos defronte do espelho, quando ouviu o ataque começar. Alceste sacrifica sua própria vida para preservar a “casa” de seu esposo, seu *oîkos*; como na *Antígona*, de Sófocles, é uma mulher que age heroicamente em defesa dos valores da vida privada (Humphreys 1983, c.4). São as mulheres que lamentam os mortos

e se lembram de que há outras, na pátria do inimigo, que choram igualmente (Hécuba 650-6). É freqüente serem mulheres as que zelam pelas sepulturas, conforme os desenhos em lébitos do quinto século.

A lei contra a colocação de monumentos esculpido em sepulturas, estabelecida quase no fim do sexto século, perdeu sua validade durante a Guerra do Peloponeso. As famílias passaram a erigir monumentos privados mesmo para aqueles que haviam morrido na guerra e que tinham sido sepultados em túmulos públicos no cemitério do Cerâmico (*I. G. ii<sup>2</sup> 6217*). As estelas funerárias, com efeito, mostram as famílias unidas: homens e mulheres num eterno mundo privado (Humphreys 1983, c.5). Também as práticas religiosas do homem supersticioso de Teofrasto centram-se em seus negócios domésticos e em suas inquietações pessoais. É um procedimento semelhante que Platão tem em mente quando bane todos os cultos privados de sua cidade cretense (*Leis* 909-910 e), enfatizando particularmente o perigo de sua exploração por “experts” fraudulentos.

#### 4. Lógica e inspiração

Os supersticiosos sentiam-se tranqüilizados pelo tom erudito e paracientífico dos “experts” religiosos da época clássica: os sacerdotes mendicantes e os adivinhos — diz Platão, com desdém, na *República* (364 b-365 a) — vão às casas dos ricos prometendo purificação das culpas, meios de prejudicar os inimigos usando a magia, além de felicidade nesta vida e na próxima, tudo com base na citação de um monte de livros escritos por Museu e Orfeu, filhos da Lua e das Musas.

O desenvolvimento mais marcante das ciências do irracional — magia, astrologia e demais teorias ocultistas — ocorre no período helenístico e a importação de “sabedoria alienígena” da Pérsia, do Egito e da Babilônia contribuiu para o crescimento de seu prestígio (Momigliano 1975; Dodds 1951 : 245-7; sobre a contribuição grega, Long 1982). Mas, uma vez formulada a crítica da adivinhação e da magia como irracionais, formas de racionalização equivalentes começam a agir. É preciso distinguir, mais detalhadamente do que fez Dodds, o processo de racionalização dos objetivos

dos que nele se envolviam e dos procedimentos de verificação por eles empregados. De um lado, observa-se uma dialética entre racionalidade e irracionalidade, na qual cada esforço para fixar os limites do pensamento racional produz renovadas tentativas no sentido de racionalizar o irracional; por outro lado, existe um conflito entre a investigação crítica e os atrativos de uma autoridade incapaz de questionar suas próprias suposições.<sup>20</sup>

A racionalização não era, de qualquer modo, o único meio pelo qual se podia defender o valor de idéias que os filósofos ridicularizavam como irracionais. Havia também uma defesa do irracional como tal, do valor de uma linguagem “poética” elevada e de várias formas de “loucura divina”: Platão, no *Fedro* (265 b, cf. 244 a-245 a), faz referência aos transe proféticos, à inspiração poética, à possessão dionisiaca e ao amor (cf. Brisson 1974; Demócrito, B:17-18 D.-K).

Como observei acima, a idéia das divindades como forças psicológicas encontrava-se já em Homero (cf. Vernant 1966). A introdução do culto de Pã, o arcádio deus do “pânico”, em Atenas, depois da batalha de Maratona, e sua difusão por toda Grécia não representavam uma maneira totalmente nova de conceber os deuses. De qualquer modo, no sucesso desse culto — em que se fundiam a idéia de um poder divino entendido como uma força psicológica, a relação da divindade com espaços remotos, ermos e montanhosos, e a autoridade especial de práticas de culto tidas como antigas e primitivas — pode-se perceber várias das motivações principais do pensamento religioso clássico (cf. Borgeaud 1979).

Parece desenvolver-se uma concepção mais apurada da entrega a estados psicológicos paranormais como forma de culto religioso. A gruta de Pã, em Vari, na Ática, apresenta uma série de inscrições votivas do século V, feitas por Arquedemo de Tera (I. G. i<sup>2</sup> 784-8), uma das quais o trata de “*Archédemos ho nymphóleptos*” — que se poderia traduzir por “Arquedemo, o lunático”. O caso mais

<sup>20</sup>

Ver Werber 1968 : 196-200, sobre a racionalização formal da adivinhação e de outras práticas mágicas. Uma doutrina é sistematicamente elaborada, mas essa crescente sofisticação não é acompanhada por um pensamento crítico concernente à metodologia e aos processos de verificação. Cf. Gascoigne 1983, para alguns destacáveis exemplos contemporâneos.



claro de possessão religiosa associada com áreas remotas e desertas ocorre, sem dúvida, no culto de Dioniso. Platão, nas Leis (815 b-d), evita mesmo regulamentar os ritos báquicos e as danças nas quais se imitam Ninfas, Pãs, Silenos e Sátiros, definindo-os como “não pertencentes à cidade”, “*ou politikón*”. É significativo, com efeito, que os principais participantes desses ritos orgiásticos pareçam ter sido mulheres. A representação das ménades, feita por Eurípides nas *Bacantes* e por outros testemunhos das fontes de que dispomos, se deveria provavelmente mais à fantasia do que aos fatos, mas isso não importa de nosso ponto de vista. O deveras significativo é que os homens atenienses — os pintores de vasos, os dramaturgos e os que freqüentavam o teatro — fossem profunda e ambigüamente atraídos pela idéia de virem a ser totalmente possuídos por um deus ao participarem de ritos em sua homenagem, escapando assim completamente da estrutura da *pólis* e dos limites de identidade cotidianos. Como acontece com Penteu na peça citada, tanto desejavam passar por essa experiência como a receavam. Ao acreditar que tais ritos fossem executados apenas por mulheres, em lugares onde nenhum homem pudesse presenciá-los, procuravam tornar a experiência mais aceitável para os critérios gregos da decência e, ao mesmo tempo, mais plausível. Essa crença, no entanto, tornava suas fantasias mais excitantes e fazia mais assustadora ainda a idéia da loucura dionisíaca, a qual envolveria uma perda radical da personalidade em que mesmo a identidade sexual desapareceria.<sup>21</sup>

<sup>21</sup>

Ver Just 1975; Henrichs 1978 e 1982; Padel 1983. A influência freudiana tornou moda ver o retrato de Penteu, em Eurípides, como um estudo de caso de um homem com tendências transexuais, reveladas em sua reação à idéia de vestir roupas de mulher. Isto é, creio, uma inversão do interesse de Eurípides: reduzir a experiência religiosa, na peça, a sexo não faz sentido. Ele seguramente usa o sexo — ou melhor, o gênero — como um instrumento para falar sobre a experiência religiosa. Para um homem grego, abandonar-se ao êxtase era quase tornar-se mulher — instável, emotiva, aberta à penetração. Todavia, essa idéia exerce algum fascínio (cf. Girard 1978 : 421). É essencial, desse ponto de vista, que os sentimentos ambíguos de Penteu com relação à identidade de gênero funcionam como uma metáfora, a qual não deveria ser apresentada nem percebida como um caso psiquiátrico, estando a audiência apta a relacioná-la com seus próprios sentimentos. Pode ser relevado que Penteu é apresentado como um jovem solteiro — não muito distante, assim, de uma idade na qual ser coquete e desempenhar um papel sexual feminino eram coisas aceitas socialmente (*neanías*: *Bacantes* 274, 974).

As *mênades* não só eram mulheres mas teriam também trazido seus ritos da Trácia. É que tudo que parecia estranho e indecoroso no ritual religioso era desculpado pela atribuição de uma origem numa região bárbara ou numa parte do território grego essencialmente atrasada e “aborigene”, como a Arcádia ou Creta (Borgeaud 1979).

A origem estrangeira de um deus podia desculpar quaisquer peculiaridades do ritual executado em sua honra: aos deuses, afinal, tinha-se de prestar o tipo de devoção que eles esperavam. Nesse contexto, novos cultos estrangeiros foram importados e, em alguns casos, incluídos oficialmente no calendário religioso da cidade, como os da deusa Trácia Bêndis, por volta de 429, da Grande Mãe (associada com Creta e Ásia), de Adônis (Detienne 1972), de Ísis, de Afrodite (Astarté) de Cítio, em Chipre, e de Amon. Foi o próprio Licurgo quem propôs que se desse permissão aos comerciantes de Cítio para comprar um terreno, a fim de erguer um templo a sua Afrodite nativa, citando como precedente uma autorização semelhante dada aos adoradores de Ísis (*I. G.* ii<sup>o</sup> 337). Se, por um lado, tais propostas refletem a crescente parcela de imigrantes na população de Atenas, indicam também um gosto cada vez maior pelo exótico no ritual religioso, o sentimento de que apenas o que fosse bárbaro, estranho e completamente diferente da vida ordinária poderia ser verdadeiramente religioso.

Há ainda outro indício do crescente senso de separação entre religião e atividades profanas: a tendência cada vez mais forte em se considerar as atividades religiosas como uma questão de escolha e não como parte de uma divisão do tempo em períodos seculares e sagrados admitida por todos. A partir disso pôde-se desenvolver também a idéia de uma existência completamente devotada à religião, como retratada por Eurípides no *Ion* e — em certo sentido — no *Hipólito*.

Também na poesia pode-se, de vez em quando, perceber apelos direcionados para uma deliberada valorização do irracional. Desde suas origens, a poesia grega abrangeu uma extensa gama de estilos, que ia do dialeto literário formalizado na épica ao uso direto da linguagem coloquial, como se pode constatar em várias passagens de Sólon, Arquíloco ou Alceu. Antes do fim do sexto século, a

poesia era a única forma de linguagem preservada pela escrita, com exceção de algumas frases breves e um pequeno número de leis e tratados. O desenvolvimento da prosa escrita como meio de expressão de uma visão de mundo individual (em oposição às decisões coletivas) levantou questões concernentes à relação entre prosa e poesia que até então não existiam. Não se deve, contudo, sobrestimar a importância desse fato. É uma questão delicada distinguir entre o desenvolvimento da consciência de si como indivíduo, própria dos poetas, e a tendência crescente de todos os intelectuais da época de dignificar seu status e sua missão pela reivindicação de um tipo de sabedoria (*sophia*) especial (cf. Humphreys 1975, com a bibliografia aí citada, além de Svenbro 1976).

Assim, um estilo oracular aparece tanto em Píndaro quanto em Heráclito. No entanto, os próprios atenienses presenciam, no V século, o surgimento do estilo "ditirâmico", restrito à poesia e caracterizado por longas palavras de exótica ressonância, por onomatopéias, por imagens forçadas, por reviravoltas enigmáticas e densas nas frases.<sup>22</sup> Na época de Aristófanes e de Eurípidés esse estilo "bardo" já soava antiquado (*Nwens* 934-5) e pretensioso, embora tenha contribuído significativamente para o estabelecimento do papel do poeta na geração de Píndaro e de Êsquilo.

Apesar de o estilo ditirâmico estar associado principalmente à poesia oral, como seu nome indica, foi à tragédia que se incorporaram outros aspectos do uso deliberado do irracional na poesia, sendo nela explorados por mais tempo. Buscavam-se e legitimavam-se efeitos exóticos — por exemplo, ao se fazer com que estrangeiros emitissem sons estranhos (como nos *Persas*), ou através de personagens possuídos, loucos ou endemoniados (como Cassandra, Orestes, as Fúrias). Quanto mais irracional, mais poético. É claro que muitas dessas passagens eram cantadas, não faladas, e a música,

<sup>22</sup>

Murray 1940 : 59-68. Stanford 1942 : 38-40, sobre a conexão entre Êsquilo e os textos órficos, embora não possamos dizer em qual direção se dá a influência. Rosenmeyer 1982, cap. 4, que vai contra a tendência de exagerar esse elemento no estilo de Êsquilo. Nesta obra pode-se ver algumas das fontes da tradição classicizante relativa à grandeza poética (*semmótes*), a qual herdamos, embora não se possa projetar a totalidade de seu desenvolvimento além de princípios do V século a. C.

certamente, realçava seu efeito. Embora apreciasse igualmente os efeitos musicais exóticos, o gosto de Eurípides em cunhar novas palavras seria diferente do de Ésquilo, além de estar ele mais interessado em representar diferentes espécies de loucura e em experimentar novos gêneros de música.<sup>23</sup>

## 5. Conclusão: da ruptura ao diálogo

A internalização do diálogo entre o racional e o irracional na cultura grega clássica torna-se particularmente evidente em Platão, o filósofo que considerava a matemática a mais alta forma do pensamento humano, mas não podia expressar suas idéias filosóficas senão pela invenção de seus próprios mitos (cf. Segal 1978), o escritor de gênio que desejava banir a poesia do processo educacional, o fundador da Academia que acabou se tornando o santo padroeiro dos místicos neoplatônicos. Com efeito, ninguém mais que ele teve consciência tão profunda da tensão que se tinha estabelecido entre as questões e os métodos das novas disciplinas do pensamento racional e as outras questões e outros meios de exploração do universo postos de lado, os quais permaneciam sem resposta.

Uma das maiores contribuições da cultura grega para o tema aqui proposto foi, a meu ver, a de ter trazido à luz o contínuo debate que está implícito, mas talvez não suficientemente enfatizado, na idéia de uma tensão entre os níveis mundano e transcendental da realidade. Mesmo quando a divisão do trabalho entre diferentes grupos da elite intelectual parece ser bem sucedida no sentido de evitar o conflito, pode-se ainda encontrar algum nível de interação no discurso. Mas, na Grécia, o que começa como polêmica daqueles que conscientemente se sentem os porta-vozes de novas idéias, contra as crenças tradicionais do resto da sociedade, se transforma logo em debate internalizado com que não pode deixar de se confrontar nenhum pensador sério. A irrupção da nova visão de mundo não foi uma vitória fácil, mas o início de um longo diálogo em que "religião", "ciência" e "filosofia" começaram a adquirir alguns de seus contornos modernos.

---

<sup>23</sup> Bárbaros: Aéliou 1983, II, cap. 6; loucura, *Ibid.*, cap.

## BIBLIOGRAFIA

- AÉLION, R. *Euripide héritier d'Éschyle* I-II. Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- BERNAYS, J. *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*. Berlin, Hertz, 1866.
- BLOCH, M. Tombs and States. In: HUMPHREYS, S. C. & KING, H., eds., *Mortality and Immortality*. London, Academic, 1981 : 137-147.
- BOERSMA, J. S. *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B. C.* Groningen, Wolters and Noordhoff, 1970.
- BOLKESTEIN, H. *Theophrastos' Charakter der Deisidaimon als religionsgeschichtliche Urkunde*. Giessen, Töpelmann, 1929.
- BORGEAUD, P. *Recherches sur le dieu Pan*. Rome, Institut Suisse, 1979.
- BORDIEU, P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, University Press, 1977.
- BRELICH, A. *Paidés a Parthenoi*. Rome, Ateneo, 1969.
- BREMNER, J. Literacy and the origins and limitations of Greek atheism. In: BOEFT, J. & KESSELS, A., eds., *Actus: Studies in Honour of H. L. W. Nelson*. Utrecht, Instituut voor Klassieke Talen, 1982 : 43-55.
- BRISSON, L. Du bon usage du dérèglement. In: VERNANT, J.-P., *Divination et rationalité*. Paris, Seuil, 1974 : 220-248.
- BURKERT, W. Jason, Hyppispyle and new fire at Lemnos. *Classical Quarterly* 20 : 1-16, 1970.
- BURKERT, W. *Lore and Science in Early Pythagoreanism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972(a).
- BURKERT, W. *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin, De Gruyter, 1972(b).
- BURKERT, W. Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans as alternative groups. In: MEYER & SANDERS, 1982 : 1-22.
- CLINTON, K. The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries. *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S. 64(3), 1974.
- CLINTON, K. A law in the City Eleusinion concerning the Mysteries. *Hesperia* 49 : 258-288, 1980.
- DETIENNE, M. *Les jardins d'Adonis*. Paris, Gallimard, 1972.
- DETIENNE, M. *Dionysos mis à mort*. Paris, Gallimard, 1977.
- DETIENNE, M. Violentes 'eugénies' en pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang. In: DETIENNE, M. & VERNANT, J.-P., eds., *Le cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, Gallimard, 1979 : 183-214.
- DETIENNE, M. *L'invention de la mythologie*. Paris, Gallimard, 1981.
- DEUBNER, L. *Attische Feste*. Berlin, Akademie-Verlag, 1956.
- DIHLE, A. Das Satyrspiel Sisyphos. *Hermes* 105 : 28-42, 1977.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California, 1951.
- DODDS, E. R. *The Ancient Concept of Progress and other essays*. Oxford, Clarendon Press, 1973.
- DOVER, K. J. The freedom of the intellectual in Greek society. *Talanta* 7 : 24-54, 1975.
- DURAND, J.-L. Le rituel du meurtre du boeuf laboureur et les mythes du premier sacrifice animal en Attique. In: GENTILI, B. & PAIONE, G. eds., *Il mito greco*. Rome, Ateneo e Bizarri, 1977 : 121-134.

- EISENSTADT, S. N. The axial age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics. *European Journal of Sociology* 23 : 294-314, 1982.
- FOLEY, Helene P. *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- GASCOIGNE, B. *The Quest for the Golden Hare*. London, Jonathan Cape, 1983.
- GERNET, L. *Platon, Lois livre IX, traduction et commentaire*. Paris, Leroux, 1917.
- GIRARD, R. *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972.
- GIRARD, R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset, 1978.
- GJERSTAD, E. *Das attische Fest der Skira*. *Archiv für Religionswissenschaft* 27 : 189-240, 1929.
- HAMDORF, F. W. *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*. Mainz, Von Zabern, 1964.
- HENRICH, A. Die «Erdmutter» Demeter. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 : 111-112, 1968.
- HENRICH, A. Two doxographical notes: Democritus and Prodicus on religion. *Harvard Studies in Classical Philology*. 79 : 93-123, 1975.
- HENRICH, A. Greek maenadism from Olympias to Messalina. *Harvard Studies in Classical Philology* 82 : 121-160, 1978.
- HENRICH, A. Changing Dionysiac identities. In: MEYER & SANDERS 1982 : 137-160.
- HUMPHREYS, S. C. «Transcendence» and intellectual roles: the ancient Greek case. *Daedalus* 104(2) : 91-118, 1975 (= Humphreys 1978 : 209-241).
- HUMPHREYS, S. C. *Anthropology and the Greeks*. London, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- HUMPHREYS, S. C. *The Family, Homen and Death: comparative studies*. London, Routledge & Kegan Paul, 1983(a).
- HUMPHREYS, S. C. Fustel de Coulanges and the Greek *genos*. *Sociologia del diritto* 8 : 35-44, 1983(b).
- HUMPHREYS, S. C. Lycurgus: an Athenian aristocrat. In: EADIE, J. & OBER, J. eds., *Essays presented to Chester Starr*, 1985.
- JACOBY, F. *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III b Suplemente, I. Leiden, Brill, 1954.
- JUST, R. Conceptions of women in classical Athens, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 6(1) : 153-170, 1975.
- KIRK, G. S. Some methodological pitfalls in the study of Greek sacrifice (in particular). In: *Le sacrifice dans l'antiquité, Entretiens Hardt* 27 : 41-80, 1981.
- KOUROUNIOTIS, K. Eleusiniaka. *Archaiologikon Deltion* 8 : 155-174, 1923.
- LEWIS, D. M. Notes on Attic Inscriptions, II. *Annual of the British School at Athens* 50 : 1-36, 1955.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1979.
- LLOYD, G. E. R. *Polarity and Analogy*. Cambridge, University Press, 1966.
- LLOYD, G. E. R. *Magic, Reason and Experience*. Cambridge, University Press, 1979.
- LONG, A. A. Astrology: arguments pro and contra. In: BARNES, J. ed., *Science and Speculation*. Cambridge, University Press, 1982 : 165-192.

- MEIJER, A. A. Philosophers, intellectuals and religion in Hellas. In: VERSNEL, 1981 : 216-264.
- METTE, H.-J. *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*. Berlin, Akademie-Verlag, 1959.
- MEYER, F. & SANDERS, E. P., eds. *Jewish and Christian Self-definition. Vol. 3: Self-definition in the Graeco-Roman world*. London, S. C. M. Press, 1982.
- MIKALSON, J. D. *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton, University Press, 1975.
- MOMIGLIANO, A. Freedom of speech in antiquity; Impiety in the classical world. In: *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribner, 1973 : 252-263; 564-567.
- MOMIGLIANO, A. *Alien Wisdom, The Limits of Hellenization*. Cambridge, University Press, 1975.
- MOMMSEN, A. *Feste der Stadt Athen im Altertum*. Leipzig, Teubner, 1898.
- MURRAY, G. *Five Stages of Greek Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1925.
- MURRAY, G. *Aeschylus: the creator of tragedy*. Oxford, Clarendon Press, 1940.
- MYLONAS, G. E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton, University Press, 1961.
- NILSSON, M. P. Kultische Personifikationen. *Eranos* 50 : 31-40, 1952.
- PADEL, R. Women: model for possession by Greek daemons. In: CAMERON, A. & KUHRT, A. eds., *Images of Women in Antiquity*. London, Duckworth, 1923 : 3-19.
- PECIRKA, J. *The Formula for the Grant of Enktesis in Attic Inscriptions*. Prague, Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica Monographia 15, 1966.
- PICKARD-CAMBRIDGE, A. *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford, Clarendon Press, 1968.
- PÖTSCHER, W., ed. *Theophrastus, Peri Eusebias*. Leiden, Brill, 1964.
- RICHARDSON, N. J. Homeric professors in the age of the sophists. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 201 (N. S. 21) : 65-81, 1975.
- ROSENMEYER, T. G. *The Art of Aeschylus*. Berkely, University of California, 1982.
- SABATUCCI, D. *Saggio sul misticismo greco*. Roma, Ateneo, 1965.
- SCHMITT-PANTEL, P. Le repas au prytanée et a la tholos dans l'Athènes classique. *Sitésis, trophé, misthos: réflexions sur le mode de nourriture démocratique. Archeologia e storia antica, Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico* (Napoli) 2 : 55-68, 1980.
- SEGAL, C. «The myth was saved»: reflections on Homer and the mythology of Plato's Republic. *Hermes* 106 : 315-336, 1978.
- SMITH, P. J. *On the Hymn to Zeus in Aeschylus' Agamemnon*. Chico, Scholars Press, 1980.
- SVENBRO, J. *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*. Lund, Studentlitteratur, 1976.
- TOEPFFER, J. *Attische Genealogie*. Berlin, Weidmann, 1889.
- UNTERSTEINER, M. *La fisiognomia del mito*. Firenze, Nuova Italia, 1972.
- VERNANT, J.-P. La société des dieux. In: *La Naissance des dieux*, Paris, Editions Rationalistes, 1966 : 55-78.

- VERNANT, J.-P. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, Maspero, 1974.
- VERSNEL, H. S., ed. *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*. Leiden, Brill, 1981.
- VEYNE, P. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris, Seuil, 1983.
- VIDAL-NAQUET, P. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris, Maspero, 1981.
- WEBER, Max *The Religion of China*. New York, Free Press, 1968.
- WEST, M. L. *Three Presocratic Cosmologies*. *Classical Quarterly*, N. S. 13 : 154-176, 1963.
- WEST, M. L. *The Orphic Poems*. Oxford, Clarendon Press, 1983(a).
- WEST, M. L. *Tragica VI : 12, Aeschylus' Lycurgeia*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 30 : 63-71, 1983(b).
- WOTKE, F. *Pais (Mysterien)*. In: PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie*, 36.1, cols. 2428-2435, 1942.
- ZEITLIN, F. *Travesties of gender and genre in Aristophanes' Thesmophoriazousae*. In: FOLEY, H. P. ed., *Reflections of Women in Antiquity*. New York, Gordon & Breach, 1982 : 169-217.

Conferência proferida em 14 de setembro de 1984, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, em promoção conjunta do Departamento de Letras Clássicas e do Setor de Estética do Mestrado em Filosofia da mesma Universidade. Tradução de Lúcia Las Casas e Jacyntho Lins Brandão.

Aceito para publicação em 25/09/89



# Discurso Utópico e Ação Política: Uma Reflexão Acerca da Politéia Platônica

Maria das Graças de Moraes Augusto  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

«... *arkhè gàr kai theòs en anthrópōis  
edryméne sóizei pánta*»<sup>1</sup>

PLATÃO, *Leis*, 775 e

A quoi sert l'utopie? A faire du sens.

ROLAND BARTHES

AUGUSTO, M. G. M. Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da *politéia* platônica. *Classica*, Belo Horizonte, 3:37-59, 1990.

**ABSTRACT:** Ancient greeks were not the creators of the word utopia but used extensively the utopic genre and mode to express their ideas on social organization. From Hippodamus of Miletus and Phaleas of Chalcedon, possibly inspired by Pythagoras and the first pythagoreans, to the sophists and Aristophanes, the theme slowly acquired philosophical content reaching its maturity with the platonic text. Plato's reflections on the relations between Philosophy and Politics, as presented in Letter VII, show that the Republic, while being a utopic construction, constitutes neither an ideal state (in the sense of being impossible to achieve and in opposition to real states) nor a historical imitation of political models (specially Sparta) but a possible course of political action.

O termo *Utopia* tem sua origem em 1516, quando Thomas Morus, descrevendo uma ilha imaginária, atribui-lhe o nome de "*De optimo reipublicae statu de que nova insula Utopia*". Etimolo-

<sup>1</sup> ... «o começo é um deus que, estabelecendo-se entre os homens, tudo salva.»

gicamente o termo significa “não-lugar”, “nenhum lugar”, e é fruto da junção de duas palavras da língua grega, o advérbio de negação *ou* e o substantivo masculino *tópos*.

Dentre as diferentes acepções que o termo *tópos* assume no grego antigo, três são extremamente importantes para a construção do sentido e do uso da palavra utopia em sua historicidade. A primeira destas acepções refere-se à noção de lugar que se ocupa num determinado espaço. Espaço este que pode ser um terreno onde se constrói uma casa, um edifício, onde se faz um jardim, ou ainda, espaço no qual se situa um país, uma região, um território. Neste sentido, *tópos* envolve não só uma obra, mas também o lugar, a posição que ela ocupa, a ocasião e a oportunidade, o *kairós* de se fazer uma coisa, passando, assim, de um sentido *geográfico* para um sentido *metafísico*.<sup>2</sup>

Em um segundo sentido, *tópos* aparece como um termo pertinente à *retórica* e à *dialética*, podendo remeter-nos não apenas aos principais pontos de uma demonstração, mas ao fundamento de um raciocínio e ao objeto ou matéria de um discurso. Aristóteles, na *Retórica*, usa o termo *tópos* para falar das partes essenciais da retórica e de um *koinòs tópos*, de um lugar comum, de tópicos que são comuns a todos.<sup>3</sup>

E, finalmente, numa terceira acepção, a *linguagem médica* usa o termo *tópos* para referir-se ao lugar de um mal, à parte doente de um corpo.<sup>4</sup>

Assim, quando o pensamento renascentista busca um nome capaz de expressar inquietações políticas e metafísicas que emergem com a descoberta do Novo Mundo e a redescoberta do Mundo Antigo, inventa um termo que, questionando e de certo modo negando uma

<sup>2</sup> Cf. Liddel & Scott 1983 : 1806; Bailly 1984 : 1947; Chantraine 1968 : 1121; Boisacq 1950 : 975-976.

<sup>3</sup> «Chamo espécies as premissas próprias de cada gênero, tópicos as que são comuns a todos». *Retórica*, 1358 a.

<sup>4</sup> Cf. Hipócrates, *Aforismos*, II, 46: «*Dyo tónon háma ginoménon me katà tòn auton tópon, ho sphodróteros háрмаuroi tòn héteron*».

prática política, recupera para a reflexão filosófica o “resíduo da teoria política antiga”.<sup>5</sup>

Deste modo, é neste “resíduo”, significando permanência e retomada, que poderemos não só falar de “utopia” no pensamento antigo (recorrendo, pois, a um termo moderno), mas também estabelecer as diferenças essenciais entre as “utopias” do mundo clássico e as utopias renascentistas e modernas, pois, embora os gregos antigos não tenham sido os inventores do termo utopia, utilizaram largamente o *gênero* e *modo* utópicos.<sup>6</sup>

## 1. Sobre a *arkhé* do discurso utópico

Desde Homero e Hesíodo, encontramos na Literatura Grega descrições de “lugares ideais”, isto é, lugares que não se manifestam na concretude da história, mas que, apresentados como alteridade, ultrapassam a própria história para permanecerem como fonte de reflexão.

<sup>5</sup> O termo «resíduo», expressando aquilo que permanece, é utilizado por Joly (1986) ao analisar a questão da utopia no pensamento platônico. Assumindo uma posição intermediária entre aqueles que negam a legitimidade da utilização do termo «utopia» entre os gregos — como, por exemplo, Goldschmidt (1970) — e aqueles que vêem nos gregos, sobretudo em Platão, a elaboração de um pensar utópico — como fazem, por exemplo, Vidal-Naquet e Levêque (1964), — Joly (1985 : 326) procura definir a utopia como «... *le résidu de la théorie politique ancienne, lorsque la lecture laisse échapper l'histoire des institutions et la philosophie des constitutions*». Num âmbito distinto das posições acima mencionadas, Hansot (1974) tentará estabelecer diferenças entre as «utopias clássicas» e as «utopias modernas», a partir da dependência relativamente a uma forma particular de organização social: «*Among the characteristics that distinguish classical from modern utopian ideals, a most important feature of the classical utopian ideal is that its existence does not directly depend on a particular form of social organization but hinges rather upon the existence of a suprasensible reality. (...) ... While modern utopian activity depends on a certain set of social arrangements*». (Hansot 1974 : 2-3).

<sup>6</sup> As grandes discussões acerca da possibilidade de se definir a utopia e de, conseqüentemente, superar suas ambigüidades têm suscitado algumas soluções que — mesmo não atingindo o objetivo último de estabelecer o escopo em que esta se insere — fundamentam e justificam a constituição de um *gênero* e de um *modo* utópicos. Como alguns autores sugerem, o *gênero utópico* deve ser pensado a partir de suas relações com outros gêneros literários, buscando aquilo que os aproxima e aquilo em que se diferenciam, para então descrevê-lo, como faz Trouson (1979 : 25), ao afirmar que, «... *la description de l'utopie comme genre permet d'échapper à sa confiscation par les idéologies. Peu importe ici qu'elle soit anticipatrice ou passéiste, libératrice ou aliénante,*

*progressiste ou réactionnaire. Quelle que soit son orientation, elle fonctionne selon les mêmes principes, elle se décrit selon les mêmes critères, elle se compose des mêmes éléments. Que l'étude de l'utopisme, c'est-à-dire d'une certaine mentalité spéculative, soit en elle-même nécessaire et passionante, ce n'est pas douteux. Mais l'utopisme ne se confond pas plus étroitement avec l'utopie, que le tragique avec la tragédie, le comique avec la comédie, le romanesque avec le roman: il englobe certes le genre, mais aussi le dépasse. Cette distinction permettra peut-être d'éviter des confusions entre une attitude mentale ou idéologique et ce qui doit être tenu, en définitive, pour un rameau du genre romanesque, en tout cas pour un fait littéraire dont on peut tracer l'histoire.»* Assim, Ruyer (1950), aproxima e diferencia o gênero utópico do romance — sobretudo do romance científico — do conto fantástico, do mito. No que diz respeito ao romance e ao conto fantástico, o que permite, ainda segundo Ruyer, diferenciá-los da utopia é que esta se constitui como um jogo, portanto, o lúdico é dado essencial ao gênero utópico. Quanto ao mito, embora esteja bastante próximo da utopia, diferencia-se dela no que diz respeito ao elemento teórico: enquanto o mito quase sempre pretende explicitar a origem de um fenômeno ou mesmo a origem de todas as coisas, o elemento teórico manifesta-se na utopia como invenção e, ao inventar, ela é simultaneamente especulativa e prática: *«Un mythe résume une donnée humaine éternelle sous la forme historique d'un récit. C'est la dramatisation d'une 'aporie'. En ce sens, il est inverse de l'utopie, qui arrive à l'éternel par l'histoire»* (Ruyer 1950 : 5). Trousson (1979), por sua vez, ao tentar descrever o gênero utópico, levanta alguns itens que considera essenciais para a caracterização da utopia: seu aspecto primordialmente «insular»; o desprezo pelo ouro e, conseqüentemente, a escolha de um modelo econômico fechado e autárquico; o culto de um sistema exclusivamente agrícola; um funcionamento interno impecável e absolutamente regular; e, finalmente, um coletivismo capaz de definir a felicidade como sendo coletiva. Por outro lado, a exigência de compreensão do modo utópico faz com que alguns autores reconheçam aí a questão essencial do pensar utópico. Davis (1981 : 4-5), ao tentar estabelecer uma definição de utopia, privilegiará o modo utópico em detrimento de uma certa «tradição de pensamento»: *«Utopia does not offer carte blanche to the political imagination, for, in choosing it, the writer is rejecting other possible forms of ideal society. Utopian writing is not a tradition of thought, although it has usually been treated as one — with disastrous results. Rather, it is a mode or type of ideal society, and what utopian writers have in common is not common membership of a tradition but their subjection to a common mode. This explains the similarities to be found in the utopian works of writers of diverse traditions. (...) As a mode of visualizing an ideal society utopia has remained relatively constant»*. Ruyer (1950 : 9), por sua vez, admite que é preciso descrever o modo utópico e, a partir dessa descrição, atingir a «essência» da utopia, o que lhe permite definir o modo utópico como um *«exercice mental sur les possibles latéraux»*. O modo utópico, embora ligue-se ao campo do pensar, à ordem da teoria e da especulação, supõe, também, simultaneamente, um vínculo estreito com a ação, pois ele depende de uma primeira compreensão do real. Deste modo, suas relações são estreitas não só com a metafísica, a geometria, mas, sobretudo, com o «jogo» (o lúdico) e a invenção. Manuel & Manuel (1980 : 4-5), em seu elaborado trabalho sobre o pensamento utópico no mundo ocidental, sublinham o fato de que *«The descriptive and the discursive rhetorical modes in utopia are never, or rarely ever, found in a simon-pure state, since the living portrait of a utopia rests on a set of implicit psychological, philosophical, or theological assumptions about the nature of man, and the discursive exposition of utopian principles frequently has recourse to illustrations from ordinary events, proposes hypothetical situations, and analogizes from other realms of being»*.

Assim, os temas utópicos<sup>7</sup> estão presentes nos dois grandes poemas épicos de Homero. Ferguson, em seu trabalho sobre as utopias no mundo antigo,<sup>8</sup> mostra-nos que temos na *Odisséia* a primeira narrativa de um *tópos* utópico, quando o Olimpo é assim descrito:

Dito isto, Atena de olhos brilhantes afastou-se para o Olimpo, onde, dizem, é o assento perpetuamente seguro dos deuses. Não é sacudido pelos ventos ou molhado pelas chuvas, nem ali cai neve; mas cobre-o um céu puro, sem nuvens e duma esplendente claridade. Para aqui, onde os deuses bem-aventurados vivem em contínuo gozo, é que a deusa dos olhos brilhantes se afastou.<sup>9</sup>

Do mesmo modo, ao descrever a terra dos Feaces e a ilha dos Ciclopes, Homero nos dá o modelo temático dos “lugares ideais” que perpassarão a história do pensamento ocidental, construídos a partir de um ideário político. No palácio de Alcínoo,

crescem grandes e viçosas: pereiras, romãzeiras, macieiras de belo fruto, figueiras encantadoras e verdejantes oliveiras. Nestas árvores a fruta nunca se estraga nem falta, tanto no inverno como no verão; dura o ano todo, porque Zéfiro, soprando contínuo, faz crescer uma e amadurar a outra.<sup>10</sup>

E na ilha dos Ciclopes,

homens soberbos e sem lei, que confiando nos deuses imortais, não plantam nem lavram, mas tudo lhes nasce espontaneamente, sem ser preciso semear nem lavrar — e a

<sup>7</sup> Chamamos aqui de «temas utópicos» a temas como o da idade do ouro, da Arcádia, da Cucanha, das Ilhas dos Bem-Aventurados, etc..., que são controversos em relação ao seu *status* utópico, isto é, alguns autores vêem neles não só uma manifestação do gênero mas, também, do modo utópico, caracterizando-os, portanto, como utopias. Outros tratam-nos como temas afins da utopia, sem todavia reconhecerem neles um *status* utópico, uma vez que a utopia se vincula especificamente às construções de cidades imaginárias. Para uma primeira abordagem veja-se a obra de Ferguson (1975) e Trousson (1979).

<sup>8</sup> Ferguson 1975 : 9-15.

<sup>9</sup> Homero, *Odisséia*, VI, 43. (Tradução de E. Dias Palmeira).

<sup>10</sup> Homero. *Odisséia*, VII, 112. Alguns autores vêem aqui a primeira descrição utópica da literatura européia. Cf. Ferguson 1975 : 14.

chuva de Zeus faz-lhes crescer todos os frutos. Não têm ágoras, onde deliberem, nem leis, mas vivem em grutas côncavas, no cimo dos altos montes; e cada um impera sobre os filhos e as mulheres sem cuidar um do outro.<sup>11</sup>

Nessas descrições, dois temas são fundamentais para a constituição do pensamento utópico: a idealização da natureza e a vida justa.<sup>12</sup> Eles ressurgirão no século VII a. C. na obra de Hesíodo, expressando um conflito político mais acirrado do que o que Homero havia descrito — onde o justo e o injusto se confrontam. No poema *Trabalhos e Dias*, Hesíodo nos narra sua disputa jurídica com o irmão Perses e a forma pela qual os juízes, “comedores de presentes”, se deixam corromper colocando a verdade e a justiça em segundo lugar.

Ora, é em função de um fato concreto que Hesíodo nos colocará diante de uma discussão abstrata, onde as relações entre a *dike* e a *hybris* são pensadas em função da existência da dor e do sofrimento na vida dos homens. Circunscrita a uma esfera onde os termos *érgon*, *éris*, e *génos* desempenham um papel fundamental, a *dike*, nos *Trabalhos e Dias*, assume a importância de um “tópico” que deve ser discutido. Opondo-a a *kybris*, Hesíodo personificará a *dike* como a virgem filha de Zeus.<sup>13</sup>

Vista dessa forma, a *dike* é *poder* e, enquanto poder, ela é também *punição*. Mas, aqui, é preciso esclarecer que a punição é uma *dádiva*<sup>14</sup> de Zeus, que faz da *dike* um símbolo especificamente humano, na medida em que ela não só se opõe ao comportamento dos animais, mas é também identificada com um procedimento

<sup>11</sup> Homero. *Odisséia*, IX, 106.

<sup>12</sup> Ferguson (1975) chama a atenção para o fato de que teríamos nas duas descrições acima mencionadas, de um lado, uma *Eutopia* e, de outro, uma *Cacotopia*, e que, na descrição da ilha dos Ciclopes, Homero já teria esboçado a teoria aristotélica de que o homem é um animal político, através da oposição entre os selvagens (os ciclopes), que não possuem uma *agora*, e os civilizados, que possuem uma vida política.

<sup>13</sup> Hesíodo. *Trabalhos e Dias*, v. 220-223 e 256-263.

<sup>14</sup> Hesíodo. *Trabalhos e Dias*, v. 274-285.

legal que é a condição necessária da existência de uma comunidade humana.<sup>15</sup> É pois na tentativa de explicitar uma certa condição humana a partir da constatação da existência de duas *Éris*<sup>16</sup> (e não de uma, como havia dito na *Teogonia*), de naturezas diferentes — uma má, que instaura o sofrimento e a desordem entre os homens; e a outra boa, que Zeus introduziu na Terra, fazendo com que ela se manifeste como uma força vital que atua sobre os homens<sup>17</sup> — que Hesíodo recorrerá ao mito das cinco idades.

Assim, o mito das cinco idades<sup>18</sup> insere-se no seio da contenda entre a *hybris* e a exigência da *dike* de uma nova ordem política emergente, ao narrar a história de uma primeira raça aurífera de homens mortais, criada pelos imortais do Olimpo, que, existindo no tempo em que Cronos reinava, não sofria nem desassossego, nem fadiga e vivia longe de qualquer miséria. Os frutos brotavam espontaneamente nas árvores e, livres de dores e doenças, os homens desta raça morriam ao dormir quando chegavam ao fim da velhice.

<sup>15</sup> Havelock (1978 : 193-217), em seu estudo sobre o conceito de justiça na cultura grega antiga, mostra que Hesíodo, ao caracterizar a *dike*, está ainda vinculado à língua homérica. A presença da narrativa homérica da Terra dos Feaces nos *Trabalhos e Dias* é fundamental para a construção da idéia do justo como o «habitante da utopia»; a descrição da Idade do Ouro é uma «visão da homérica Terra dos Feaces». Por outro lado, a justiça em Hesíodo está longe de ser um *conceito*, e o sentido de *punição* que surge nos *Trabalhos e Dias* só será cristalizado no momento em que a «legalidade» tornar-se literária. Sobre esta questão ver também Nestle (1973 : 43-50); Lesky (1985 : 114-142); e Verdenius (1960 : 109-170).

<sup>16</sup> Na *Teogonia*, Hesíodo havia chamado *Éris* à deusa da disputa, dentre os filhos da Noite: «Pariu ainda Nêmesis ruína dos mortais / a Noite funérea. Depois pariu Engano e Amor / e Velhice funesta e pariu *Éris* de ânimo cruel. / *Éris* hedionda pariu Fadiga cheia de dor, / Olvido, Fome e Dores cheias de lágrimas, / Batalhas, Combates, Massacres e Homicídios, / Litígios, Mentiras, Falas e Disputas, / Desordem e Derrota convenientes uma da outra, / e Juramento, que aos sobreterráneos homens / muito arruína quando alguém adrede perjura.» *Teogonia*, v. 220-230. (Trad. de Torrano, 1981).

<sup>17</sup> Ver a interpretação de Lesky (1988 : 114-42), que encontra aqui um tema da excelência grega. Por outro lado, esta eficácia se manifesta no nível do trabalho e da ordem, categorias que ressurgem ao longo do pensamento utópico.

<sup>18</sup> O mito das cinco idades reaparecerá de diferentes formas no pensamento grego, e Platão, no texto da *República*, também não estará imune à influência de Hesíodo. Sobre este aspecto, veja-se a interessante análise que Frank e Fritzie Manuel (1979 : 64-92) fazem em seu estudo sobre o pensamento utópico; e Solmsen (1970 : 171-210).

Depois que a terra sepultou esta raça, Zeus transformou-os em *daímones*.<sup>19</sup>

Em seu lugar, os deuses olímpicos criaram uma segunda estirpe de homens mortais feita de prata. Sendo esta inferior à anterior, não podiam ser comparados com os homens da idade de ouro, nem mesmo em seu aspecto físico. Estes tinham uma longa infância e, quando chegavam à juventude, não conseguindo afastar dentre eles as grandes violências, viviam pouco tempo e cheios de sofrimentos. Como não queriam prestar culto aos imortais, Zeus, irritado, aniquilou-os.

Após esta estirpe, Zeus criou uma terceira raça, de bronze, em nada semelhante à de prata, que se interessava apenas pelas obras de Ares e pelos atos de soberba; não comiam pão, tinham um coração de metal e, apesar de sua força, apoderou-se deles a morte.

Uma vez sepultada esta raça, Zeus colocou sobre a Terra uma raça mais justa e virtuosa, a raça dos heróis que lutaram em Tróia. A estes heróis, após a morte, Zeus concedeu vida e residência longe dos homens e longe dos sofrimentos, nas Ilhas dos Bem-Aventurados.

A seguir, uma quinta geração, feita de ferro, passou a existir — e é nesta que vive Hesíodo — quando os homens não estão livres de misérias e fadigas e os deuses lhes proporcionam grandes inquietações, embora mesclêm, aos desassossegados, alegrias.

È pois em meio a estas inquietações, que nos narra Hesíodo nos *Trabalhos e Dias*, que encontramos alguns paradigmas do pensamento utópico. De um lado, a relação entre o trabalho e o progresso: Hesíodo quer persuadir a Perses, seu irmão, de que a boa Eris se dá no trabalho honroso e é só pelo “progresso”<sup>20</sup> que a idade de ouro poderá ser recuperada. De outro, a disputa entre

---

<sup>19</sup> Hesíodo parece ser o primeiro a usar o termo *daímon* para referir-se a divindades menores.

<sup>20</sup> A polémica questão sobre a existência ou não da noção de progresso entre os antigos foi discutida no texto, hoje clássico, do Professor Dodds (1973). Para uma história da noção de progresso ver o texto de Nisbet (1980).



o justo e o injusto, refletindo uma crise ao nível da *pólis*,<sup>21</sup> faz com que o modelo ideal de uma cidade justa passe a ser o princípio de exigência política frente à cidade injusta. Começamos, então, a sair do tema estrito de uma construção poética, para instalá-lo no centro da ágora, como fonte de discussões e reflexões. O espaço utópico começa então a se constituir como reflexão sobre a *pólis*.

Nesta reflexão é preciso pensar a cidade como uma categoria que se historializa, na medida em que, preconcebida, ela procura resolver ao nível teórico os problemas emergentes da crise política. Ainda quanto a isso, se considerarmos o testemunho de Aristóteles, os gregos deram contribuições para a elaboração de um pensamento utópico.

No livro II da *Política*, após ter feito a crítica dos modelos propostos por Platão na *República* e nas *Leis*,<sup>22</sup> Aristóteles diz que existem vários outros projetos de Constituição, e que muitas delas emanam de filósofos e de homens versados na Política<sup>23</sup> passando então a examinar os projetos propostos por Faleas de Calcedônia e Hipodamos de Mileto.

Faleas foi o primeiro a introduzir um plano de reformas e a declarar que as propriedades dos cidadãos deveriam ser iguais. Para que isto se tornasse exequível, seria necessário que o Estado regulasse os casamentos, de modo que os ricos dessem dotes, sem, entretanto, receberem, enquanto os pobres ficariam livres de dá-los;<sup>24</sup> por outro lado, os artesãos deveriam ser todos escravos públicos, não fazendo parte do corpo dos cidadãos.

O segundo, Hipodamos, filho de Euryphon e natural de Mileto, é famoso por ter sido o inventor de divisão das cidades em quarteirões e por ter ordenado o Pireu em ruas.<sup>25</sup> A cidade planejada

---

<sup>21</sup> Veja-se, por exemplo, o texto de Vernant (1973), «O mito hesiódico das raças»; Lesky (1988 : 114-142).

<sup>22</sup> *Política*, II, 1260 b-30-1266 a-30.

<sup>23</sup> *Política*, II, 1266a-30. Tricot, em sua tradução da *Política*, chama a atenção para o fato de que o termo *politikós*, usado por Aristóteles, significa, simultaneamente, homem de Estado e doutrinador.

<sup>24</sup> *Política*, II, 1266 a-35.

<sup>25</sup> *Política*, II, 1267 b-20-25.

por Hipodamos deveria ter uma população de dez mil habitantes, divididos em três classes: artesãos, agricultores e guerreiros, que, por sua vez, habitariam um território também dividido em três partes. A primeira parte, sagrada, seria destinada às oferendas tradicionalmente feitas aos deuses; a segunda, pública, serviria para o uso dos guerreiros; e a terceira parte, privada, estaria reservada para o uso dos agricultores. Por outro lado, existiriam também três formas de leis, uma vez que os fatos que exigem a ação da justiça são três: o ultraje, o dano e o homicídio;<sup>26</sup> os magistrados seriam eleitos pelo povo, constituído pelas três classes.

De tudo que diz Aristóteles sobre a Constituição proposta por Hipodamos, há ainda algo extremamente importante: ele é o primeiro que, estrangeiro às questões de estado, se propõe a traçar o plano de uma Constituição Ideal.<sup>27</sup>

A partir daí, o pensamento utópico começa a se constituir como o *ato de inventar cidades*, de modo independente da formação da *pólis* — e aqui é interessante observar que a Filosofia esteve sempre ligada a esta atividade. Desde Tales<sup>28</sup> até Protágoras, o tema vai lentamente adquirindo um conteúdo filosófico, e as críticas dos poetas cômicos, sobretudo as de Aristófanes,<sup>29</sup> são fontes

<sup>26</sup> *Política*, II, 1267 b-30-35.

<sup>27</sup> *Política*, II, 1267 b-25. Strauss (1978 : 17), ao analisar a *Política* de Aristóteles, vê em Hipodamos de Mileto o primeiro filósofo político: «*The first political philosopher will then be the first man not engaged in political life who attempted to speak about the best political order. That man, Aristotle tells us, was a certain Hippodamus*».

<sup>28</sup> As relações entre a Filosofia e a invenção de cidades parecem estar, desde os primórdios da Filosofia, interligadas: «*Faut-il voir dans ce projet [a constituição de Tales de Mileto] la première utopie de la philosophie?* (Vidal-Naquet & Lévêque 1964 : 143).

<sup>29</sup> Desde os primórdios da comédia antiga vemos as críticas dos poetas aos inventores de cidades. A primeira «utopia» da comédia parece ser o texto de Cratinus, *Ploútoi* (Cf. Barke 1977 : 92). Aristófanes, em *As Aves*, descrevendo Cucopólis, nos fala de Méton, o urbanista, que, com um esquadro, um compasso e um cordão, quer «medir o ar e dividi-lo em porções», e a quem Pistetero, assombrado, compara com Tales («Este homem é um Tales»).

importantíssimas para a compreensão da apropriação filosófica desta atividade, definida por Aristóteles como a “tentativa de projetar a melhor *politéia*”.<sup>30</sup>

Ora, definida desta forma, é no texto platônico que encontraremos o momento de maturidade do tema da utopia, pois é aí, na obra de Platão, que a Filosofia e a Política, enquanto reflexão sobre o homem, a sua natureza e a sua condição, lançam mão da invenção de cidades “ideais”, como um recurso onde a Filosofia política se torna possível.

É nesta encruzilhada da reflexão filosófica e política que pretendemos analisar a *politéia* proposta por Platão.

## 2. Sobre a política e a utopia na República

As interpretações do pensamento político de Platão, que associam a justa cidade utópica construída na *República* a uma forma *totalitária* de pensar a política ou a uma forma *alienante* de escapar a ela, quase sempre ilustram suas teses com o fracasso dos acontecimentos políticos em Siracusa.<sup>31</sup>

Uma leitura atenta da *Carta VII*<sup>32</sup> — onde Platão conta não só os eventos da Sicília, mas traça a gênese de todo o seu interesse

<sup>30</sup>

Aristóteles, *Política*, II, 1267 b-25: «... *prôtos tôn mè politeoménon enekheiresé ti perì politeías eipeîn tês aristês*».

<sup>31</sup>

Ver, por exemplo, de Popper (1959 : 33-50) o cap. 9 e o cap. 10, onde discute a questão da tirania a partir das informações da *Carta VII* e conclui, equivocadamente, a nosso ver, que Platão «com toda a sua intransigente limpeza de tela, foi levado por um caminho em que comprometeu sua integridade. (...) Apesar de seu próprio ódio à tirania, foi levado a procurar ajuda num tirano e a defender as mais tirânicas medidas» (1987 : 218-19); Arendt, Martin Heidegger faz oitenta anos (p. 229-231); Grene (1967 : 164-76); e Sinclair (1967 : 143-168).

<sup>32</sup>

Apesar das extremadas controvérsias acerca da autenticidade da *Carta VII*, muitos estudiosos contemporâneos tendem ao reconhecimento da mesma. A favor da autenticidade, ver Haward (1928); Bluck (1947); Pasquali (1938); contrários à autenticidade, veja-se Edelstein (1966); Gulley (1972).

pela política<sup>33</sup> — permite-nos constatar que sua reflexão sobre a *política* tem origem, paradoxalmente, no momento em que reconhece a impossibilidade de concretizar seus projetos de intervir na vida política ateniense. De acordo com seu relato, suas “desilusões” com a política foram marcadas por dois acontecimentos cruciais para sua reflexão: a *tiranía dos trinta* e a *morte de Sócrates*.<sup>34</sup>

O primeiro suscitou-lhe as esperanças de uma “nova ordem” que governasse através dos caminhos da justiça, mas o que ocorreu foi que os trinta governaram através da mais feroz injustiça, tentando comprometer, em suas ações criminosas, o próprio Sócrates, o mais justo e o mais sábio dos atenienses,<sup>35</sup> que, por não obedecê-los, expôs-se aos maiores perigos.

Quando os Trinta caíram e a Democracia foi restaurada, antes que novas esperanças pudessem ser articuladas, a condenação de Sócrates, por esta Democracia que ele ajudara a restabelecer, fez com que Platão passasse a desconfiar da política de seu tempo e, embora tivesse “esperado sempre o bom momento para agir”,<sup>36</sup> acabou por constatar que “todas as cidades atuais possuem um má *politéia*, pois suas leis se encontram num estado praticamente incurável, uma vez que não foram objeto de um cuidado extraordinário em circunstâncias favoráveis (*thaumastês tinos metà tykhes*).<sup>37</sup> Tais reflexões o levam não só a elogiar a *reta filosofia* (*epainôn tèn orthèn philosophían*) e a proclamar que somente à sua luz se pode reconhecer onde está a justiça na vida pública

<sup>33</sup> Cornford (1952 : 12), em sua análise da cosmologia platônica, acentua o fato de que todo o discurso de Timeu acerca da «natureza do mundo» tem o propósito de indicar, mais uma vez, que o seu campo de interesse é a *moral* e a *política*, e que a especulação da Física é apenas um prefácio à questão da *politéia*: «Plato's purpose may have been to indicate that, now as ever, his chief interest lies in the field of moral and politics, not in physical speculation. The whole cosmology of the *Timaeus* is only a preface to the legendary picture of the ideal state in action and to whatever were to have been the contents of his *Hermocrates*».

<sup>34</sup> Carta VII, 324-326 b.

<sup>35</sup> Fédon 118 a.

<sup>36</sup> Carta, VII 325 e.

<sup>37</sup> Carta, VII 326 e.

e na vida privada,<sup>38</sup> mas a concluir que os males não acabarão para os humanos antes que a raça dos puros e autênticos filósofos chegue ao poder ou antes que aqueles que têm o poder nas cidades, “por uma especial graça da divindade (*moíras théas*), se ponham verdadeiramente a filosofar”.<sup>39</sup>

Estes dois acontecimentos têm um papel fundamental no pensamento político de Platão, pois comprometem decisivamente a *Filosofia* e a *Política*.

O acontecimento político da *Tirania* exige que o filósofo pense sua tarefa pela ótica do poder, discordando radicalmente, porém, do poder absoluto do tirano, que é fonte de injustiça e de ignorância.

A *reta filosofia*, por sua vez, é, aos olhos de Platão, o único discurso capaz de desmaterializar o poder político de sua aura compulsiva e, colocando-o num outro *tópos*, faz com que o acontecimento político da morte de Sócrates o determine. Ou seja, a morte de Sócrates — o primeiro filósofo ateniense e que quase sempre se abstivera de tomar parte na vida política — aponta para uma esfera em que o ideal socrático de virtude se manifesta na reflexão platônica como a forma “justa” da política.

Todavia, este ideal não poderia realizar-se em nenhum Estado histórico, pois ele supunha não só uma *ação política* centrada na *dikaioσύνη*, mas que o poder político, unindo-se à filosofia, se manifestasse como um princípio — a idéia de Bem — que, estando acima de governantes e governados, faz com que ele se transforme em *lógos* e a seguir em *sophía*.

O cidadão é aí definido não como aquele que participa do poder político, mas como aquele que participa deste princípio que, transcendendo a própria comunidade, compromete o pensamento político da filosofia.

Assim, o que inicialmente depreendemos da leitura da *Carta VII* é que seus destinatários não são apenas os amigos e parentes de Díon, mas todos aqueles que, como Trasímaco, Gláucon e Adimanto,

<sup>38</sup> *Carta VII*, 326 a.

<sup>39</sup> *Carta VII*, 326 b.

pensam a política apenas como *poder*. Os conselhos de Platão nos indicam que a gênese da teoria do *rei-filósofo* fundamenta-se numa ação contra a tirania.<sup>40</sup>

Essa ação, centrada na *dikaiosyne*, deve ser capaz de nos permitir a *visão da reta polítéia*, tanto na cidade quanto no indivíduo. Mas, como determinar essa ação se não há lugar para ela na cidade? Se Atenas condena Sócrates, como permanecer fiel à *philosophía*, numa cidade que não lhe reserva senão a pecha de “inútil” e “perversa”?<sup>41</sup>

Se Sócrates levou a ação de filosofar<sup>42</sup> às últimas conseqüências, escolhendo a cicuta, Platão, enquanto seu herdeiro, também levou as palavras finais do mestre, em sua defesa frente ao tribunal, às últimas conseqüências. Como tornar visível o *melhor caminho* — o de Sócrates que caminha para a morte ou o de seus juízes que caminham para a vida — ao olhar dos homens?<sup>43</sup> De certo modo, o *Fédon* já contém a escolha do melhor caminho. Quando Sócrates diz que filosofar consiste em aprender a morrer,<sup>44</sup> a ação que emerge dessa aprendizagem é aquela que se conforma na escolha e no caminho de Sócrates: o de não *temer a morte*.<sup>45</sup> Como decifrar o enigma contido nas derradeiras palavras de Sócrates a seus juízes? Sócrates, se seguirmos as informações do *Fédon*, deixa, em sua última conversa com os discípulos, a pista para a decifração do enigma: o reto uso da palavra.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> *Carta VII*, 327 a: «Em minhas relações com Dion, que era jovem ainda, expondo-lhe minhas idéias sobre o que me parecia melhor para os homens e estimulando-o a realizá-las, é muito provável que eu não me desse conta que de alguma maneira trabalhava, sem o saber, para a queda da tirania». (O grifo é nosso.)

<sup>41</sup> *Rep.* VI, 487 c-490 c.

<sup>42</sup> *Apologia*, 28 e.

<sup>43</sup> *Apologia* 42 a: «Mas é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor rumo, se eu, se vós, é *invisível* para todos, menos para a divindade».

<sup>44</sup> *Fédon*, 64 a-b.

<sup>45</sup> *Apologia*, 40 c-42 a.

<sup>46</sup> *Fédon*, 115 e: «Εὐ γὰρ ἰσθὶ ἐδ' ἠὸς, ὁ ἀρίστε Κρίτων, τὸ μὲ καλὸς λέγελ ἢ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλεμμελές, ἀλλὰ καὶ κακὸν τί ἐμποίει ταῖς ψυχχαῖς».

È pois nessa senda que Platão articula seu pensamento: partindo da tarefa deixada por Sócrates, mas reinventando a prática socrática do diálogo na palavra escrita.<sup>47</sup> Esta, como lugar da imprecisão em relação àquilo que é pensado, tal como o corpo é uma prisão para a alma, deve por isto mesmo assumir um sentido histórico ao *resistir* ao movimento da História.<sup>48</sup> Ao antigo sábio bastava a palavra do deus, ao filósofo é necessário não só a *palavra*, mas o *diálogo*, para que através dele a *sophía* possa emergir.<sup>49</sup> No diálogo, a palavra escrita deixa de ser passiva, embora seja sempre insuficiente para dizer a verdade, passando a ter uma força de resistência. Se a História se manifesta como movimento, a escrita deve constituir-se como ação de resistência à esta mundaneidade. E aí a *dikaiosyne* emerge como a *regra da vida*<sup>50</sup> — tanto do indivíduo, quanto da cidade — que legitima a ação do filósofo.

Ora, se na cidade histórica não há lugar para o homem “sábio e justo” que foi Sócrates, é preciso *inventar* uma cidade onde a filosofia seja seu fundamento. Inventá-la não com as armas da

47

Ver a análise de J. Svenbro (1988) que, ao estabelecer a analogia entre a *escrita* e o *ator*, abre uma nova possibilidade para a compreensão do tema da *escritura* em Platão: «L'espace écrit est une 'scène' qui emprunte sa logique au spectacle théâtral, en attribuant le rôle du spectateur au lecteur. Il intériorise le théâtre. (...) Dans la carrière de Platon, le passage soudain du genre tragique aux dialogues peut effectivement se comprendre comme une intériorisation du théâtre dans le livre, car les dialogues ont une forme théâtrale, sans pour autant être destinés au théâtre. Si la politeia de Platon a une destination scénique, sa 'scène' est celle de la cité entière, opposée à celle, trompeuse, du théâtre ordinaire. Ainsin, pour toute son hostilité au théâtre, sa pensée utopique serait essentiellement théâtrale». (p. 198-9). Sobre esta questão ver também *Findlay* (1974), Havelock (1968).

48

Nas *Leis*, ao descrever o nascimento das cidades, Platão nos mostra que a *escrita* nasce a partir do momento em que as diferentes *politeiai* se conformam. Cf. *Leis* III, 677 c-d; 680 a-e; 702 a.

49

O verdadeiro diálogo consiste não na erística dos sofistas, mas num movimento onde faremos «chocar, uns com os outros, nomes, definições, percepções da vista e impressões dos sentidos, quando se discutir em discussões benévolas, em que a inveja não dite nem as perguntas nem as respostas». *Carta VII* 334 b.

50

*Rep.* I, 352 d.

política dos diferentes estados históricos, mas com as armas da *philosophía*, fazendo do “ato-escrita” de inventar cidades a ação possível do filósofo em meio ao movimento da História. E aqui podemos inferir uma grave consequência da reflexão platônica acerca da *morte de Sócrates*: a construção da *cidade justa* como uma armadilha, como um *tópos* onde é o próprio pensar que se põe em questão.

Das aventuras de Platão em Siracusa não devemos, portanto, inferir um “ideal impossível e utopizante” — que fez escola a partir da crítica de Aristóteles à *República* — mas, ao contrário, a exigência trágica da conformação do lugar do *philosophos* como um *tópos*, onde o *lógos* e a *pólis* são essenciais.

Tanto o discurso de Sócrates sobre a *cidade justa*, quanto o de Trasímaco e seus herdeiros, Gláucon e Adimanto, acerca da *cidade injusta*, exigem a mediação da *pólis* pois a cidade e o homem absolutamente injustos e a *cidade sã* e o homem absolutamente saudável da primeira cidade descrita por Sócrates são incapazes de *agir*

... uma vez que os que são completamente maus inteiramente injustos são também inteiramente incapazes de agir.<sup>51</sup>

Se a injustiça “produz as revoltas, o ódio, as contendas”,<sup>52</sup> ela termina por *dissolver* a cidade;<sup>53</sup> se a justiça “gera a concórdia e a amizade”, é ela que permite a *emergência da cidade*.

Assim, a justa cidade “utópica” só adquire sentido na medida em que se configura como a regra de vida que preenche os significados do caminho do *philosophos* até sua morte e legitima sua ação no seio das contendas da *pólis*, uma vez que a *ação justa* só se torna visível a partir do contraponto da *ação injusta*.

<sup>51</sup> *Rep.* I, 353 c-d.

<sup>52</sup> *Rep.* I, 351 d: «*Stáseis gàr pou, ó Thrasymakhe, hé ge adikía kai mise kai mákhas en allélois parékhei, he dè dikalosyne homónoian kai philian*».

<sup>53</sup> Sobre a dissolução das cidades, mesmo da cidade justa, ver *República VIII*, 546 a, e o livro III das *Leis*.



Ao construir a *cidade justa da República*, acreditamos que Platão está empenhado em mostrar que o conflito entre o *philósophos* e a *pólis* é insuperável. Todo o contexto do diálogo remete para este *conflito*, que determina a ação do *philósophos*: a casa de Céfalo, no Pireu, é por si só o espaço metafórico deste conflito. Já Proclo, em seu comentário à *República*,<sup>54</sup> observava que a escolha do Pireu e a proximidade com o mar — que, segundo o texto das *Leis*, torna as cidades um tanto salobres e faz com que a vida cotidiana seja invadida pelo comércio, gerando nos homens costumes instáveis, cheios de malícias e por fim, sujeitando-os à maior calamidade para uma cidade que almeja a justiça e a nobreza, que é o mercantilismo do ouro e da prata<sup>55</sup> — essa escolha nos remete ao lugar das disputas e das discórdias, refletindo os “combates sofisticados” em que a discussão sobre a *dikaiosyne* e a *politeía* se dá.<sup>56</sup>

Por outro lado, o Pireu, urbanizado por Hipodamos de Mileto, é também a metáfora da “ação de inventar cidades” e o espaço de manifestação daquelas “naturezas” que, apesar do fluxo mundano da História, permanecem fiéis à *philosophía*.<sup>57</sup> É nele que se encontram cidadãos e estrangeiros; é nele que a *philia*, a hospitalidade em relação àquilo que é *xénos*, se manifesta.

<sup>54</sup> Proclus, *Commentaire sur La République*, 1ère dissertation, 16.26 - 18.7: «Quant au lieu, (...) qu'avait été le Pirée (...), que les lieux au bord de la mer sont nécessairement remplis de la vie tumultueuse et bigarrée, tandis que les villes plus éloignées de la mer sont libres de ces maux».

<sup>55</sup> Veja-se o livro IV das *Leis*, 704 a-705 b.

<sup>56</sup> Proclus. *Commentaire sur La République*, I, 17, 15-25.

<sup>57</sup> Na *República* VI, 495 c, Sócrates reconhecerá que mesmo as naturezas filosóficas podem «decair» de sua ocupação natural deixando a *philosophía* «solitária e incompleta, vivendo uma vida que não lhe convém nem é verdadeira, cobrindo-a de vergonha e insultos». Ao enumerar as poucas naturezas que não se deixaram corromper — aquelas que, tendo sido bem educadas, foram afastadas de sua cidade pelo exílio, permanecendo, assim, fiéis à filosofia; aquelas que, afastando-se com razão de outra arte que desprezam, vêm para a Filosofia, para a qual são naturalmente dotadas; e aquelas que, como Sócrates, são impedidas pelo seu *daimónion* de a abandonar — e permanecem dignas de conviverem com a *philosophía*, Sócrates já nos indica o *tópos* dos filósofos na cidade.

A descida de Sócrates ao Pireu (*katében khtès eis Peiraià*) é já um prenúncio da descida do *philósophos* à caverna; e a construção da *cidade justa*, o modo de ação de volta à caverna.<sup>58</sup>

Enquanto “desenhador de polítéia” (*politeiôn zográphos*) e “demiurgo” da reta ordem,<sup>59</sup> a ação do *philósophos* deve ser semelhante àquela de Hefestos e Atena.

Como Hefestos, que com metais preciosos modelava “andróides”, ele modelará com palavras os homens que habitarão a cidade justa, tornando visíveis as “ligaduras” entre o mundo sensível e o mundo das idéias. Como Atena, ele deverá possuir a *epistéme*, que não só permite a condução da “nau do Estado”, mas que também o torna apto a refletir sobre o percurso e o bom uso (o *kairós*) que se deve fazer dos incidentes que possam advir, de modo a não haver um desvio da rota originária.

Na realidade, o justo — homem ou cidade — é aquele que, possuindo a sabedoria, a coragem e a temperança, reconhece a justiça como princípio inerente à própria *physis*, incapaz, portanto, de ser sub-vertido pela História.

O “discurso utópico” nasce, pois, desta articulação entre o *ver* e o *dizer* que se manifesta pela escrita. Nesse sentido, a “escrita utópica” é a ação política possível ao filósofo em meio à corrupção da política pensada apenas como poder; ela não é um mero exercício de ludicidade filosófica, mas uma aprendizagem em que não

<sup>58</sup>

Desde a Antigüidade, conta-se que Platão teria reescrito muitas vezes a abertura da *República* (Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas*... III, 37). Voegelin, (1957), em seu estudo sobre Platão e Aristóteles, salienta que o uso de *katében* na abertura do texto nos remete já a «*the vista into the symbolism of depth and descent*» (p. 52) e, identificando o Pireu com o Hades, vê, na descida de Sócrates, o prelúdio da descida de Er ao Hades, no mito com que Platão fecha a *República*. Sobre a abertura da República, veja-se ainda Sesonske (1961), Tucker (1900 : 20), Harrison (1967). É interessante observar ainda que o verbo *katábaino* é usado por Homero para referir-se à descida de Odisseu ao Hades:

*Ho gár moi psykhè manteúsato Teiresíao émati tói, hóte dè katében dómon Háidos eíso, nóston hetaíroisin dízemenos ed'emoi autói.*

(«Assim me anunciou a alma de Tirésia, no dia em que baixei à morada de Hades, a interrogá-la sobre o regresso dos companheiros e do meu. *Odisséia* XXIII, 221-3).

<sup>59</sup>

*Rep.* VI, 501 c.

só o filósofo aprende, mas também deixa entrever o princípio que garante o próprio *lógos*.

Assim, a utopia na *República* não significa uma forma “alienante” de afastamento do filósofo da *vida política*, mas o re-verso, o espelho, da contemplação que o *philosophos* obtém ao sair da caverna, quando

... no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do Bem; e uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de reto e belo; que no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.<sup>60</sup>

Aquele que sai da caverna deve necessariamente retornar a ela,

... deve, portanto, cada um por sua vez, descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a ter contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. E assim teremos uma cidade para nós e para vós, que é uma realidade, e não um sonho, como atualmente sucede na maioria delas, onde combatem por sombras uns com os outros e disputam o poder, como se fosse um grande bem.<sup>61</sup>

Ao voltar à caverna, a “ascese-descedente” do filósofo constitui-se numa *ação política* que, não se sujeitando ao puro acontecer da História, garante a apreensão de seu sentido através de um imaginário que, se dá na História, mas que se fundamenta num princípio — a idéia de Bem — que a ultrapassa.

O filósofo, fiel à sua *physis*, deve sempre voltar a Siracusa e, mesmo que possa prever o fracasso de sua aventura, a ele não é dado escolher entre o *lógos* e a *dóxa*, como é possível ao *philodoxos*. A sua *moira* é ser fiel à sua escrita e esta, enquanto manifestação da verdade, deve ser vivida tal como Édipo viveu o seu oráculo.

<sup>60</sup> *Rep.* VII, 517 b-c (Tradução da Prof<sup>a</sup> Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações).

<sup>61</sup> *Rep.* VII, 520 c-d. (Tradução da Prof<sup>a</sup> Maria Helena da Rocha Pereira).

## BIBLIOGRAFIA

## TEXTOS ANTIGOS

- ARISTOPHANE, *Les oiseaux*. Traduction de V. Coulon et H. Van Daele. Paris, Les Belles Lettres, 1980. t. 3.
- ARISTOTE, *The Politics of Aristotle*. With an introduction, two prefatory and notes critical and explanatory by W. L. Newman. Oxford, Oxford University Press, 1953 4 v.
- . *Politique*. Introduction. Livres I-II. Traduction de Jean Aubonnet. Paris, Les Belles Lettres, 1957. t. 1.
- . *Rhétorique*. Traduction de J. Hardy. Paris, Les Belles Lettres, 1963 t. 1-2.
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*. With an English Translation by R. D. Hicks. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1979. 2 v. (Loeb Classical Library).
- HESÍODO. *Les Travaux et les Jours*. Texte traduit et établi par Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- . *Teogonia*. Introdução e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, R. Kempf, 1981.
- HIPÓCRATES. *Oeuvres Complètes d'Hippocrate*. Introduction, traduction et notes par Émile Littré. Amsterdam, Adolf Hakker Éditions, 1961. (reimpressão da edição francesa de 1839). v. 4.
- HOMERO. *L'Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1959. 4 v.
- . *Odisséia*. Tradução do grego, prefácio e notas de E. Dias Palmeira e M. Alves Correia. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1939. 2 v.
- PROCLUS. *Commentaire sur La République*. Traduction et notes par J. Festugière. Paris, J. Vrin, CNRS, 1966. v. 1.

## ESTUDOS E COMENTÁRIOS

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense, 1983.
- ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- BAILLY, A. *Distionnaire Grec-Français*. Édition revue par Léon Séchan e Pierre Chantraine. Paris, Hachette, 1984.
- BARKER, Ernest. *Greek Political Theory*. London, Methuen, 1977. (reimp.)
- BLUCK, R.S. *Plato's Seventh and Eight Letters*. Cambridge, Cambridge University Press, 1947.
- BOISACQ, Émile. *Dictionnaire Étymologique de la Langue grecque*. 4. ed. Heidelberg, Carl Winter, 1950.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris, Klincksieck, 1968. 2. v.
- CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmology*. London, Routledge & Kegan Paul, 1952.
- DAVIS, J. C. *Utopia and the Ideal Society*. Cambridge. Cambridge University Press, 1981.

- DODDS, E. R. *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, Oxford University Press, 1973.
- DOXIADIS, C. A. *Entre Dystopia y Utopia*. Madrid, Ed. Moneda y Credito, 1969.
- EDELSTEIN, L. *Plato's Seventh Letter*. Leiden, E. J. Brill, 1966.
- FINDLAY, J. N. *Plato. The written and unwritten doctrines*. London, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- FRIEZE, Kurt von. *The relevance of Ancient Social and Political Philosophy for our Times*. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1974.
- FERGUSON, John. *Utopias of the Classical World*. London, Thames and Hudson, 1975.
- GOLDSCHMIDT, V. *Platonisme et Pensée Contemporaine*. Paris, Aubier, 1970.
- GRENE, D. *Greek Political Theory, the images of man in Thucydides and Plato*. Chicago, London Phoenix, Chicago University Press, 1967.
- GULLEX, N. *The authenticity of the platonic epistles*. In: *Entretiens sur L'Antiquité Classique*. Pseudegrapha I. Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1972. p. 103-130.
- HARRISON, E. L. *Plato's Manipulation of Thrasymachus*. *Phoenix*. 21(1): 27-39, 1967.
- HANSOT, Elisabeth, *Perfection and Progress: two modes of utopian thought*. Cambridge, Massachussets, The MIT Press, 1974.
- HAVELOCK, Eric. *The orality of Socrates and the literacy of Plato*. In: KELLY, Eugene, ed. *New Essays on Socrates*. Washington, University Press of America, 1984 : 67-93.
- . *The evidence for the teaching of Socrates*. In: PATZER, Andreas. *Der Historische Sokrates*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987 : 240-53.
- . *The Liberal Temper in Greek Politics*. London, New Haven, Yale University Press, Jonathan Cape, 1952.
- . *The greek concept of justice*. Cambridge, Massachussts, Havard University Press, 1978.
- . *The muses learn to write*. New Have, London, Yale University Press, 1986.
- HAWARD, J. *The Seventh and Eighth Platonic Epistles*. *Classical Quarterly*. 22(3-4): 143-54, 1929.
- JOLY, Henri. *Le renversement platonicien*. 2. éd. corrigée. Paris, J. Vrin, 1986.
- LESKY, A. *História de la Literatura Griega*. Versión Española de José María Diaz y Beatriz Romero. Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- LEVEQUE, Pierre & VIDAL: NAQUET, Pierre. *Clisthène L'Athénien*. Paris, Besançon, Annalles Littéraires de L'Université de Besançon, Les Belles Lettres, 1964.
- LIDDELL, H. J. & SCOTT, R. *A Greek English Lexicon*. Oxford, Oxford University Press, 1983.
- MAMUEL, Frank E. & MANUEL, Fritzie P. *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge, Massachussets, The Belknap of Havard University Press, 1979.

- NESTLE, Wilhelm. *Storia della religiosità greca*. Traduzione di A.B. (Aggiornamento bibliografico di Giulia Piccaluga). Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- NISBET, R. *History of the idea of progress*. New York, Basic Books, 1980.
- PASQUALI, Giorgio. *Le Lettere di Platone*. Firenze, Felice le Mounier, 1938.
- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Itatiaia, 1959.
- REVERDIN, Olivier. Ed. *Hésiode et son influence*. Entretiens sur l'Antiquité Classique. Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1970.
- RUYER, Raymond. *L'utopie et les utopies*. Paris, PUF, 1950.
- SESONKE, A. Plato's Apology: Republic I. *Phronesis*. 6(1): 29-38, 1961.
- SINCLAIR, T. A. *History of Greek Political Thought*. London, Routledge & Kegan Paul, 1967.
- SOLMSEN, F. Hesiodic motifs in Plato. In: Reverdin, O. ed. *Hésiode et son influence*. Entretiens sur l'Antiquité Classique. Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1970.
- STRAUSS, L. *The city and man*. Chicago, London. The University of Chicago Press, 1978.
- . *De la Tyrannie. Hiéron ou le Traité sur la Tyrannie*. Traduit par H. Kern. Paris, Gallimard, 1983.
- . *Droit Naturel et Histoire*. Traduit par M. Nathan et E. de Dampierre. Paris, Flammarion, 1986.
- SVENBRO, Jasper. *Pharasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce Ancienne*. Paris, Éditions La Découverte, 1988.
- TROUSSON, Raymond. *Voyage aux Pays de Nulle Part*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979.
- TUCKER, T. G. *The Proem to the ideal commonwealth of Plato*. London, Bell, 1900.
- VERDENIUS, W. J. Aufbau und Abschit der *Erga*. In: Reverdin, O. ed. *Hésiode et son influence*. Entretiens sur l'Antiquité Classique. Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1960.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian, São Paulo, Difel, 1973.
- VOEGELIN, Eric. *Oder and History: Plato and Aristotle*. Louisiana, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957. v. 3.
- WOLIN, Sheldon S. *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.

Este trabalho é parte de pesquisa mais abrangente acerca das relações entre a política e a utopia no pensamento de Platão, parcialmente financiada pela Capes e CNPq, a quem agradecemos.

Itacoatiara, julho de 1989

# O Gênero Deliberativo na Oratória Grega: A Terceira Filípica de Demóstenes e a Retórica de Aristóteles

Isis Borges B. da Fonseca

Universidade de São Paulo

FONSECA, I. B. B. O gênero deliberativo na oratória grega. *Classica* 3:60-67, 1990.

**ABSTRACT:** L'ingéniosité dans le développement de l'art de parler chez les Grecs peut être appréciée dès le début de leur littérature. Néanmoins, ce n'est qu'au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qu'apparaît une théorie de cet art, en Sicile, rattachée alors à la Grèce commercialement et politiquement. Au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à Athènes, Aristote, dans sa *Rhétorique*, définit clairement les normes de la critique des discours. Il faut donc se fonder sur Aristote pour étudier ce modèle du genre *délibératif* qu'est la *Troisième Philippique* de Démosthène, où ressort l'habileté de l'orateur dans la combinaison des types de *πίστεis*.

Os gregos eram naturalmente eloqüentes e desenvolveram ao longo da história uma arte de falar, cujas fases podemos seguir de Homero aos grandes discursos do século IV a. C.

Como ocorreu com a literatura grega em geral, as manifestações da eloqüência, quando já traziam consigo uma longa tradição, assumiram gradualmente a forma escrita. Assim, nos poemas homéricos, que representam o ponto alto de uma tradição oral de poesia épica, encontram-se ora discursos inteiros pronunciados em assembléias ou diante de pequenos grupos de homens, ora tentativas evidentes de persuasão (Kennedy, 1963 : 6).

Além dos poemas épicos, também os elegíacos e líricos apresentam discursos com o objetivo claro de convencer. É o que se observa nos fragmentos de Calino,<sup>1</sup> quando ele exorta os compa-

---

<sup>1</sup> Calino de Éfeso, do século VII a. C., nos fragmentos de poesia elegíaca existentes, mostra-se influenciado por Homero, em seu estilo.

triotas a agir em defesa da Pátria ameaçada, e na *Ode a Afrodite*, em que Safo<sup>2</sup> implora a proteção da Deusa contra as penas do coração. Em ambos os casos, os poetas esperam ser atendidos em seu apelo, por sua força de persuasão.

Importante fonte para o estudo da eloquência se tem também nas tragédias que oferecem situações que lembram cenas de tribunais. Veja-se, por exemplo, entre outros, o julgamento de Helena em *Troianas* (911 et seqs). Ela defende sua causa apoiada no argumento da vítima inocente que Afrodite sacrificou a Páris para que este lhe desse a vitória no concurso das deusas.

As obras históricas do século V registram grande número de discursos. Quando Heródoto os insere na narração, eles apresentam argumentos de certa extensão e importância. Mas é sobretudo Tucídides que, em função de seu método histórico, reconstitui os discursos efetivamente pronunciados nas assembléias, baseado na memória dos homens e num cálculo de probabilidades, efetuado a partir da sua análise dos fatos.

Ainda no século V os que falavam nas assembléias não publicavam os discursos.<sup>3</sup>

O valor da eloquência acentuou-se quando, com a substituição da tirania pela democracia, o cidadão, tomando consciência da liberdade de ação que o novo regime lhe assegurava, passou a reivindicar abertamente os seus direitos diante dos tribunais. Com a queda da tirania da Sicília, tão grande número de litígios surgiu que levou Córax e Tísias a pensar em ensinar a técnica da retórica judiciária. Sua arte retórica é datada do século V a. C. Não muito depois de preparada, essa obra deve ter passado a Atenas, que, naquela época, mantinha fortes relações comerciais e políticas com a Sicília.

Diz Navarre (1900 : 23) que as contestações diárias entre comerciantes de Siracusa e Atenas, apresentadas ora numa, ora

<sup>2</sup> Safo de Lesbos compôs hinos, epitalâmios e poesias eróticas. No poema citado, assim se dirige à Deusa: «Vem a mim também agora, liberta-me de terríveis / cuidados, tudo quanto meu coração deseja, concede [...]» (25-7).

<sup>3</sup> Diz Platão (*Phaedr.* 257 d 5) que eles tinham receio de ser tachados de sofistas.



noutra localidade, devem ter contribuído muito para divulgar, na última, a teoria da eloquência da autoria de Córax e do seu discípulo Tísias.

Paralelamente aos julgamentos, produziam-se os debates políticos diante da Assembléia popular, a *ekkleσία*.<sup>4</sup> Os interesses da *pólis* e as discussões dos partidos constituíam, desde o início, a base da eloquência deliberativa.

Quanto ao estudo específico dos discursos políticos, realizou-se nas escolas dos sofistas, alguns dos quais ensinavam a seus discípulos modelos de discursos e lugares-comuns adaptáveis a uma grande variedade de ocasiões políticas. O orador era preparado para aconselhar ou desaconselhar os membros da Assembléia popular a tomar certas decisões e medidas.

A teoria da retórica deliberativa não recebeu expressão formal até o tempo de Aristóteles e Anaxímenes; mas, pelos fins do século V e princípios do IV, a julgar pelos discursos dos historiadores e por alguns outros exemplos, a oratória deliberativa era influenciada pelas regras dos discursos judiciais (Kennedy, 1963 : 203-4). De acordo com elas, verifica-se que o discurso deliberativo apresenta um próêmio, por vezes uma narração, argumentos de probabilidade, exemplos históricos e tópicos (como, por exemplo, os da utilidade, do justo, do honesto) e, por fim, o epílogo.

Na primeira metade do século IV a. C., alguns oradores devem ter publicado discursos deliberativos, anteriormente pronunciados, mas infelizmente se perderam. Demóstenes foi o primeiro a publicar discursos redigidos.

A tradição manuscrita legou-nos uma coleção de onze discursos deliberativos de Demóstenes de autenticidade não duvidosa, e este conjunto fornece-nos uma preciosa informação sobre os fatos mais significativos da vida política ateniense no período de 354 a 341.

<sup>4</sup> Na época clássica, as assembleias regulares de pleno direito (*kyriai ekklestai*) eram convocadas quatro vezes por prítania, isto é, quarenta vezes por ano. Quando a matéria em pauta não tinha solução numa assembleia, constituía-se outra, dita assembleia extraordinária (*synkletos ekklesia*). As *ekklestai* tinham poder soberano. Além de legislar, ocupavam-se das eleições, da fiscalização dos magistrados, da política estrangeira, encarregando-se ainda do exílio, confiscação e condenação à morte. Cf. Lavedan, 1931 : 120.

A *Terceira Filípica*, datada de 341, destaca-se nesse conjunto como a peça oratória de elaboração mais perfeita. Nela o orador não se dirige apenas aos seus concidadãos, mas a todos os helenos que desejavam conservar a liberdade. Assim, a luta contra o rei Filipe da Macedônia adquire aqui uma universalidade que jamais teve. Demóstenes procura alertar os diversos pontos do mundo grego ameaçados e uni-los num ataque organizado ao inimigo. O momento parecia-lhe decisivo, e a situação, de risco geral para todos e de suma gravidade, não comportava realmente quaisquer hesitações ou delongas. Já desde o proêmio se percebe o tom de decisão extrema decorrente dessa universalidade característica do discurso.

O orador, que no plano interno se voltara sempre para o interesse da sua Cidade e, na política externa, para o princípio do equilíbrio do poder, sentiu então que a questão da liberdade dos gregos estava acima da hegemonia de Atenas. E empregou toda a capacidade de persuasão, todo o ardor patriótico em defesa da salvação da Grécia, que já estava com o adversário aquém das suas fronteiras. Desde as Guerras Médicas, ela nunca estivera tão gravemente ameaçada por inimigo externo como estava agora; o perigo e o adversário comum forçosamente provocariam a união desejada.

Diante da gravidade da situação e da urgência de uma tarefa que sempre propusera, de salvação nacional, a emoção do grande orador extravasa no mais belo de seus discursos, harmoniosamente articulado com um senso de composição e uma força de argumentos já demonstrados anteriormente, mas aqui enriquecidos por uma aguda sensibilidade à iminência do perigo.

Para um comentário sobre essa peça oratória, do ponto de vista retórico, não se pode dispensar um resumo que reavive o seu desenvolvimento. Nós nos deteremos, entretanto, somente no conteúdo do proêmio e do epílogo, deixando o do corpo do discurso, isto é, o conteúdo da argumentação, apenas para comentários elucidativos, dado o grande número de parágrafos dele constante (setenta).

O proêmio, formalmente, compõe-se de cinco parágrafos:

Fala-se continuamente nas assembléias das ofensas de Filipe à Hélade. Todos concordam em que é necessário pôr-lhe um fim.

No entanto, a situação de Atenas é tão má que, mesmo se todos se propusessem arruiná-la, não estaria ela pior. Responsáveis por isso são os maus conselheiros que só querem ser agradáveis ao povo, uns por falta de previsão, outros pelo apoio que dão a Filipe. A liberdade de palavra, concedida a estrangeiros e até a escravos em Atenas, é negada ao orador na *ekklesia*. Se ele puder falar francamente, os erros ainda poderão ser corrigidos. Na realidade, Filipe venceu a indolência dos atenienses e não a *pólis*.

Resumido o proêmio, é de interesse iniciar a apreciação do discurso com base numa crítica retórica, cujas normas são bem definidas a partir de Aristóteles.

No discurso retórico, esse autor distingue três elementos que concorrem para o desempenho de sua função específica que é a *persuasão*. A esses elementos ele chama *písteis* (provas) e os classifica em *subjetivos* e *objetivos* (*Rhet.* 1356 a). As provas subjetivas são o *êthos* e o *páthos*. As provas objetivas são fornecidas pelo silogismo retórico (*enthymema*) e pelo exemplo, que corresponde à indução dialética.

Esses três tipos de provas correspondem em princípio às três partes principais do discurso; o *páthos* aparece sobretudo no epílogo, enquanto o entimema e os exemplos se encontram na argumentação, que constitui o corpo do discurso. O *êthos* consiste no artifício do orador em criar a seu respeito, pelo seu enunciado, uma figura, um caráter, que predisponha os ouvintes à persuasão, e essa predisposição é em geral conseguida pela impressão de benevolência, que o ouvinte sente no orador. E para conseguir essa impressão de benevolência, este em geral evita desagradar o ouvinte e procura o contrário, isto é, agradá-lo.

No proêmio, podemos ver que os cinco parágrafos constituem o *êthos* através de uma argumentação que envolve os acontecimentos, a atitude dos oradores e a dos ouvintes numa trama de relações que ressalta a figura do orador benevolente, porque ele diz a verdade não à custa da lisonja, não porque ele diz o agradável, mas ao contrário: mesmo contra a lisonja, contra o agradável, a benevolência do orador transparece na denúncia dos fatos desagradáveis aos membros da assembléia. O orador evoca exemplos que confirmam o acerto das suas previsões e a coerência de sua

posição. Isso lhe dá o prestígio e a força do bom conselheiro. E essa figura do orador competente, bem firmada no proêmio, continua no tom de sua argumentação e mesmo nas breves sentenças do epílogo.

Dentro da argumentação, encontramos o entimema e o exemplo, as chamadas provas objetivas, que constituem propriamente o núcleo, o momento decisivo da persuasão. O primeiro difere do silogismo por basear-se em princípios não necessários, mas em verossimilhanças (*tà eikóta*), em sinais certos (*tekméria*) e sinais prováveis (*semeia*) (*Arist. Rhet.* 1357 a-b). Aristóteles os considera como próprios sobretudo da oratória judiciária, mas eles são muito importantes nos discursos deliberativos de Demóstenes, tão importantes quanto os exemplos, considerados pelo filósofo como próprios do gênero deliberativo e presentes na *Terceira Filípica* em muitos momentos da argumentação.

Os princípios não necessários do discurso retórico são classificados por Aristóteles em *tópoi* e *eíde* (*Rhet.* 1358 a); os primeiros são gerais e por isso também chamados *koinoi tópoi*, enquanto os segundos são as premissas próprias de cada um dos três gêneros da eloquência. Os tópicos mais importantes do gênero deliberativo são: rendas, guerra e paz, proteção do território, importação e exportação, e legislação.

Os *koinoi tópoi* dizem respeito ao possível ou ao impossível, ou demonstram que algo acontecerá ou não, ou, ainda, tratam da grandeza.

Na *Terceira Filípica*, a argumentação desenvolve de maneira muito vigorosa um dos tópicos específicos apontados por Aristóteles: o da guerra e da paz. Este é o núcleo do discurso. A sua importância aqui está ligada à necessidade de deixar bem caracterizada uma questão de fato — o estado de guerra — em conflito com uma situação legal — a da paz oficial.

Para tratar desse problema central, além de servir-se de outros tópicos específicos, Demóstenes utiliza sobretudo, com grande habilidade, os *koinoi tópoi*. Com os exemplos dos ataques aos habitantes de Olinto, Fócida, Feras (§ 11-2), o orador mostra a uniformidade da conduta do rei macedônico diante das suas vítimas, que só tardiamente têm consciência da sua triste situação. Tudo indica

que Atenas terá o mesmo fim, se não puser um termo às ofensas de Filipe. Se ele alcançou os seus objetivos nos outros casos, agindo com astúcia, e não como inimigo declarado, é provável que o mesmo se dê com Atenas, se não mudar de atitude.

Insiste o orador ainda no maior ou menor grau de facilidade na ocorrência do fato, quando compara a atitude passiva de Atenas com a de outras cidades já dominadas (§ 354). O tom de censura está claro nessa observação. Ainda frisa que, se não corrigirem os seus erros, os helenos serão vencidos, pois, se tantas cidades caíram nas mãos de Filipe, é possível que também o mundo grego todo tenha esse fim.

Não menos considerável é o lugar que se baseia no fato que se produzirá ou não no futuro. Se uma ação que visa a um certo fato se produziu, é provável que esse fato se produza (*Arist. Rhet.* 1359 a). Assim, todos os atos praticados por Filipe contra Atenas são prenúncios da investida final à Ática que, submetida, dará à Macedônia o domínio sobre a Hélade.

Quanto ao tópico da grandeza, que compreende a amplificação (*aúxesis*) e a atenuação (*meíosis*),<sup>5</sup> dele se serve Demóstenes também com muita felicidade. O orador qualifica Filipe através de um confronto com os helenos, pelo qual, à medida que estes são engrandecidos, o primeiro é diminuído. Assim é amplificada a inferioridade de Filipe. Por esse processo o orador procura despertar nos ouvintes sentimentos de brio, de orgulho, de honra, que poderão animá-los a sair da inércia costumeira.

É ainda um exemplo de *meíosis* a atenuação das faltas cometidas pelos lacedemônios e atenienses, nas suas fases de hegemonia, e confrontadas com as de Filipe. Exemplo de fatos históricos apóiam as assertivas do orador. É evidente que com a atenuação dos erros dos helenos, há o agravamento (*aúxesis*) dos de Filipe.

Além desses tópicos, definidos por Aristóteles como propriamente técnicos, aparecem outros na *Terceira Filípica*, que a crítica retórica posterior, chamando-os também *lugares-comuns*, distingue

<sup>5</sup> *Arist. Rhet.* 1391 b 30; Lausberg, 1966: T. I § 260.

todavia dos que Aristóteles considera técnicos. Exemplo deles é o elogio dos antepassados e a apresentação de Atenas como protetora da justiça e defensora da liberdade da Hélade. Estes tópicos foram de fato muito repisados na retórica do século IV. Entretanto, o critério para diferenciá-los daqueles que são técnicos parece ser apenas o fato de eles serem repetidos inconscientemente e, portanto, mal usados. Nesse caso, a *Terceira Filípica* não apresenta tais tópicos, pois o elogio dos antepassados (§ 14) e a grandeza moral de Atenas (§ 73) estão aqui, como, aliás, em outros discursos, cuidadosamente associados aos elementos de argumentação do possível e impossível.

Na *Terceira Filípica*, o epílogo se resume num único parágrafo. Nele o orador reafirma que tudo pode ser corrigido se forem adotadas as medidas propostas, mas a sua convicção admite que outros possam dar melhor conselho e, ainda, formula finalmente um voto aos Deuses, para que a decisão final dos atenienses seja em seu próprio proveito (§ 76).

A prova considerada própria do epílogo é o *páthos*,<sup>6</sup> artifício que consiste em predispor à persuasão através de sentimentos (como piedade, indignação, esperança) despertados a respeito de pessoas, fatos ou acontecimentos de que o orador fala. O *páthos* é complementar ao *êthos* e com ele está naturalmente vinculado.

O epílogo da *Terceira Filípica* é sóbrio e também não é nele que se situa exclusivamente o *páthos*. Este, mais ainda que o *êthos*, se encontra no discurso todo. Já desde o exórdio ele aparece, por exemplo, na hipótese imaginada pelo orador no § 1, de que todos os oradores falassem em vista de criar uma situação péssima. Ele está também em muitos pontos da argumentação que tendem a exacerbar os sentimentos de indignação, ironia, honra, vergonha. Está ainda em vários exemplos, explorado com muita habilidade.

Por todos os comentários feitos, conclui-se que a *Terceira Filípica*, atravessando os séculos, constitui ainda hoje um dos grandes exemplos de retórica autêntica.

<sup>6</sup> Arist. *Rhet.* 1356 a 14-8; *Pol.* 1419 b 25.

## BIBLIOGRAFIA

## I. OBRAS DE REFERÊNCIA

LIDDEL, H. C. & SCOTT, R. *Móskhow & Konstantinídou. Méga Lexicón tés Hellenikés Glósses. Athénaí, I. Sidéres, 1977.*

LAVEDAN, P. *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines.* Paris, Hachette, 1931.

## II. OBRAS GERAIS E ESPECIAIS

KENNEDY, G. *The Art of Persuasion in Greece.* London, Routledge & Kegan, 1963.

LAUSBERG, H. *Manual de retórica literaria.* Madrid, Gredos, 1966.

NAVARRÉ, O. *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote.* Paris, Hachette, 1900.

## III. TEXTOS

ARISTOTE. *Rhétorique.* Paris, «Les Belles Lettres», 1967.

DEMOSTHENE. *Harangues.* Paris, «Les Belles Lettres», 1967.

PLATON. *Phèdre.* Paris, «Les Belles Lettres», 1966.

TOVAR, A. ARISTÓTELES. *Retórica.* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971.

Conferência proferida durante a 3ª Reunião Anual da SBEC, no Rio de Janeiro, em 26/07/1988.

Aceita para publicação em 03/11/1989

# A Verdade Lucreciana

Maria da Glória Novak

Universidade de São Paulo

NOVAK, M. G. A verdade lucreciana. *Classica*, Belo Horizonte, 3:68-79, 1990.

RESUMÉ: Le *De rerum natura* nous expose la physique de l'univers. Or, il y a dans la nature un système, une *ratio*, c'est-à-dire, des lois contre lesquelles rien ne sert de lutter, nous n'avons aucune prise sur elles. Si les hommes savaient contempler la nature et la comprendre, ils se libéreraient de la terreur et des ténèbres de l'esprit. S'ils ne le savent pas, s'ils ne le peuvent ou ne le veulent pas, ils seront quand-même libérés par la mort, car tout revient au sommeil et à la quiétude. C'est ce que détermine la face de la nature et son système: *naturae species ratioque*.

O ponto de partida da filosofia epicúrea é a verificação da infelicidade humana. Todo homem quer ser feliz: mas, ignaro, constrói sobre bases falsas a sua felicidade e sofre.

Ora, diz o Mestre que o prazer é o princípio e o fim da própria vida e que o desejamos quando a sua ausência nos faz sofrer (*Men.* § 122.127-32). E distingue desejos naturais e desejos vazios. Diz que, dentre os naturais, uns são apenas naturais; outros necessários; e, dentre estes, uns são necessários para a felicidade, outros para a ausência de perturbação do corpo, outros para a própria vida (*Sent. Vat.* 33; cf. *Lucr.* II 16-9). Os vazios não são nem naturais nem necessários mas nascem da opinião: têm a sua origem na vida social e são insaciáveis, pois caem no ilimitado (*KD* XXIX-XXX; *Lucr.* V 1131-4.1432-3). Igualmente insaciável é o amor, e o sábio não se deixará dominar pela paixão (*Lucr.* IV 1058 et seqs). E distingue do prazer em movimento o prazer em repouso. Enquanto o primeiro lembra a noção de prazer de Aristipo de Cirene,



consiste no segundo a verdadeira felicidade: ausência de perturbação no corpo e na alma (*aponía* e *ataraxía*. Cf. Usener 1966: fr. 2). E, visto que nesses valores consiste o fim do viver feliz, neles deve apoiar-se toda escolha de prazer (*Set. Vat.* 21.71).

O instrumento verdadeiro da felicidade, o bom-senso (*phrónesis* Cf. *Men.* § 132; *KD V*), condição *sine qua non* do viver em paz, princípio do qual provêm todas as outras virtudes, deve ser auxiliado pela memória (*Her.* § 35.82-3; *Pyth.* § 84-5), não só porque a posse da doutrina é sempre ameaçada e é preciso consolidá-la mas também porque a memória, sobre ser responsável pela formação de conceitos, pode também ser responsável pela felicidade do sábio em meio à dor (cf. *D. L. X* 22). Por sua causa, não apenas as dores da alma são maiores que as do corpo, igualmente são maiores os seus prazeres (*D. L. X* 137).

São, portanto, muito simples os valores do epicurismo: uma felicidade (*eudaimonía*) que consiste na ausência de perturbação do corpo e da alma, se atinge pela prática do bom-senso (*Sent. Vat.* 46.48) e se completa pela amizade.<sup>1</sup>

Ora, como pode o homem ser feliz se tem o coração pleno de medo? Assusta-o não só a idéia do nada *post-mortem* como também a idéia de que possa haver algo nesse *post-mortem*. Assustam-no os Deuses, nos quais vê seres temperamentais, sempre insatisfeitos e vingativos:

O primeiro passo da filosofia consistiria, pois, em livrá-lo dos seus temores: à morte, aos castigos do Aqueronte, aos Deuses.

Diz Epicuro na *Carta a Heródoto* (§ 37) que a atividade incessante da ciência da natureza garante à vida a serenidade perfeita. E diz o Autor do *De rerum natura*:

*Nam ueluti pueri trepidant atque omnia caecis  
in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus  
interdum nihilo quae sunt metuenda magis quam  
quae pueri in tenebris pauitant finguntque futura*

(II 55-8 = III 87-90 = VI 35-8)

<sup>1</sup> *KD XXVII*; *Sent. Vat.* 34.52,56; *Lucr.* V 1019-23. Apesar da opinião de Cícero (*De am.* 9,19), a amizade epicúrea é um fim em si mesma, pelo prazer que proporciona, e nisso consiste a sua maior utilidade (v. Testard 1976:254).

Assim como as crianças tremem e de tudo nas cegas  
 trevas têm medo, assim nós, à luz, tememos  
 às vezes perigos que em nada são mais temíveis do que  
 aqueles com que as crianças nas trevas se apavoram  
 [e que imaginam iminentes;

e continua:

*Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesst  
 non radii solis neque luciãa tela diei  
 discutiant, sed naturae species ratioque*

(I 146-8 = II 59-61 = III 91-3 = VI 39-41)

Este terror, portanto, e estas trevas do espírito é necessário  
 que os dispersem não os raios do sol nem as lúcidas setas  
 no dia mas a vista da natureza e sua explicação.

Pois bem. O *De rerum natura*, sobre ser um poema contra o  
 medo, é o poema da razão. Expõe, em versos brilhantes, a verdade  
 da natureza, com vistas a livrar o homem dos seus temores e a  
 permitir-lhe o gozo da ataraxia: não é temível a morte, não são  
 temíveis os Deuses, o Aqueronte não existe, os fenômenos que  
 os homens atribuem aos Deuses derivam de causas naturais, e é  
 preciso arrancá-los à ignorância geradora de crimes (III 37-40)  
 pela explicação da natureza.

*Primeiro.* A morte nada é para nós (III 830) porque a alma  
 é material e mortal. O Poeta insiste em prová-lo, com argumentos  
 redundantes às vezes, sempre enfáticos. Se há ou não perfeita  
 coerência lógica entre esses argumentos, se não obedecem afinal  
 a um plano perfeito, se compreendem vinte e oito, vinte e nove ou  
 trinta provas da mortalidade, tudo isso não é o mais importante.  
 O Poeta, enfim, transborda de idéias que corroboram a idéia mestra,  
 e quase se poderia dizer que as foi lançando ao poema ao correr  
 do cálamo, até chegar finalmente às fundamentais: a alma não  
 tem as características da imortalidade e não está ao abrigo das  
 causas de destruição.

*Segundo.* Não são temíveis os Deuses. Totalmente alheios à  
 criação, à vida e à destruição dos mundos, eternos e bem-aventurados,  
 levam existência tranqüila nos intermúndios e absolutamente não  
 são os senhores ásperos que os míseros mortais imaginam e aos  
 quais atribuem a onipotência.

Ora, diz o Poeta, a não ser que o homem deixe de formar opiniões indignas dos Deuses e alheias à sua paz, não conseguirá jamais, com plácido coração, a paz de espírito (VI 68-78) e não atingirá jamais a verdadeira piedade, que consiste em poder ver tudo com a mente em paz (V 1198-203).

*Terceiro.* Não são um castigo os fenômenos naturais. Os dois últimos livros do *De rerum natura* têm como objetivo maior livrar a mente humana do medo aos Deuses e à sua intervenção nos fatos da natureza: os fenômenos derivam de causas naturais, e o Poeta os explica um a um, salvaguardando a responsabilidade dos Deuses, a ataraxia divina.

Tal como é mortal o homem assim são mortais os mundos, e cairão em ruínas as muralhas ao seu redor (II 1144-5), obedecendo à lei natural: todos os compostos se decompõem e tudo se dissolve e volta aos corpos da matéria.

E este é o *leitmotiv* do *De rerum natura*.

Inicia-se o poema com imagens de vida e prazer; termina com tristes imagens de peste e luta e morte: criação e destruição, que o atravessam todo: eterna luta dos contrários sem vencido nem vencedor. Num ponto qualquer, entre criação e destruição, está o homem, cego, cheio de temor, ansiando pela glória, pela riqueza e pela imortalidade, vivendo nas trevas da ignorância e nos perigos da ambição, sem saber que a natureza nada mais quer para ele senão um corpo livre de dor e uma alma sem inquietude e sem medo (II 14-9).

O ciclo da vida, com o nascer e morrer a suceder-se como o dia e a noite, preocupou sempre os filósofos, ao menos desde o período arcaico na Hélade. Preocupou-os sempre a noção de que o mundo é feito de mudança; de que esta acarreta a morte e de que os seres uns dos outros se criam (Jaeger s.d.: 210-1; DK 22 B 26; 31 B 8.17.20-1; 59 B 17; D. L. VIII 76).

Semelhante é a idéia no *De rerum natura* (I 54-7). O *hino a Vênus* e a *peste de Atenas*, em nítida oposição, parecem mostrar que tudo o que nasce está destinado a morrer. Contraste idêntico pontilha e equilibra o poema. Veja-se, por exemplo, o comentário do Poeta à exortação da natureza na prosopopéia do III livro:

*Cedit enim rerum novitate extrusa uetustas  
semper, et ex aliis aliud reparare necessest [...]  
Materies opus est ut crescant postera saecula*

(964-7)

“Aliás, cede sempre a velhice, empurrada pela mudança dos seres, e é necessário refazer uns dos outros [...] A matéria é necessária para que cresçam as gerações seguintes;

ou, no primeiro livro:

*Haud igitur penitus pereunt quaecumque uidentur,  
quando alid ex alio reficit natura, nec ullam  
rem gigni patitur nisi morte adiuta aliensa*

(I 262-4)

“Absolutamente, portanto, não perece até o âmago  
[tudo o que parece perecer,  
pois a natureza de um ser refaz outro e não permite  
o nascimento de coisa alguma a não ser ajudada  
[pela morte de outra”];

ou

*Nam quodcumque suis mutatum finibus exit,  
continuo hoc mors est illius quod fuit ante*

(I 670-1 = 792-3 = II 753-4 = III 519-20)

“[...] tudo o que, mudado, sai dos seus limites  
acarreta imediatamente a morte do que antes existiu”.

Até o século passado, ou seja, principalmente no século passado (e, por imitação, também neste) os estudiosos não se cansaram de assinalar no *De rerum natura* “uma desordem estrutural”. Felizmente a imputação vem sendo anulada e agora se começa a entender o *De rerum natura* tal como se apresenta: e se apresenta perfeitamente estruturado, como provam, aliás, os cuidadosos estudos de Kenney, Minadeo e Cox.

Observa Minadeo (1969 : 47-8) que os livros I, III, IV, V e VI começam com o tema da criação; I, II, III, IV e VI terminam com o tema da destruição, o que mostra perfeito equilíbrio estrutural no poema.

E quando se diz que o *De rerum natura* é pleno de contrastes e oposições deve pensar-se em equilíbrio: à matéria opõe-se o vazio; à vida, a morte; à imortalidade dos *semina*, a mortalidade dos compostos.

E este equilíbrio que há na natureza é a *ratio*: essa é a lei da natureza, inerente a ela — é o *sistema* que impediu a terra de criar monstros (V 845-6); é o sistema segundo o qual os seres uns dos outros se criam. *Ratio*, equilíbrio, isonomia. E tudo volta aos corpos da matéria que são os únicos seres eternos — e eternos na sua unidade, na sua simplicidade: *sunt igitur solida primordia simplicitate* (I 548).

Pois bem. Aqui me pergunto qual o sentido da física lucreciana.

Epicuro, desde o início da *Carta a Heródoto*, recomenda, como vimos, uma atividade incessante da ciência da natureza, atividade que garante à vida uma serenidade perfeita (*Her.* § 37). Isto quer dizer que o conhecimento da natureza livra o homem das suas ilusões, dos seus medos, e dos seus desejos vazios.

Como?

Há dois modos de entendê-lo, exatamente como há dois modos de ler também o *De rerum natura*.

Primeiro, do ponto de vista religioso, como se lê na *Carta a Pítocles*: conhecendo-se as causas dos fenômenos naturais, excluem-se o mito e a ação dos Deuses, que impedem a serenidade ao homem; conhecendo as leis da natureza e a natureza dos Deuses, pode o homem tê-los por modelos e atingir a paz.

Segundo — e não por último —, é possível entender as palavras do Mestre do ponto de vista científico.

Passei bastante tempo discutindo a expressão *poesia didática*. Duvidei da sua propriedade, afirmando que o *De rerum natura* — que é sempre assim classificado — é primordialmente um poema, não um tratado de física.

Ora, o *De rerum natura*, um dos maiores monumentos da arte ocidental, é um tratado de física! Aliás, diz textualmente o Poeta que dissertará sobre o sistema superior do céu e dos Deuses e explicará os princípios das coisas (I 54-5). Poema que irradia

luzes de gênio e de arte, como não pôde deixar de reconhecer o inimigo figadal do epicurismo,<sup>2</sup> sobre ser um livro ético é um tratado de física.

Não é, como pretenderam alguns estudiosos ao longo do tempo, a “mera reprodução de assuntos cósmico-filosóficos”. É, sim, muito mais, a exposição de um sistema físico, exortação que visa a ensinar o homem a atingir a felicidade, não só pela consciência da sua própria dimensão de ser mortal, não só pela imitação dos Deuses imortais mas, antes e primeiro, pelo estudo e pela contemplação da física do universo: conhecê-la, entendê-la, aceitá-la: conhecer-se, entender a vida, aceitar a morte (cf. I 44-6.59-61; III 830).

A física de Epicuro e Lucrécio é a de Leucipo e Demócrito — o atomismo —. Também é de Demócrito, e é através de Nausífanês, que o Mestre aprendeu a teoria da ausência de temor religioso (*athambie*: DK 75 B 3; Cic. *De fin.* V 29,87).

Assim como o estoicismo, o epicurismo é uma doutrina de reconciliação do homem com a natureza. Tenta explicar o homem e o mundo por meio de um sistema que compreende uma lógica e uma física que levam a uma ética. Ensina critérios de certeza e regras de vida. Assim, tem objetivos morais: a definição do conceito de sábio e felicidade individual; e implica uma atitude religiosa. (Sobre a procura do bem, v. Arist. *Eth. Nic.* I 1 et seqs; DK 68 B 223).

São os seguintes os postulados básicos da filosofia lucreciana.

Primeiro, há “coisas” invisíveis (I 269-70): e se a matéria pode ser invisível, nem tudo o que é invisível, porém, é matéria; pode ser vazio (330): e esses são os dois componentes do universo (420).

Segundo, o vazio não tem limites (I 958-9): estende-se ao infinito em todas as direções (II 93).

Terceiro, a quantidade de matéria é infinita (I 1051) e é sempre a mesma (II 296).

<sup>2</sup> *Lucreti poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis* (Cic. *Ad Q. fr.* II 9,3).

Quarto, a matéria compõe-se de corpos sólidos (I 510.548), que, pois, têm tamanho (II 384-5), peso (84) e forma (380) e são imutáveis (751-2), eternos (I 485) e invisíveis (328). Inúmeras, mas não infinitas como pretendia Demócrito, são as suas formas (II 480); infinito, o seu número (523-5).

Esses corpos, a que Epicuro chamou *átomoi* e Lucrécio *corpora prima*, ou *genitalia corpora* ou *rerum primordia* ou *semira rerum* (I 55-61) não têm cor (II 815), odor, sabor, som, temperatura ou sensibilidade (842-6).

E, enfim, nada vem do nada (I 150) e nada acaba em nada (215-6), mas tudo volta aos *semira rerum*, segundo as leis da natureza (VI 43-5).

Os *semina* são os primeiros a mover-se por si mesmos (*Prima mouentur enim per se primordia rerum* II 133): combinam-se formando corpos diferentes, assim como se combinam as letras formando palavras diferentes.

Diz o Autor que os corpos através da água ou do ar aceleram a sua queda na razão direta do seu peso; que o mesmo, porém, não se dá no vazio: devem todos os átomos através do vazio mover-se com velocidade igual apesar da desigualdade do seu peso (II 230-42), porque no vazio nada os impele para o alto, e nenhum corpo só pela sua própria força (*sua vi*) pode elevar-se (185-6). Ora, se todos os *corpora prima* “caem” com velocidade igual, como se produzem os choques (243-5)?

— É necessário que se afastem um pouco do seu rumo, apenas o mínimo possível, diz o Poeta.

Aqui a chave da física e da moral lucrecianas. Movem-se paralelamente os átomos no vazio infinito: movimento sempre igual. Eterno fluir. Repouso. Ausência de choques. Ausência de combinações. Ausência de mundos. Ausência de vida.

Mas esse fluxo eterno é perturbado no seu repouso. Em momentos incertos, em lugares incertos, átomos levados através do vazio pelo seu próprio peso desviam-se do seu rumo e esse desvio é o princípio do choque (II 217 et seqs).

Eis o quadro.

Primeiro, matéria em equilíbrio desde sempre até sempre: não é possível criá-la nem destruí-la, só é possível transformá-la.

Segundo, fluxo dos átomos: movimento em repouso — mesmice do movimento.

Terceiro, desvio: um ângulo mínimo — o menor dos mínimos —: aqui e ali, em momentos incertos, em lugares incertos, rompe-se o repouso: um choque, outros choques, turbulência, combinações, compostos: nascimento dos mundos, vida.

Quarto, decomposição dos compostos. Volta ao fluxo inicial. Aí está. A vida é um acidente de percurso. Um acidente no próprio sentido etimológico. E vem de um ângulo infinitésimo e dura um átimo.

Exaustivamente o demonstra o Poeta: os compostos se decompõem; tudo é mortal exceto os Deuses e os primórdios dos seres. Tudo volta ao repouso: à ausência de vida, à morte imortal (*mors immortalis* III 869).

O primeiro desvio, o primeiro choque acarretam outros choques, outros desvios. Assim também na vida humana: a primeira ilusão gera o primeiro erro e as ilusões e os erros sucedem-se em turbilhão. A primeira conquista exige outra e sempre outra, visto que uma após outra, sucessivamente, perdem o valor. Assim descreve o Autor a vida humana. Diz, por exemplo, no V livro, referindo a história dos primeiros homens:

*nam facies multum ualuit uiresque uigebant.  
Posteriorus res inuentast aurumque repertum  
quod facile et ualidis et pulchris dempsit honorem*

(1112-4)

“[...] pois muito valor teve a beleza; e as forças prevaleciam. Posteriormente inventou-se a propriedade e descobriu-se o ouro, que tirou facilmente a honra aos fortes e aos belos”;

*Sic uoluenda aetas commutat tempora rerum.  
Quod fuit in pretio fit nullo denique honore*

(1276-7)

“Assim, com o rolar dos tempos, muda-se a situação das coisas. O que foi apreciado, acaba, afinal, sem nenhuma honra”;



*Nam quod adest praesto, nisi quid cognouimus ante  
suauius, in primis placet et pollere uidetur,  
posteriorque fere melior res illa reperta  
perdit, et immutat sensus ad pristina quaeque.  
Sic odium coepit glandis, sic illa relicta  
strata cubilia sunt herbis et frondibus aucta*

(1412-7)

“Aliás, o que está à mão — se antes não conhecemos algo mais suave — agrada mais que tudo e parece importante; mas quase sempre uma coisa mais recente e melhor anula aquela descoberta e muda os sentimentos com relação a quaisquer bens primitivos. Assim começou a aversão às glandes; assim foram abandonados os leitos cobertos de relva e juncados de frondes”.

Na origem da vida está um ângulo infinitésimo, um *clínamen*, graças ao qual o átomo apenas se afasta (*nec plus quam minimum*) do rumo original, no eterno fluir. Mas o homem não sabe permanecer ali, próximo ao repouso. Não sabe reconhecer um valor verdadeiro. Não sabe o que é o verdadeiro prazer: o recolhimento, um corpo sem dor, um espírito sem inquietação e sem medo. Quer ampliar o seu campo. Quer atingir os píncaros da glória.

Ora, a ampliação do campo é um movimento de descida. Ele desce. Amplia-se o turbilhão. Multiplicam-se os choques. Ele cai. “Lutando por subir à suma honra, percorre um caminho infausto, pois, do alto, o precipita a inveja”, diz o Poeta (V 1123-6). Assim é que surgiram os reis (1108-9) e foram, depois, pisoteados pela turba (1139). E cada um procura a sua própria ruína, consumindo-se em vãs inquietações.

Todos sabemos que a física no epicurismo não é pura física mas física aplicada à felicidade. E o poema genial do mais genial dos discípulos de Epicuro segue o modelo da física e da vida: combinam-se as letras como se combinam os átomos. Formam-se corpos e palavras, e devem ter sentido para sobreviver. Vimos que a terra, em suas experiências de criação, tentou em vão dar monstros à luz: a natureza lhes impediu o crescimento (V 837-46).

Mas permanece o lucreciano *De rerum natura*.

O Autor tem consciência de produzir uma obra de arte (IV 1-9), e tem consciência de agir em vários planos: o do *invisível* (*rerum primordia pandam* I 55), e o do *visível* (*solis cursus lunaeque meatus expediam* V 76); e, ainda, em dois planos diferentes aí: o dos seres vivos e o das coisas desprovidas de alma, todos regidos por leis contra as quais nem a vontade sagrada pode lutar

*nec sanctum numen fati protollere finis  
posse neque aduersus naturae foedera niti*

(V 309-10)

Age, ainda, naturalmente, no plano da sua criação poética. E, de certo modo, cada plano reflete os outros. Por exemplo, a espontaneidade interna do átomo, que determina o *clinamen* e a vida, é uma força e como tal se deve entender. E assim como no início da vida está o *clinamen*, no início do poema está Vênus, o prazer, Vênus, força criadora.

E assim como os turbilhões se dissolvem no eterno fluir, e outros desvios poderão eternamente gerar outros turbilhões, assim também o poema vive a luta dos contrários:

*Nec superare queunt motus itaque exitiales  
perpetuo, neque in aeternum sepelire salutem,  
nec porro rerum genitales auctificique  
motus perpetuo possunt seruare creata*

(II 569-72)

“E assim os movimentos destruidores não podem vencer perpetuamente nem sepultar eternamente a vida, nem, por outro lado, os movimentos que criam e aumentam as coisas podem conservar perpetuamente as coisas criadas”.

Ora, alternam-se criação e destruição, vida e morte, ao longo de todo o poema (cf., e.g., V 1289-96).

E assim como fluem suavemente os átomos na eternidade e o seu fluxo é por vezes interrompido, assim como fluem as águas dos rios e aqui ou ali um desnível lhes quebra a mansidão, assim

como flui, cheia de percalços, a vida, assim também flui o *De rerum natura*. E, por sobre o fluxo tranqüilo da exposição do sistema físico, há desvios e digressões que se entrelaçam uns aos outros: turbilhão que compõe a exortação moral, presente em todo o poema.

Assim, nos prólogos dos seis livros, só para exemplificar, vê-se a humanidade esmagada sob o peso de uma superstição que a mantém cheia de medo e a leva ao crime (I 62); a humanidade esforçando-se noite e dia por atingir os cimos da opulência (II 12); a humanidade perturbada pelo medo à morte, que não lhe permite nenhum prazer límpido e puro (III 37; IV 38 [34]); a humanidade agitada de paixão, impudente e petulante, cheia de medo aos Deuses (V 45-8.73; VI 52), e sempre egoísta, ambiciosa, invejosa, falsa e traiçoeira. É o turbilhão.

Mas há como que uma força escondida (*vis abditā quaedam* V 1233) que esmaga os desejos dos homens: é a lei da natureza. Tudo volta à quietude, ao repouso, ao eterno fluir. Tudo. Não apenas o homem senão também as conquistas da civilização — as delícias da vida e o fastígio das artes, lindamente expostos no epílogo ao V livro; mesmo a Atenas de nome ilustre (*praeclaro nomine*) que abre o prólogo do VI livro: tudo. Realmente, o fim do V livro e o início do VI preparam o fim do poema: a peste de Atenas. *Genetrix* e *Voluptas* são os grandes termos do primeiro verso do *De rerum natura*; *rixantes* e *corpora*, os do último: nascer, lutar, morrer.

E o prólogo do segundo livro é o espelho humano do sistema físico superior. No alto as regiões serenas dos sábios, vida que apenas se afasta (*nec plus quam minimum*) do rumo original do eterno fluir. Abaixo, a turbulência das ondas, a turbulência dos combates guerreiros: os ventos que agitam as águas no grande mar, as ambições que agitam os homens no Campo de Marte. Miseras mentes humanas, que vivem nas trevas e que não vêem a natureza a exigir paz, a exigir a volta ao repouso eterno do eterno fluir.

Em suma, ao homem que vive cheio de medo nas trevas da ignorância indica o Poeta o caminho da libertação nestes três versos, que volto a citar, pois constituem o cerne da filosofia epicurista:

*Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest  
non radii solis neque lucida tela diei  
discutiant, sed naturae species ratioque.*

*Naturae species ratioque*: se o homem quiser, se souber contemplar e entender a natureza, livrar-se-á do terror e das trevas do espírito. Se não quiser, se não souber, será, ainda assim, libertado pela morte porque tudo volta ao sono e à quietude: assim o determinam a face da natureza e o seu sistema: *naturae species ratioque*.

Este, parece-me, é o sentido da física lucreciana: aqui a sua verdade.

## BIBLIOGRAFIA

## I. OBRAS ESPECIAIS

- BERGSON, H. *Philosophy of Poetry*. New York, Philosophical Libr. [1959].
- CARIOU, M. *L'atomisme*. Paris, A. Mouton [1978].
- CONCHE, M. *Epicure: lettres et maximes*. Paris, Éd. de Mégare, 1977.
- COX, A. S. *Lucretius and his Message: a Study in the Prologues of De Rerum Natura. Greece & Rome, Oxford XVIII (1): 1-16, Apr. 1971.*
- JAEGER, W. *Paideia*. São Paulo, Herder [s. d.].
- KENNEY, E. J. *Lucretius*. Oxford, Clarendon, 1977.
- MINADEO, R. *The Lyre of Science. Form and Meaning in Lucretius' De Rerum Natura*. Detroit, Wayne State Univ., 1969.
- SANTAYANA, G. *Tres poetas filósofos*. Trad. de J. Ferrater Mora. Buenos Aires, Losada [1943].
- SERRES, M. *La naissance de la physique, dans le texte de Lucrèce*. Paris, Éd. de Minuit [1977].
- TESTARD, M. *Les idées religieuses de Lucrèce. Bulletin de l'Association G. Budé, Paris, 1976 (3): 249-72, juin-sep. 1976.*
- USENER, H. *Epicurea*. Stuttgart, B. G. Teubner, 1966.

## II. TEXTOS

- CAVALCANTE DE SOUZA, J. Ed. *Os pré-socráticos*. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1954.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. London, W. Heinemann -- Cambridge Mass., Harvard, 1959.
- EPICURO (v. Conche, Usener).
- LUCRECE. *De la nature*. Tex ét. & trad. par A. Ernout. Paris, «Les Belles Lettres», 1971/1975. 2 v.

Aceto para publicação em 01/11/1989

# La Medicina en la India Antigua

Juan Miguel de Mora

Universidad Nacional Autónoma de México

MORA, J. M. La medicina en la India Antigua. *Classica*, Belo Horizonte, 3:80-92, 1990.

**RESUMO:** A medicina na Índia antiga conheceu notável desenvolvimento, o que se pode comprovar pelo estudo dos tratados sobre temas médicos legados à posteridade. O presente trabalho apresenta uma síntese das principais idéias abordadas e desenvolvidas no *corpus* medicinal indiano.

En el tercer milenio antes de nuestra era, existían en la India tales instalaciones balnearias que han hecho pensar si no estarían relacionadas con algún tipo de hidroterapia o con un concepto medicinal de la higiene.

En Mohenjo-Daro (Sindh) y en Harappa (Penjab) en la llamada civilización del Indo, cuya antigüedad de por lo menos tres mil años antes de nuestra era está fuera de duda, existían grandes trabajos de higiene urbana y particular: en las casas modestas, había una habitación con embaldosado impermeable con pendiente hacia una canalización de desagüe; en las casas más grandes, verdaderos cuartos de baño. Asimismo, quedan los vestigios de un edificio destinado exclusivamente a baños, con un salón de 55 por 33 metros, además de una piscina de 13 metros por 7 y de una profundidad de 2 metros y medio y amplias dependencias que evidentemente se dedicaban también a usos balnearios. Lo excepcional es que todo esto desembocaba en un sistema de alcantarillas con ramificaciones en todas las calles y con fosas espaciadas para evitar el azolvamiento. Ahora bien, este tipo de trabajos de urbanización con drenaje no existió en ninguna otra parte en la antigüedad y cabe

señalar que tres mil años después, la ciudad de Roma, capital dominadora de todo el mundo civilizado de entonces, no tuvo jamás nada semejante ni parecido.

La escritura de Mohenjo-Daro no ha sido descifrada y, naturalmente, no es posible saber si alguno de esos baños tenía carácter profilático o terapéutico como parte de un concepto medicinal. Sí es posible señalar, sin embargo, que en la medicina hindú posterior la hidroterapia es parte de los tratamientos así como que hay un concepto de la profilaxis y de la higiene.

Por otra parte, cuando llegaron los indoarios, lo que se supone ocurrió en el segundo milenio antes de nuestra era, traían, en el texto védico, ideas que posteriormente formaron parte del *Ayurveda*, la ciencia de la longevidad o antigua medicina de la India.

En un magnífico y detallado estudio filológico y lingüístico, Jean Filliozat (1975 : 67 ss.) demostró que los himnos más antiguos del *Rg Veda* no pueden ser posteriores a por lo menos 1550 antes de n. e. y también que el *Atharva Veda*, donde se encuentra lo principal de la antigua medicina de la India, es del siglo XV antes de nuestra era, hacia 1400.

Los cuatro *vedasamhitas* (*Rg Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda* y *Atharva Veda*), "colecciones" o "recopilaciones" del saber contienen una copiosísima nomenclatura anatómica y de secreciones y partes del cuerpo humano, en cantidad superior a trescientos vocablos, de los que aquí citaremos algunos:

*Amsa*, hombro; *amhubhedi*, vulva; *anga*, miembro; *anguri*, dedo; *anghri*, pie; *pada*, pie; *antarodara*, interior del vientre; *alga*, ingle; *anda*, testículo; *ana*, boca; *anata*, región del cuello; *udara*, abdomen; *upapaksa*, flanco, costado; *upastha*, órganos genitales femeninos; *uras*, pecho; *usniha*, protuberancias del cráneo; *uru*, muslo; *kakatika*, nuca; *kaksa*, axila; *kantha*, garganta; *kaninaka*, pupila; *kapala*, cráneo; *kaprth*, pene; *kara*, mano; *karasna*, antebrazo; *karna*, oreja; *kthasa*, vértebra; *kuksi*, pelvis; *garbha*, embrión; *gavinika*, uréter; *guda*, recto; *gulpha*, tobillo; *caksas*, ojo; *carman*, piel; *jangha*, pierna; *jatru*, clavícula; *jambila*, estómago; *jambha*, mandíbula; *jihva*, lengua; *tanu*, cuerpo; *nandathu*, órgano sexual; *nas*, nariz; *parus*, articulación; *parsva*, pared torácica; *puritat*, pericardio; *prstha*, espalda; *barsva*, encía; *majjan*, médula; *mastiska*, cerebro;

*muska*, testículos; *mutra*, orina; *murdhan*, cabeza; *mehana*, penis como órgano urinario; *yakan*, hígado; *yoni*, matriz, vagina; *vaksas*, seno; *vantsthu*, colon; *vasti*, vejiga; *vrkka*, riñón; *srotra*, oído interno; *samdhi*, articulación; *sthulaguda*, intestino grueso; *hardi*, corazón; *hira*, vaso sanguíneo, etcétera.

En el *Atharva Veda* se identifican y clasifican las fiebres intermitentes, distinguiendo las cotidianas de las tercianas, las cuartanas, la continua, la otoñal y la estival, así como la fiebre de la época de lluvias y otras más.

Los nombres de las enfermedades más numerosas se refieren a los síntomas considerados en sí mismos, como por ejemplo *kasa*, la tos; *sirsakti*, el dolor de cabeza; *sula*, dolor lancinante, y otros. La patología védica conocía también, como lo afirman Renou y Filliozat (1953 : 141), las heridas, los venenos y las lombrices intestinales.

Sin embargo, en los textos védicos se habla todavía en muchos casos en términos de magia, especialmente en lo que hace a la terapéutica, aunque es necesario subrayar que no toda era de ese tipo, pues se usaban ya pomadas, aplicaciones y otros medios de cura. Al respecto, Filliozat señala que es posible que el cateterismo vesical haya sido practicado.

Es muy importante precisar que está probada la existencia de médicos en la época védica, médicos que nada tenían que ver con los sacerdotes y los autores de himnos védicos, por lo cual estos últimos no les apreciaban. El *Taittiriya Samhita*, una de las tres grandes series de fórmulas de exégesis ritual que forman el *Yajur Veda Negro*, texto hecho por los brahmanes en parte para su beneficio, atestigua un gran desprecio por los médicos, sin duda porque ellos curaban de maneras diferentes a la recitación de himnos e invocaciones a los dioses.

En esta época que, recordamos lo dicho antes, no puede situarse después del siglo XV antes de nuestra era, existía una fisiología védica primitiva — e imaginaria que concebía al viento como una fuerza a la vez orgánica y cósmica y que distinguía una multiplicidad de vientos orgánicos. La palabra *prana* significa en general soplo, aliento, y tiene gran trascendencia en la teoría fisiológica. Se divide la actividad respiratoria en inspiración y expiración y, a



estos efectos, *prana* puede significar el proceso completo de la respiración o solamente inspiración, según el contexto. De acuerdo con la medicina hindú, el viento es el alma del mundo y del cuerpo y se le da la importancia que también tiene en el tratado hipocrático *De los vientos*, en el cual aparece la innegable influencia de las ideas hindúes.

Los tratados clásicos de la medicina hindú son tres: el *Bhela Samhita*, que ha llegado a nuestros días en un solo manuscrito que está incompleto, y el *Caraka Samhita* y *Susruta Samhita*, que no han llegado a la época actual en su versión original sino en revisiones y copias de autores posteriores. Pero, como lo subraya el mismo Filliozat (1975 : 1), “ninguno de los tres representa un primer ensayo de exposición de la ciencia médica, sino que, por el contrario, cada uno de ellos supone una misma tradición ya constituída que ellos no han contribuido a fundar y que se limitan a recoger y enseñar”.

Queda claro, pues, que la medicina hindú, el *Ayurveda*, es muy anterior a estos tres tratados, por lo mismo que la occidental es muy anterior a los textos que se estudian hoy en las facultades respectivas o que se estudiaron en siglos pasados.

El *Bhela Samhita*, atribuido a Bhelacarya, está considerado, por su redacción, más antiguo que los otros dos. El *Susruta Samhita* puede considerarse como una obra de siglos anteriores a nuestra era que ha llegado a nosotros en una forma fijada en el curso de los primeros siglos de ésta, según Filliozat. Y el *Caraka Samhita* corresponde al siglo II anterior a nuestra era.

La palabra *astanga*, cuya traducción literal sería “ocho artículos” pero que se suele traducir por “la ciencia de los ocho artículos”, tiene el significado general de “medicina” debido a que el *Ayurveda* consta, teóricamente, de ocho partes, contenidas en mil capítulos y 100.000 *slokas* (dísticos). Sin embargo, los tratados de medicina que conservamos no siguen esa clasificación al pie de la letra, aunque sí tratan de lo comprendido en las ocho partes, que son:

*Salya*: cirugía general, incluyendo extracción de cuerpos extraños, de fetos muertos, etcétera, además de la cauterización. Veremos los instrumentos quirúrgicos al tratar del *Susruta Samhita*.

*Salakya* que es, de hecho, una oftalmología y una otorrinolaringología.

*Kayacikitsa*: medicina general, de todo el cuerpo.

*Bhatavtdya*: literalmente “ciencia de los demonios” (tomando esta última palabra en un sentido muy amplio, de “malos espíritus” y no en la concepción católica del diablo); trata de los poseídos, probablemente de la epilepsia y los ataques, considerados como una posesión de malos espíritus.

*Kaumarabhrtya*: lo que hoy llamamos puericultura.

*Agadatantra*: tratado de los antidotos contra los venenos que es, por lo tanto, una toxicología.

*Rasayana*: tratado de los fortificantes y el rejuvenecimiento.

*Vajikarana*: tratado de los afrodisíacos y cuestiones de la virilidad.

Antes de entrar a la exposición de los dos *samhitas* principales, el *Susruta* y el *Caraka*, cabe precisar que ambos expresan un sistema racional en el que la magia y la mística no aparecen, y que únicamente se refieren a “malos espíritus” en dos casos: la posesión o las enfermedades de los niños. “Por lo general — precisa Filiozat — explican los estados de salud y de enfermedad por el juego de los elementos del organismo, el régimen alimenticio y las influencias del tiempo en cada estación”.

El *Susruta Samhita* se divide en seis partes, la primera de las cuales es el *sutrasthana*, que habla de los orígenes míticos del *Ayurveda*, de las condiciones para estudiarlo, los deberes del médico, la influencia del tiempo sobre la patología y otras muchas cuestiones médicas en un desorden ajeno a toda clasificación, lo que hace pensar en revisiones o interpolaciones. Pero en su capítulo 15, describe la perforación de las orejas, la reparación de lóbulos desgarrados y la rinoplastia (en sánscrito *nasikayah sandhanavidhi*). En el capítulo 24, explica que unas enfermedades son curables con cirugía y otras con ungüentos y otros remedios. Esta primera parte se ocupa de la cirugía en general y describe diversas operaciones así como instrumentos quirúrgicos.

En materia de cirugía (*sastrakarma*), el *Susruta* describe ocho tipos: *chedya*, excisión; *lekhyā*, escarificación; *vedhya*, punción; *esyā*, exploración; *aharya*, extracción; *visravya*, evacuación y *sivya*, sutura.

Respecto de los instrumentos quirúrgicos, describe ciento uno romos y veinte filosos, hablando de, por ejemplo, según la enumeración de Subbrayappa (1970 : 56), fórceps, tenazas, escalpelos, catéteres, bougies, trocares, jeringas, espéculos, agujas, sierras, tijeras, lancetas, ganchos y estiletes.

Al mencionar los instrumentos, se dan detalles de cómo hacerlos de metal, de sus dimensiones, etcétera.

Entre los adelantos a los que se había llegado en época tan lejana, cabe señalar la oftalmología, que incluía extracción de cataratas (en un tiempo en que ni en Grecia ni en Egipto se conocía el procedimiento) así como la forma quirúrgica de tratar afecciones del párpado. También se operaba el cráneo, la fístula anal, el abdomen, etcétera, y se hacía la ligazón de los vasos sanguíneos, con gran avance en proporción a su tiempo. Se ponía mucha atención en la enseñanza de la medicina, practicando con frutas y con animales, se daba gran importancia a los períodos pre y pos operatorio y se usaba mucho el alcohol, como veremos más adelante.

El material para suturas externas era generalmente de lino, cáñamo o fibras vegetales, pero para heridas internas, incluyendo las de vientre, que requieren un material absorbible, utilizaban el siguiente procedimiento: uno de los médicos juntaba los labios de la herida y otro hacía que los mordiera una hormiga (grande, pero normal) a la que se cortaba la cabeza en el momento de afianzar sus mandíbulas. De esta manera, cada cabeza de hormiga se convertía en una grapa de material absorbible por el organismo.

*Nidanasthana*: En esta segunda parte del *Susruta Samhita*, se trata de lo que hoy llamamos etiología y patogenia: las causas de las enfermedades como hemorroides (*arsas*), cálculos vesicales (*asmari*), fístulas anales (*bhagamdara*), dermatosis (*kustha*), enfermedades urinarias (*prameha*), la hidropesía (*udara*), distocias (*mudhagarbha*), flemones viscerales (*vidradhi*), erisipelas y males de los canales y de los senos (*visarpanadhithanaroga*), adenopatías

nodulosas o confluentes, excrecencias y bocios (*granthi-apaci-  
arbuda-galaganda*), hinchazones, afecciones genitales y elefantiasis  
(*vrddhiupamsaslipada*), males menores diversos (*ksudraroga*),  
molestias debidas al *suka* (insecto vesicante utilizado como afrodisíaco),  
fracturas y luxaciones (*bhagna*) y males de la boca (*mukharoga*). Como es evidente, esta sección es de una gran importancia, como ya lo han reconocido Renou y Filliozat (1953 : 145).

*Sarirasthana*: sección teórica sobre la estructura, el desarrollo y las funciones de los órganos, naturalmente no al nivel de los conocimientos modernos y frecuentemente arbitraria, aunque atestigüa "una observación bastante profunda y de una concepción coherente".

*Cikitsasthana*: Esta parte comprende la terapéutica en 40 capítulos. Comienza con el tratamiento de dos tipos de lesiones (las llagas espontáneas por enfermedad orgánica y las heridas de origen traumático) y sigue con los tratamientos de las enfermedades estudiadas en el *Nidanasthana*. Cabe destacar que el capítulo 24 está dedicado a la higiene, cuando faltaban milenios para que en otras regiones del mundo se pensara siquiera en ella en relación con la medicina. El final de esta parte se dedica a preparaciones farmacéuticas.

*Kalpasthana*: está dedicado en sus ocho capítulos a la toxicología, venenos de animales y medidas para impedir que el rey sea envenenado. Es decir que abarca el *agadatantra*, una de las divisiones clásicas del *Ayurveda*.

*Uttaratantra*: comprende diversos aspectos de medicina general, fortificantes y rejuvenecimiento, afrodisíacos y el más notable tratado de oftalmología que haya llegado hasta nosotros procedente de cualquier civilización antigua. Tratando también de garganta, nariz y oídos, cubre la parte del *Ayurveda* que se llama *salakya*. Versa asimismo sobre ginecología y enfermedades infantiles y los últimos capítulos se refieren a cuestiones de higiene alimenticia.

El sánscrito en que está escrito el *Susruta Samhita* es arcaizante y prueba que procede de algunos siglos antes de la era cristiana aunque, como ya se dijo, no se puede considerar sino como un tratado que sigue a otros muy anteriores.

El *Caraka Samhita* tiene una característica muy interesante: dedica una buena parte a ensalzar el alcohol como medicamento. Dicho de otro modo, desde antes de la era cristiana, hace de dos mil años, los médicos hindúes sabían que el alcohol es bueno como medicamento y de valor profiláctico puesto que se utilizaba en heridas y llagas, para evitar que se infectaran. Había un ritual llamado *sautramani* y también uno llamado *carakasautramani*. El primero consistía en el ofrecimiento de la bebida alcohólica llamada *sura* a los Asvines, a Sarasvati y a Indra y el segundo era una variante con alusión médica. El indólogo alemán Hillebrandt (1853-1927) relacionó el *carakasautramani* con el *Caraka Samhita*, en lo cual no están de acuerdo otros estudiosos.

El hecho es que hubo un médico hindú de la antigüedad llamado Caraka que atendió al emperador Kaniska del norte de la India a principios de la era cristiana, según se cree, y que fue el compilador del *Caraka Samhita*. Pero diversas investigaciones acusan la posible existencia de otros médicos con el mismo nombre.

Sucedo, por otra parte, que *caraka* procede de la raíz *car*, que en sí y en sus derivados implica moverse, andar, circular, etcétera. *Cara* significa móvil, que anda, que circula, errante.

Filliozat apunta que en el ya mencionado *Taittiriya Samhita* se llama a los Asvines impuros como "médicos ambulantes entre los hombres" y para llamarles errantes o ambulantes se emplea el vocablo *cara*.

El texto que cita Filliozat demuestra que existían en la más lejana antigüedad hindú los médicos ambulantes. Y como la partícula *ka* significa "quien" o "el desconocido" (además de nombre de Prajapati, de Brahma y de Daksa) o "¿quién?" como pronombre interrogativo, bien pudo ser Caraka el nombre general dado a los médicos ambulantes en una cierta época y región. A partir de ahí, hubo uno o varios Caraka que fueron famosos por sus aciertos y de ahí el Caraka al que atribuye la leyenda haber sido médico de Kaniska y otros *carakas* que se encuentran en los textos antiguos. Ése es nuestro personal punto de vista, que no hemos encontrado en los autores consultados.

*Caraka Samhita* significa "recopilación de Caraka" y tiene muy aproximadamente la misma extensión del *Susruta Samhita* al que se asemeja por el estilo general, el tipo de sánscrito que en él se emplea y hasta los versos y los metros. Hay diferencias como el hecho de que el *Caraka* no se ocupa tanto de la cirugía ni le da tanta importancia como el *Susruta*, pero hay en ambos algunos versos comunes. Si fueron producto de alguna interpolación de uno en otro o si ambos los tomaron de un tratado más antiguo que sirvió a ambos de fuente original (¿Agnivesa?), es cosa que no puede dilucidarse con los elementos de juicio de que disponemos hasta ahora.

El *Caraka* se divide en ocho capítulos principales: el *Sutrasthana*, que trata de los remedios, recetas medicinales, higiene, terapéutica y otras materias afines; el *Nidanasthana*, que se ocupa de las causas de ocho tipos de enfermedades, las fiebres, los males de la sangre y de la bilis, los tumores, las afecciones urinarias, la dermatosis, la consunción, la locura y la epilepsia; el *Vimanasthana*, hablando de la digestión, las epidemias, los jugos y otros temas heterogéneos; el *Sarirasthana*, que trata del hombre, la embriología, la anatomía y la obstetricia, además de contener una exposición filosófica acerca de las relaciones entre el cuerpo y el espíritu; el *Indriyasthana*, que contiene doce capítulos tratando de la observación del color del enfermo, de la voz, de su olfato y su gusto, de su tacto, alucinaciones o sueños y otros aspectos de los sentidos; el *Cikitsasthana*, sección de terapéutica en treinta capítulos, tratando en cada caso primero de la descripción de los síntomas y de las causas y después de los medios para la cura respectiva; el *Kalpasthana*, todo él sobre preparados de farmacia y el *Siddhisthana* que explica las lavativas, los lavados médios, inyecciones uretrales y otros recursos terapéuticos, con sus indicaciones y contraindicaciones, amén de muchas fórmulas para preparar líquidos medicinales inyectados.

No siendo este trabajo un tratado de medicina, nos limitamos a dar una breve reseña de tales tratados, sin entrar en detalles que requerirían los conocimientos de un médico.

La doctrina del *Ayurveda* se apoya en tres de las *darsanas* ortodoxas o sistemas filosóficos de la India: el *Samkhya*, el *Yoga* y el *Vaisesika*, que no es éste el lugar para explicar.<sup>1</sup>

Conforme a esa doctrina, el mundo y el cuerpo humano están constituidos por los mismos elementos: la tierra, el fuego, el viento, el agua y el vacío.

Viento, fuego y agua son tres elementos activos que obran en todas las partes del cuerpo y que mantienen la ordenación necesaria. Como elemento activo en el organismo humano, el viento tiene los mismos nombres que se le dan como fenómeno atmosférico (*Vayu*, *Vata* y otros), y se considera que por el cuerpo humano circula en forma de corrientes de aire como en el espacio, es decir que se mantiene como aire, sin revestir formas diferentes como sucede, por ejemplo, con el fuego y el agua.

El *Caraka Samhita* y el *Bhela* explican que el viento en el cuerpo se divide en cinco *pranas* (soplos o alientos). El primero, *prana* por excelencia, se encuentra en la boca y sustenta al cuerpo haciendo circular el alimento y el aire. El *udana*, situado encima de las clavículas, produce la expiración y la palabra. El *samana*, en los órganos digestivos, muele las materias en la digestión y atiza el fuego que las cuece. El *apana*, en la base del cuerpo, expulsa las materias fecales y la orina y, en las mujeres, produce el parto. El último *prana*, el *vyana*, circula por todo el cuerpo, empujando la sangre y los fluidos en general y produciendo todos los movimientos. El *Susruta* identifica el viento con el alma universal.

Pues bien, el tratado hipocrático *De los vientos* enseña la misma doctrina y expone las mismas ideas generales de los textos sánscritos de medicina de los que venimos hablando.

Jean Filiozat, quien antes de ser sanscritista estudió la carrera de medicina y se doctoró en ella, hace un análisis profundo de este hecho en la obra suya que hemos mencionado y expresa: "La concordancia general de la doctrina del texto (hipocrático) con la del pneumatismo hindú es evidente. Las similitudes en el detalle de las representaciones patógenas no lo son menos".

<sup>1</sup>

Pueden verse diversos textos sobre las seis *darsanas*. Por ejemplo: Mora, 1968. Para la doctrina *ayurvédica*, ver Filiozat, 1975.

Por otra parte es sorprendente la coincidencia de la teoría de los vientos y de las enfermedades que producen, doctrina clásica de la medicina hindú, con el texto del diálogo *Timeo* de Platón, el cual, por cierto, no corresponde a ningún texto griego de medicina que presente las cosas como él lo hace. Por otra parte, como la teoría de los vientos no corresponde a ninguna realidad anatómica, no puede derivarse que se haya llegado a las mismas conclusiones en Grecia que en la India. Y como los textos sánscritos son mucho más antiguos, no hay duda que fueron las ideas del *Ayurveda* las que inspiraron no sólo al texto hipocrático *De los vientos*, sino también al *Timeo*.

Para no ser prolijos y no abundar en lo que otros con autoridad en medicina ya han analizado y estudiado, veremos una parte del *Susruta Samhita* que describe el tétanos tal como lo entendía la antigua doctrina del *Ayurveda*, para después reproducir el texto de Platón sobre lo mismo. Dice el *Susruta*, en la traducción de Filliozat (1975 : 180-182) :

Quando "la sangre llega a la corrupción y bloquea el camino del viento, éste, violentamente excitado por el bloqueo de su camino, puede perturbar de inmediato la sangre. La sangre, mezclada con el viento turbado por su predominio, se llama "sangre ventosa". E igual la bilis mezclada con la sangre alterada y la pituita alterada mezclada con la sangre enturbiada. Temiendo el contacto, sufriendo pinchazos, grietas, desecación, e insensibilidad se ponen los pies debido a la sangre ventosa. A consecuencia de la bilis y de la sangre sufren una inflamación violenta, están muy calientes, se ponen hinchados y rojos y muy lisos. Están pruriginosos, blancos y fríos, inflamados e impotentes cuando la sangre es alterada por la pituita (42 a 45) .

Pero cuando el viento irritado invade todos los conductos (vasos) entonces, de forma repentina, convulsiona vivamente y en todo momento el cuerpo y, como lo convulsiona en todo tiempo, se llama tradicionalmente "convulsionador". Se llama "tensor" al que hace caer por intervalos, si el viento asociado a la pituita ocupa violentamente los vasos. El que hace mantenerse rígido como un bastón es grave, es el "tensor en bastón" (tétanos rígido). Cuando agarra muy fuertemente la mandíbula se dificulta la alimen-



tación. El que curva como un arco toma su nombre de la rigidez en arco. Radica en los dedos, los tobillos, el abdomen, el corazón, el pecho y la garganta. Cuando el viento impetuoso convulsiona la expansión de los tendones se tienen los ojos fijos, la mandíbula rígida, el costado torcido, vomitando pituita. Cuando el hombre se dobla como un arco hacia dentro, entonces el viento poderoso provoca su "contracción hacia dentro" (*emprosthotonos*), y si está en las expansiones de los tendones de afuera (plantas de los pies, pantorrillas, etcétera), provoca la "contracción para fuera" (*opisthotonos*). Los expertos dicen incurable el que encorva el pecho, las caderas y los muslos. El viento asociado a la pituita y a la bilis y hasta el viento solo puede producir el "convulsionador" (49 a 57).

Vejamos ahora una parte del texto de *Timeo* de Platón (1975) :

Quando el pulmón, encargado de distribuir el aire al cuerpo no le presenta los conductos libres por estar obstruidos por los desagües, este aire, no yendo a ciertas partes y penetrando en cambio con exceso en otras, deja corromperse a las primeras que no se han refrigerado, y por otro lado entra violentamente en las venas, las retuerce con fuerza, disuelve el cuerpo, se encierra en la región interior ocupada por el diafragma y engendra mil dolorosas enfermedades acompañadas de sudores excesivos. A menudo, cuando la carne se encuentra dividida en el interior del cuerpo, se forma en ella aire que en la imposibilidad de escaparse produce los mismos dolores que el aire que se introdujera desde el exterior; dolores que llegan a su paroxismo cuando este aire, rodeando a las venas y a los nervios de estas partes e hinchando los músculos y los nervios con ellas relacionados, opera una tensión en sentido inverso. De esta tensión es de la que estas enfermedades han tomado el nombre de tétanos y opisthotonos contra las que no es fácil encontrar remedio, y si se curan es casi siempre por las fiebres que producen. La pituita blanca es peligrosa si el aire de sus ampollas o burbujas queda detenido en el interior y benigna cuando se abre camino a través del cuerpo, pero entonces ensucia la piel cubriéndola de herpes y otras afecciones análogas engendradas por ella. Mezclada a la bilis negra y repartida entre las

revoluciones divinas que se verifican en la cabeza, a las que lleva el desorden, es menos dañina si las invade durante el sueño, pero si es en la vigilia resulta casi invencible a los esfuerzos del arte.

Ciertamente en el *Timeo* se mencionan los pulmones y la bilis negra que en el fragmento reproducido del *Susruta* no aparecen, pero es idudable que ambos textos se basan en la misma teoría de los vientos y que en cuanto el tétanos tienen una concordancia casi total. No se trata de que el texto hindú haya sido copiado, pero sí de que las ideas del *Ayurveda* influyeron decisivamente en el escrito por Platón.

La doctrina del *Ayurveda* se dió sistemáticamente entre los siglos VIII y VI antes de nuestra era. *Timeo* fue uno de los últimos textos de Platón, escrito en el segundo cuarto del siglo IV antes de nuestra era. En cuanto al tratado hipocrático *De los vientos*, pertenece a un tiempo cercano al de Platón y sin duda alguna es anterior a Alejandro. La simple concordancia entre las medicinas hindú y griega, demostrada ampliamente por Jean Filloizat, es prueba suficiente de que existieron intercambios de ideas entre ambos países en épocas anteriores a la de Alejandro Magno.

Por otra parte, la medicina hindú se había extendido por diversos países. No sólo las fórmulas médicas y las plantas medicinales hindús circulaban en Grecia desde antes de Alejandro, sino que el *Ayurveda* se extendió por diversos pueblos de Asia a lo largo de diferentes épocas que no siempre es posible precisar. Las pruebas concluyentes de esa influencia de la medicina hindú son relativamente recientes, pero es imposible saber desde cuántos siglos antes existía esa influencia.

En Persia, la medicina hindú es conocida desde hace muchos siglos. El médico persa Ali ibn Rabbun at Tabari escribió en el año 850 de nuestra era un tratado que incluye muchos datos acerca de la medicina hindú. Se llama *Firdaus ul hikmat*.

En el Tibet circularon en la antigüedad tratados médicos hindús traducidos al tibetano, incluídos en la gran colección *Tanjur*. Y la medicina veterinaria hindú, muy desarrollada especialmente en lo que hace a los caballos, las vacas y los elefantes, llegó también

al Tibet. Entre los primeramente citados está el *Yogasataka* y el *Astangahrdaya*. En el siglo VIII, una gran obra de medicina hindú fue traducida al tibetano y en ella se encuentran partes textuales de los tratados médicos más importantes del *Ayurveda*.

En Japón se conservan, que se sepa desde el siglo VIII, medicamentos hindúes y sus nombres originales de la India en el *Shoso-In*, el Tesoro Imperial Japonés.

En Indochina e Indonesia el *Ayurveda* fue muy importante en tiempos antiguos.

En Arabia, la medicina hindú fue muy respetada. Mohamed Abu Bekr Ebn Zacarías (865-925), más conocido por al-Razi o Rhazés, famoso médico árabe, que viajó por Egipto, Siria y España y fue médico en el hospital de Bagdad, escribió diversas obras médicas que fueron traducidas al latín y muy respetadas en Europa, en las que mencionó e incorporó los conocimientos médicos hindúes. Una de sus obras, traducida al latín por Moisés Farachi hacia el siglo XIII, se convirtió en una obra clásica y otra, que trata de la viruela y el sarampión, fue publicada en una edición bilingüe latín-árabe por Channing, Londres, en 1966.

Mucho tiempo antes, el llamado "Hipócrates romano", Aulio Cornelio Celso, del primer siglo de nuestra era, escribió su *De medicina libri VIII*, publicado por primera vez en Florencia en 1478, pero reeditado muchas veces y que ejerció gran influencia en la medicina del Renacimiento. Pues bien, en su obra trata Celso de la litotomía (extracción de piedras de la vejiga) que se realizaba en la India mucho antes. Y el famoso Claudio Galeno (131-201 de nuestra era), que nació en Pérgamo y vivió en Roma, declara en sus obras que tomó de la India el unguento para los ojos, un emplasto y otras medicinas.

Y es preciso subrayar que la hoy llamada cirugía reconstructiva, y antes cirugía plástica, llegó a occidente por medio de los médicos ingleses de la Compañía General de las Indias, que la descubrieron y aprendieron de los médicos ayurvédicos a fines del siglo XVIII.

Tal ha sido, en brevísima síntesis, la aportación del *Ayurveda* a la medicina en el mundo antiguo y en el moderno.

## BIBLIOGRAFIA

- FILLIOZAT, J. *La Doctrine Classique de la Médecine Indienne*. Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1975.
- MORA, J. M. *La filosofía en la literatura sánscrita*. México, UNAM, 1968.
- PLATÓN, *Diálogos*. México, Editorial Porrúa, 1975.
- RENOU, L. e FILLIOZAT, J. *L'Inde Classique*, Manuel des études indiennes. Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1953.
- SUBBARAYAPPA, B. V. «India's contribution to the History of Science», en *India's contribution to world thought and culture*. Madras, Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Revisão técnica do Prof. Carlos Alberto da Fonseca (USP)

Aceito para publicação em 01/02/1990

# **Classicismo e Modernidade**

# La Religion de L'Antique, de Cicéron à Chateaubriand: le signe et le sens

Suzanne Gély

Université Paul Valéry-Montpellier III

GÉLY, S. La religion de l'Antique, de Cicéron à Chateaubriand: le signe et le sens. *Classica*, Belo Horizonte, 3:94-107, 1990.

**RESUMO:** O presente trabalho estuda a construção do signo no uso e pelo uso, abordando a apreciação dos monumentos da Antigüidade em épocas posteriores. O signo, no sentido lingüístico do termo, pode ser arbitrário, mas se lhe dá e ele próprio encontra um sentido que é seu sentido, aqui e agora, pois o ouvinte, o leitor das palavras e o observador de objetos de arte percebem e dão um sentido aos mesmos num movimento coordenado.

Evoquant les rêveries des trois plus illustres champions du préromantisme européen devant les vestiges du passé romain, dans la découverte des cités ensevelies sous les laves et les cendres du Vésuve, s'accomplit une résurrection de l'Italie antique, Pierre Grimal (1961 : 10-14) a écrit: "Goethe rêve à l'éternelle beauté des statues, mais aussi au sang qui coulait dans les veines de leurs modèles [...], Byron rêve de grandeur, Chateaubriand des mortes [...] Tous trois interrogent les pierres, le sol, le ciel de Rome, et s'ils s'exaltent, ce n'est plus en lisant les oeuvres des poètes, c'est en essayant de confronter à ces livres la réalité d'une terre, d'un site, que la présence du passé a rendus sacrés, et dont ils attendent la résurrection".<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Goethe, *Voyage en Italie*, 10 Janvier 1787 et *Elegies romaines* I, 1; Byron: *Childe Harold*; Chateaubriand: *Mémoires d'Outre-tombe*, V, et *Lettre à Mme: Récamier* du 14 mai 1829.

“Des statues” ... “les livres” ... “la réalité d’une terre” ... Je crois en effet que cette confrontation ne s’opérerait pas, ou moins spontanément, si Goethe, Byron, Chateaubriand n’avaient sous leurs yeux des signes pétrifiés de ce qui fut la vie, des monuments de ce qui fut un peuple — inscriptions, statues, temples, tombeaux — pour transporter leur pensée du passé au présent et du présent au passé. Ce sont ces “antiques” retrouvés et contemplés qui suscitent en eux l’imagination de la Rome ancienne et, à travers vagabondages et métamorphoses, éveillent leur méditation.

Pour nous en tenir aux préromantisme francophone, les textes de Mme. de Staël<sup>2</sup> ou de Chateaubriand<sup>3</sup> sur le Colisée, de l’auteur de *Corinne* sur le forum,<sup>4</sup> l’évocation de Cynthie dans les *Mémoires d’Outre-Tombe*,<sup>5</sup> se sont composés à partir de regards portés et déportés, de sites et d’objets contemplés puis rêvés.

## 1. Choses vues

Plusieurs les ont précédés sur ces chemins, notamment, du côté de la Grèce, l’abbé Barthélémy,<sup>6</sup> et, en direction de l’Italie, Lalande<sup>7</sup> et Bonstetten.<sup>8</sup> Ce qui les caractérise, comme, plus tard, Goethe, Byron, Chateaubriand, plus tard Flaubert, Stendhal, Taine ou Renan, parmi tant d’autres aujourd’hui obscurs, c’est que leur imagination du passé et leur méditation sur les marées du temps se nourrissent de ce que Hugo, de son côté, sans référence explicite à ce que nous appelons communément l’Antiquité, appelle des “choses vues”.<sup>9</sup> C’est ainsi qu’à Rome le regard de Victor de Bonstetten se fixe tout à coup sur la pyramide de Cestius, et de là se transporte:

<sup>2</sup> *Corinne* IV, 3 (publié en 1907).

<sup>3</sup> *Voyage en Italie* (1803-1804; publié en 1826): *Lettre à Fontanes*.

<sup>4</sup> *Corinne* IV, 3.

<sup>5</sup> *Mémoires d’Outre-Tombe*, VI, 162 (daté du 1<sup>er</sup> juin au soir 1833).

<sup>6</sup> *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* (publié en 1788).

<sup>7</sup> *Voyage d’un Français en Italie, fait dans les années 1765-1766* (publié en 1769).

<sup>8</sup> *Voyage sur la scène des six derniers livres de l’«Enéide» ou Voyage dans le Latium* (publié à Genève en 1804).

<sup>9</sup> *Choses vues* (oeuvres inédites de V. Hugo, Paris, Hetzel-Quantin, 1887).

“ce monument majestueux orne singulièrement le paysage, il fait point de vue sur le chemin, et ramène l'imagination au temps de l'Antiquité”. — “Les choses présentes mêmes, nous ne les tenons que par la fantaisie”, avait écrit Montaigne au livre III des *Essais* (chap. 9, “de la vanité”) ; à plus forte raison les anciennes? — Outre les “monuments écrits”, du reste, et “mieux conservés que les pierres et les bronzes”, les yeux du voyageur sont attirés par les “lieux de la scène des grands événements” et par “la nature”, qui, “quoique défigurée, existe encore dans le paysage”. — Qu'avait vu de Rome Montaigne, sinon “son ciel et le plan de son gîte?” (*Journal de voyage*, fin janvier 1581) — Michel Dentan, dans la notice qu'il consacre à l'auteur du *Voyage dans le Latium* — pour la réédition de l'ouvrage dans la *Bibliothèque romande* (1971) — formule très pertinemment les impressions que laisse à un lecteur moderne une telle oeuvre: “en évoquant les temps mythiques de l'arrivée des Troyens ou la splendeur impériale du temps de Virgile et des villes somptueuses du Latium et en confrontant ce passé avec la misère actuelle” — confrontation que l'on retrouvera dans le *Voyage en Italie* de Taine — Bonstetten “crée une dimension du temps, une poésie des tombeaux et des ruines plus saisissante que mainte expression de la mélancolie préromantique, parce que sans affectation”.

Cette “poésie des tombeaux et des ruines”, précisément, plutôt que le *Salon* de 1767 et la méditation de Diderot sur la peinture d'Hubert Robert, aux accents sinon “affectés” du moins enflés — “dans cet asile désert, solitaire et vaste [...] je puis me parler tout haut, m'afliger, verser des larmes sans contrainte”, nous l'avons perçu en contre-point, le *Journal de voyage* de Montaigne (récemment publié par Meunier de Querlon, en 1774, et révélé au public européen par la Correspondance de Grimm), et les avant-dernières pages du chapitre “de la vanité” où s'explique l'essai d'essai sur les ruines de Rome, peuvent en avoir dessiné la trame ou du moins choisi les couleurs.

Ces choses vues sont choses anciennes, en effet, mais saisies dans un environnement actuel, en référence à une expérience vécue et, pour autant, traversée de nostalgies et de projets dont les livres, au même titre que les objets, les mots, autant que les images, sont



les médiateurs. Les livres des Anciens, d'abord et finalement, par l'intermédiaire d'intercesseurs plus récents, tels Montaigne et, à travers lui Du Bellay, voire Pétrarque, — lesquels, sollicités par les spectacles où leur regard s'était posé, avaient étayé leur contemplation sur les strates de réminiscences antiques dont leur "fantasie" débordait. Aussi bien, en effet, chez les voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle que chez Barthélémy, Bonstetten et Lalande, comme chez leurs devanciers de la Renaissance et des âges classiques, la culture reposait sur une solide et vaste éducation humaniste — ainsi qu'en témoigne, par exemple, telle liste "recommandée" des auteurs du programme, établie en 1809 et encore en vigueur entre 1813 et 1822 — c'est-à-dire pendant le séjour de Victor Hugo au lycée Louis le Grand (Cf. Venzac 1955 : 292-303). La Restauration n'avait rien eu à restaurer en ce domaine.

## 2. Empreintes

"S'ils s'exaltent, ce n'est plus en lisant les oeuvres des poètes, c'est en essayant de confronter à ces livres la réalité d'une terre, d'un site" (Grimal 1961 : 10-14). Il n'empêche. Ces impressions fraîches qui nous séduisent tant chez un Bonstetten par exemple, et, sur un registre plus vaste, chez Goethe, Byron, Chateaubriand, nous les trouvons tout de même dans les *Antiquités de Rome* de Du Bellay, comme dans le *Journal de voyage en Italie* de Michel de Montaigne. Et, dans leur effort même pour se re-présenter la réalité passée dont statues et débris découverts leur permettaient d'imaginer la résurrection, ils ne laissaient d'être entraînés, d'être marqués, les uns et les autres, par d'antiques lectures.

Quand l'un — Montaigne — voit dans les ruines de Rome le tombeau d'elle-même, tandis que l'autre — du Bellay — y contemplant le tombeau du monde, font-ils autre chose — et après eux Chateaubriand (pourquoi sinon nommer Cynthie celle qui va prêter chair à son rêve?) — que de retrouver, au contact des objets, et, sous le choc reçu, de délivrer — jouons sur le mot — des impressions gardées d'anciennes lectures? Cicéron, Virgile, Properce, et même Pline ou Sidoine Apollinaire. Une impulsion, des lectures qui passent de l'un à l'autre, surtout depuis Du Bellay à Montaigne, comme en des vases communicants, par le canal, plus d'une fois, de rémi-

niscences communes, — encore que parfois desavouées ou celées chez Montaigne — Pétrarque, sinon le pétrarquisme, Pétrarque lui-même — dont les *Sonnets* 210, 272, la *Canzone* 24, transparaissent à l'évidence derriè le *Sonnet* 5 des *Antiquités* ou le *Songe* et qui, avant Du Bellay, avant Montaigne, s'était recueilli, en 1336, devant les restes de la ville dite Eternelle.<sup>10</sup>

A quoi il faut ajouter, chez Montaigne, en dépit, plus encore que pour Pétrarque, d'une absence explicite de référence, Scaliger et sa *Poétique*. Sinon lu, du moins rencontré, comme on se recontre entre grands esprits.<sup>11</sup> Il est peu contestable, à tout le moins, que Montaigne et Scaliger aient suivi, à quelques égards, semblables chemins dans l'évaluation des rapports de la pensée aux mots sous l'impulsion des choses et en particulier des objets d'art. On perçoit en effet chez tous deux une perspective intermédiaire entre celle de l'auter du *Cratyle* et le théoricien de la *Poiésis-mimésis*, ou du moins une lecture "moderne" de la mimésis aristotélicienne, comme re-production, active, du réel: "reproduction équivalente de la nature, plus réussie, où l'empreinte (*character*) est à la fois matière et forme comblant l'abîme entre les mots et les choses".<sup>12</sup> Nous avons montré

<sup>10</sup>

Cf. *Antiquité de Rome*, Sonnet 29:

«..... ô merveille profonde!

Rome vivant fut l'ornement du monde

Et morte elle est du monde le tombeau»,

*Journal de voyage* de Montaigne, ruines de Rome:

... «ce n'était rien que son sépulcre».

En dépit de jugements défavorables aux pétrarquistes (cf. *Essais* II, 10 A,

412°), Montaigne refuse ce qu'il connaît et dont il a reçu lui-même l'empreinte.

Ce que Marcel Tétel a montré à propos de l'Arioste (*Congrès sur Montaigne et l'Italie*, Milan, sept. 1988) vaut aussi pour Pétrarque — sinon pour le pétrarquisme.

<sup>11</sup>

On a du reste pu voir lors d'une vente de l'hôtel Drouot, un exemplaire de l'édition originale de la *Poétique* (1561), portant la signature autographe de Ronsard; cf. exposition «Ronsard» de la B. N. 1985 n° 259 et reproduction, cité par Michel Simonin, en demeurant fort circonspect quant à l'influence réelle de Scaliger sur ses contemporains, in *La statue et l'Empreinte, la Poétique de Scaliger*, pp. 49-53, n° 5.

<sup>12</sup>

Je cit J. F. Maillard dans son C. R. d'oct. 1988 dans la *RHLLF*, pour la *Statue et l'Empreinte* (études réunies et présentées par C. Balavoine et P. Laurens, à la suite du colloque de Tours 1983 sur Scaliger).

ailleurs<sup>13</sup> qu'un bon exemple de cette re-production ou re-présentation montaignienne nous est offert dans les pages du *Journal de voyage* consacrées aux ruines de Rome, — essai d'essai qu'explicite le chapitre 9 du livre III de l'Oeuvre, en 1588: "les choses présentes mêmes nous ne les tenons que par la fantaisie" . . .

Spontanéités? Mais d'hommes nourris de Rome, de son histoire, de ses poètes. Retour et commémoration, en même temps que mouvement vécu et actuel. Cicéron en particulier leur a appris, avant même qu'ils n'en fassent l'expérience hors des frontières de leur pays natal, et lors même que l'attachement à leurs propres demeures et terroirs n'était pas encore clairement parvenu à leur conscience — si précoce et fervente avait été leur institution es lettres anciennes, et, on le sait, chez Montaigne, antérieure à toute autre — "quelle puissance d'admonition réside dans les lieux":

"Est-ce par nature ou par erreur de fantaisie que la vue des places que nous savons avoir été hantées et habitées par personnes desquelles la mémoire nous est en recommandation nous émeut aucunement plus qu'ouïr le récit de leurs faits ou de leurs écrits?

*Tanta vis admonitionis est in locis* [...]. Il me plaît de considérer leur visage, leur port et leurs vêtements: je remâche ces grands noms entre les dents et les fais retentir à mes oreilles . . ." (Cicéron, *De Finibus* V, 1,2) .

Mais ne percevons-nous pas la même ferveur dans les notes que le jeune André Chénier jette sur le papier, en 1786, dès l'embarquement pour Gênes, à Marseille même (*Essais* III, 9): "Je suis en Italie, en Grèce. O terres, mères des arts, favorables aux vertus [...] Je parcours le forum, le Sénat. J'y suis entouré d'ombres sublimes" . . .<sup>14</sup> Alors la "fantaisie" anticipe et l'imagination transporte littéralement le voyageur dans le passé qu'il se représente déjà, sur les lieux qu'il va, qu'il veut voir, mais qu'il aura soin

<sup>13</sup> Cf. S. Gély: «Les ruines de Rome dans le *Journal de voyage* de Montaigne», Congrès de Milan, sur Montaigne et l'Italie (oct. 1988).

<sup>14</sup> Cité par M. Gerbault. 1958: 79. Voir aussi Gerbault 1940. «Terres, mères des arts» n'est pas sans rappeler le fameux «France, mère des arts» des *Regrets*; mais ici la nostalgie et l'éloge sont pour ainsi dire inversés — ce qui n'a rien d'étonnant si l'on tient compte des origines de Chénier du côté maternel.

d'examiner — c'est du moins en ces termes qu'il s'admoneste lui-même à propos de ses "idées de poèmes": "tout cela doit être fait de verve et sur les lieux" —. Dernier intercesseur notable auprès de nos amateurs d'antiques du XIX<sup>e</sup> siècle, puisque Chénier s'est révélé, précisément, à la génération romantique.<sup>15</sup> Avec une emphase qui rappelle celle du Diderot laudateur d'Hubert Robert, mais une sensibilité plus proche à la fois de celle des humanistes et de celle des grands Prémomantiques.

### 3. Le signe et le sens

Une civilisation parvenue à un certain degré de conscience d'elle-même<sup>16</sup> et, partant, de ce que les uns nomment "étrangeté", d'autres "barbarie",<sup>17</sup> d'autres "altérité", tend, on le constate aisément, à se situer, et à situer ses voisines, *ipso facto*, dans une représentation de sa durée, de leurs durées. C'est alors qu'elle se dote de "monuments" — qui accompagnent, précèdent ou suivent les traditions orales et écrites.

Fruits de vénération et témoins vénérés, destinés à présenter aux yeux des foules une image durable, une forme palpable des moments et des hommes qui ont et qui font une histoire, ces objets figent dans le bois, dans la pierre dure, l'or, l'airain, aussi bien les "puissances divines" — à Rome *numina* — qui leur paraissent presider aux destinées individuelles et collectives et au Destin universel — que les mortels "conducteurs" — *poiménes eaôn*, chez Homère —, ou évergètes des peuples; aussi bien tel "particulier" soucieux d'immortaliser son nom, sa personne, et sa famille, que le trophée d'une victoire; ou encore tel aspect, arraché au temps, d'une nature que l'on sait belle. Signes et oeuvres d'art: *signa*. A Rome en particulier le *signum* (au sens où l'entendait l'accusateur fameux de Verrès), installé dans un espace sacré, surtout celui de

<sup>15</sup> Rappelons que l'oeuvre de Chénier a été révélée à la génération romantique en 1819 par Henri de Latouche.

<sup>16</sup> Sur la portée de cette notion et le sens que nous lui donnons, cf. *le Nom de l'Italie, Mythe et Histoire, d'Hellénicos à Virgile* (sous presse).

<sup>17</sup> Cf. Dauge, 1981 : 381-510; et Baslez, 1984.

la *domus*, de l'*hortus*, du *lucus*, du *templum*, du *compitum*, sacralisait en retour son environnement naturel (Grimal 1969 : 301-335). De plus en plus couramment daté par une inscription à sa base, ce vestige immobile, "statue", — d'où la restriction, par réfraction de *statua*, opérée dans le sémantisme du terme —, le *signum*<sup>18</sup> était par étymologie — entendons par là le *plenum* sémantique potentiellement offert par le mot — "monument", c'est-à-dire à la fois indication sur un passé, ou sur un présent qui allait passer, et avertissement pour l'avenir.

Or, pour nous en tenir à la civilisation romaine envisagée dans son environnement hellénistique, l'on ne peut manquer d'être frappé par l'importance des collections d'oeuvres d'art à la fin de la République et au début du Principat (Bertrand 1893). Cet accroissement numérique peut certes être mis au compte de la conquête romaine en direction de la Grèce et du Moyen-Orient. Mais il faut percevoir également — plus qu'il n'apparaît à la première lecture des auteurs qui, à Rome, feignent encore en cette période le dédain et l'incompétence, par souci conformiste,<sup>19</sup> une connexion entre l'occasion fournie par l'afflux des oeuvres importées — qui vont aussi servir de modèles — et un mouvement d'intérêt, non pour la possession seulement, voire même pour la simple contemplation d'objets précieux, mais pour le rappel du passé en tant que passé, que ces oeuvres peuvent susciter. Un passé qui peut être celui des autres, et que volontiers l'on s'approprie, collectivement, surtout si l'on appartient aux *gentes* qui font l'histoire du moment. Ce qui pouvait racheter, du reste, ou couvrir de mobiles avouables la passion qui faisait rage, désormais, pour ces *signa* — que le pillage, les marchandages, et la reproduction artisanale, accumulaient dans les riches maisons romaines —, c'était, tout comme dans le domaine de la poésie, et, plus généralement, de la littérature, l'italianisation des apports grecs, ou gréco-orientaux, par le canal de la métamorphose des mythes originels. D'Ennius à Virgile en effet, du côté des poètes — et les arts de représentation ne pouvaient manquer

<sup>18</sup> Plus manifestement que l'*agalma* hellénique; ou le *sēma*, restreint habituellement au tombeau.

<sup>19</sup> L'idéal est encore, sinon le soldat-laboureur, du moins le «juste» conquérant.

à la fois de subir cette empreinte en même temps que de laisser la leur —, le pas était bientôt franchi que de Dardanos l'ancêtre arcadien ferait désormais un héros né en sol ausonien, et d'Enée un *exsul* redux. Il s'ensuivait, par une espèce de choc en retour, un intérêt marqué pour les vestiges du passé lointain de Rome et des cités voisines, dans la péninsule: temples, tombeaux, mais aussi tableaux, et surtout statues, que leur archaïsme rendait d'autant plus vénérables. Tel ce Vertumne toscan, par exemple, auquel Properce donne la parole dans l'*élégie* IV, 2:

*J'étais un tronc d'érable taillé d'une serpe hâtive, avant  
que vint Numa, pauvre dieu d'une ville au coeur recon-  
naissant. Mais toi Mamurius,<sup>20</sup> qui me fis dans le bronze,  
que la terre des Osques ne ronge pas les mains d'artiste;  
toi qui m'as, en me façonnant, fait apte à tant d'usages  
(IV, 2 61-64.; trad. P. Boyancé, Paris, 1968).*

On notera tout de même que l'attrait pour l'archaïsme ne conduit pas ici jusqu'au primitivisme proprement dit. Si le dieu évoque avec tendresse les temps obscurs où sa forme se dégageait à peine de la souche de l'arbre — proprement, *materies* — auquel on rattachait son *numen*, sa gratitude va vers l'artisan inspiré qui lui a donné figure et physionomie:

*Stipes acernus eram, properanti falce dolatus,  
ante Numan grata pauper in urbe deus.  
At tibi, Mammurri, formae caelator aeneae,  
tellus artifices ne terat Osca manus  
qui me tam docilis potuisti fundere in usus...*

Statues, temples, tombeaux remplissaient cet office à l'égard d'un passé déjà conçu comme national en un sens qui allait s'élargissant au patrimoine divers de l'Italie péninsulaire... De menus instruments des religions ancestrales pouvaient aussi tenir ce rôle, tels les *turibula*, ces encensoirs dont le vol, par le fait de Verrès, provoque le chagrin des femmes: "quand de leurs mains sont

<sup>20</sup>

Ouvrier en bronze du temps de Numa, vraisemblablement.

arrachés ces objets dont elles ont coutume de se servir *pour leur culte*, qu'elles ont reçu *de leurs parents* et qui ont toujours été *dans la famille* — cum eripiuntur e manibus ea quibus *ad res divinas* uti consueverunt, quae *a suis* acceperunt, quae *in familia* semper fuerunt (Verr., IV, 4-7) —". Ce sont cependant les statues, dans leur cadre cultuel, comme celle d'Hercule dans le temple du dieu à Agrigente, qui attirent la plus ostentatoire dévotion chez ceux que l'avocat entend venger des prévarications du gouverneur indigne. On ne se borne pas à l'adorer, on va jusqu'à l'embrasser, tant et si bien que la bouche et le menton du dieu sont quelque peu usés par ces pratiques — "ut rictum eius ac mentum paulo sit attritius quod in precibus et gratulationibus non solum id uenerari, uerum etiam osculari solet" —, comme le sera plus tard un fameux pied de Saint Pierre! — Vénération d'autant plus marquée, peut-être, que le culte d'Hercule était particulièrement ancien en Italie et en Sicile, comme le montra J. Bayet dans *Les Origines de l'Hercule romain* (1926), comme on le verrait aussi à propos de ses rencontres avec le Melqart tyrien, dieu et roi mythique, lequel dans sa route vers Carthage ou Gadès put bien croiser le héros hellène Heraclès, archégète des colons grecs d'occident (cf. Bonne 1988) et initiateur de la primitive Italia bruttienne. En tous cas, le même Cicéron qui ne se privait pas,<sup>21</sup> pour se part, d'orner autant et aussi bien que possible ses nombreuses villas, tout en affectant une incompétence de bon aloi en matière d'art, était d'autant plus à l'aise, dans son indignation devant la tentative de rapt à l'endroit de l'Hercule agrigentain, que le motif le l'émoi suscité était religieux et que cette *religia* concernait une divinité, un culte, une statue consacrés par leur antiquité.

Vénérables en raison de leur antiquité, comme Vertumne avant la métamorphose qui le rend, de surcroît admirable, chez Properce; comme l'Hercule d'Agrigente chez Cicéron, et à d'autres titres encore, les statues en bois des aïeux divins des Latins, au livre VII de l'*Enéide*, — quand, dans le temple de Picus, le roi Latinus donne

<sup>21</sup> Carcopino (1948) s'est complu, on le sait, à le montrer.

audience aux ambassadeurs troyens —.<sup>22</sup> Les représentations d'Italos, de Sabinus, de Saturne, de Janus, assurent en effet la relation des Romains actuels avec leurs ancêtres divins, et la protection de ceux-ci sur ceux-là; ces ancêtres qui sont des dieux signifient que "l'ancien, qui n'est pas le vieux", participe de l'éternel. La relation avec les ancêtres, en effet, par l'intermédiaire de la statuette cultuelle, chez les Africains Dogons, telle qu'on a pu aujourd'hui l'analyser, n'est pas sans appeler la comparaison avec les aspects des divinités ancestrales et éponymes chez les Grecs et les Romains aux époques archaïques. Cet objet "ne possède pas un sens unique et défini qui permettrait d'en interpréter les gestes, les attitudes", et de le rapporter "à événement précis d'un mythe fixé et rigide": mais "plusieurs significations" dont la connaissance semble "progressive, liée aux étapes d'une initiation qui dure jusqu'à la mort". N'est-ce pas ce que nous décelons, précisément, à la lecture de Properce, dans la statue d'avant la statue de Vertumne? N'en est-il pas resté quelque trace dans la mythologie de Janus, et dans la figuration de ses "faces", même une fois le personnage quelque peu figé? Et, d'une manière plus générale, dans la métamorphose multiple des divinités archaïques, décelable, pour nous, à travers leur devenir poétique?

C'est cependant devant le tombeau, et dans l'idée de tombeau — on le perçoit chez ceux qu'ont séduits les "antiques", de Pétrarque et Montaigne aux "anticomanes" des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, mais aussi chez tous ceux qui les ont précédés et, plus ou moins confusément, guidés —, que se condense la réflexion sur le passé, que

<sup>22</sup> «Là encore, les statues des lointains aïeux, dans leur ordre, taillées d'antique cèdre, talus, l'auguste Sabinus planta la vigne et tient encore, dûment sculptée, sa serpe croche, le vieillard Saturne, l'image de Janus aux deux fronts se dressaient dans le vestibule, et avec eux les autres rois depuis l'origine, et des héros qui, combattant pour la patrie, avaient souffert des blessures de Mars».

«Quin etiam veterum effigies ex ordine auorum  
antiqua e cedro, italusque paterque Sabinus  
uitisator curuam seruans sub imagine facem  
Saturnusque senex lanique bifrontis imago  
uestibulo astabant alique ab origine reges  
Martiaque ob patriam pugnando vulnera passi»

(Aen. VII, 177-182, trad. J. Perret)



se concrétise l'attrait vers ce qui a fui et qu'il s'agit d'atteindre, que se délivre l'imagination de la durée. Monument revenu à l'abstraction primitive,<sup>23</sup> statue sans figure, signe réduit au signe.

Certains temples anciens, chez les poètes, — tels le "*templum vetustum desertae Cereris*" d'*Aen.* II, 713-714, ou le monument "bâti de blocs anciens" à Phébus Apollon dans *Aen.* III, 84 sq., consulté par Enée et Anchise à Délos — "*templa dei saxo uenerabar structa uetusto*" —, conservent un aspect du sépulcre en l'honneur de l'Ancien. La présence du cyprès dans le voisinage du temple de Cérès donne la note funèbre; en même temps, l'évocation du rendez-vous donné à la troupe d'Enée près du sanctuaire, érigé en l'honneur de la déesse de la Croissance et des Moissons, oriente le lecteur — comme les héros de l'épos — vers un sens à trouver, vers une mission à accomplir. Cette route et ce destin, l'oracle du dieu de Thymbra les annonce. Depuis le temple-tombeau va s'énoncer, à travers les mots de l'oracle, le signe: est-ce vaticiner que de percevoir, peut-être, une raison à l'ambivalence du grec *sêma*, qui signifie à la fois la tombe et le sens? Sémantique de poète, peut-être, à la manière de Hugo... ou de Virgile. C'est un tombeau, en effet, qui apparaît au détour du chemin, dans la IX<sup>ème</sup> *Bucolique*, et précisément le tombeau de l'Ancêtre, fondateur de Mantoue — un fondateur, ils sont nombreux dans le mythe —:

*"namque sepulcrum  
incipit apparere Bianoris..."*

Au tournant du chemin, d'un chemin qu'on va suivre, le tombeau d'un *auctor*

\* \* \*

N'était-ce pas la tombe d'un *auctor* qu'avait cherchée et trouvée le premier de nos grands amateurs d'antiques, Cicéron, — mais en homme curieux de science et de sagesse, et, déjà, en archéologue —

<sup>23</sup>

Cf. Bianchi-Bandinelli, soulignant l'antériorité de l'art non figuratif sur l'art figuratif (in Bolgar 1967 : 114-131). Confirmation en est donnée par l'histoire des cultes: de la poutre au corps féminin chez Cérès par exemple (cf. H. Le Bonniec, *Ceres*) etc... Le retour à l'abstrait peut donc être, en un certain sens, retour à l'antique, ou plus exactement découverte de l'archétype.

lorsque, du temps de sa questure, à Syracuse, il avait entrepris la pouille du *monumentum* d'Archimède? Signe auquel il donne son sens:

*“Dans la [même] ville de Syracuse, je tirerai de la poussière où il maniait son compas un humble mortel, lequel vécut longtemps après, Archimède. Du reste, à l'époque où j'étais questeur, c'est moi qui ai découvert son tombeau, dont les Syracusains ignoraient et même niaient l'existence. Un fouillis de ronces et de buissons l'entourait et le masquait de toutes parts. Il faut dire que je connaissais certains petits sénaires, lesquels, d'après une tradition, auraient été gravés sur le monument: il y était dit clairement que, au sommet du tombeau, on avait placé une sphère avec un cylindre. Un jour donc que je fouillais du regard tout le terrain situé aux abords de la porte d'Agrigente, car il y a là une multitude de tombeaux, voilà que mes yeux tombent sur une petite colonne qui émergeait à peine des buissons: elle était surmontée d'une sphère et d'un cylindre. Tout de suite je dis aux Syracusains — et c'étaient les notables qui m'accompagnaient — que ce devait être justement ce que je cherchais. On envoie là nombre de gens armés de faux pour nettoyer et dégager l'emplacement; puis, quand on eut frayé un passage, nous nous dirigeâmes vers la face antérieure du piédestal. L'inscription y était reconnaissable, bien que le temps eût rongé l'extrémité des vers dont il ne subsistait guère que la moitié. Ainsi la cité de la Grèce la plus célèbre et même à un moment la plus savante aurait ignoré le monument du plus génial de ses fils, si un enfant d'Arpinum ne le lui avait fait connaître”.* (Tusc. II, 64).<sup>24</sup>

24

«ex eadem urbe humilem homunculum a puluere et radio excitabo, qui multis annis post fuit, Archimedes. Cuius ego quaestor ignoratum ab Syracusais, cum esse omnino negarent, saeptum undique et uestitum uepribus et dumetis indagavi sepulcrum. Tenebam enim quosdam senariolos, quos in eius monumento esse inscriptos acceperam, qui declarabant in summo sepulcro sphaeram esse positam cum cylindro. Ego autem cum omnia conlustrarem oculis [est enim ad portas *Agregantines* magna frequentia sepulcrorum], animum aduerti columellam non multum e dumis eminentem, in qua inerat sphaerae figura et cylindri. Atque ego statim Syracusanis (erant autem principes mecum), dixi me illud ipsum arbitrari esse quod quaererem inmissi cum falcibus multi purgarunt et aperuerunt locum. Quo cum patefactus esset aditus, ad aduersam basim accessimus. Apparebat epigramma exesis posterioribus partibus uersivulorum dimidiatis fere. Ita nobilissima, sui cuius unius acutissimi *monumentum* ignorasset, nisi ab homini Arpinate didicisset».

#### 4. Conclusion

“Meaning is use” vaut aussi bien pour la révélation, par la fouille, du “monument” d’Archimède, que de l’“élucidation” (pour emprunter encore à la formulation de Wittgenstein), à l’usage et par l’usage — d’autres disent praxis — de la portée du mot en son contexte. Le signe — au sens linguistique général du terme — peut être arbitraire, mais “on lui trouve” et “il trouve” *un* sens, qui est *son* sens, *hic et nunc*. L’auditeur, le lecteur de paroles humaines — de l’oralité à la littérature, il y a, il est vrai, un intervalle dont il faut tenir compte —, l’observateur d’objets d’arts, perçoivent et donnent sens, d’ordinaire, dans un mouvement coordonné : de même, en quelque sorte qu’un écho “rend” un son. C’est ainsi qu’un mot, ou qu’un signe d’une manière générale, et diverse (objet, dessin, figure, y compris la matière littérale et la transcription figurée d’une perception, à la fois généralisante et fragmentée, du “réel”), “prennent” un sens et parfois “tout leur” sens, comme le dit si bien le langage ordinaire. Il y a cependant des “écarts”, qui nécessitent l’*interprétation*.

## BIBLIOGRAPHIE

- BAZLEZ, C. R. *L'étranger dans la Grèce antique*. Paris, Belles Lettres, 1984.
- BERTRAND, E. *Études sur la peinture et la critique d'art dans l'Antiquité*. Paris, 1893.
- BOISSIER, G. *Cicéron et ses amis*. Paris, 1865.
- BOLGAR, R. R. *Classical influences on Western Thought*. Cambridge, 1976.
- . *The Classical Heritage and its Beneficiaries*. Cambridge, 1954.
- . *The Living Heritage of Greek Antiquity*. La Haye, Fondation Européenne de la Culture, 1967.
- BONNET, C. *Melgart, cultes et mythes de l'Héraclès turien en Méditerranée*. Namur, 1988.
- BOYANCÉ, P. *Études sur l'humanisme cicéronien*. Paris, 1970.
- CARCOPINO, J. *Les secrets de la correspondance de Cicéron*. Paris, 1948.
- CHARBONNEAUX, J. *L'art au siècle d'Auguste*. Paris, 1943.
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANDT, A. *Dictionnaire des symboles*. Paris, 1982.
- CIACIERI, E. *Cicerone e i sui tempi*. Milano, 1939-1941.
- DAUGÉ, Y. A. *Le barbare: recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles, 1981.
- DEREMETZ, A. L'épigramme de Vertumme: l'oeuvre trompeuse. *Revue des Études Latines*: 117-149, 1988.
- DESMOULIEZ, A. *Cicéron et son goût*. Bruxelles, Latomus, s/d.
- FOUCAULT, M. *L'archéologie du Savoir*. Paris, 1969.
- GERBAULT, M. *Chénier*. Paris, Séghers, 1958.
- . *Oeuvres complètes*. Ed. de G. Walter. Paris, Pléiade, 1940.
- GRIMAL, P. *Les jardins romains*. Paris, 1969.
- . *À la recherche de l'Italie antique*. Paris, 1961.
- MICHEL, A. *La parole et la beauté*. Paris, 1982.
- PFEIFFER, R. *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*. Oxford, 1976.
- PICARD, C. 20 ans d'études sur les arts de l'Italie antique. *Memorial Marouzeau*. Paris, 1943 : 55-60.
- . Sens et portée des arts alexandrins. In: *Art romain*. Paris, 1962.

# The Shield of Achilles and the Temple of Venus

Stephen Lee Schwartz

João Pedro Mendes

Universidade de Brasília

SCHWARTZ, S. L. and MENDES, J. P. The Shield of Achilles and the Temple of Venus. *Classica*, Belo Horizonte, 3:108-117, 1990.

**RESUMO:** As diferenças entre a epopéia e o romance podem ser ressaltadas através da comparação da descrição do escudo de Aquiles, na *Iliada* de Homero, e do Templo de Vênus em *The Knight's Tale* de Chaucer. Homero escreveu sobre o que definimos como detalhes da vida diária em situações contemporâneas das origens do poema; Chaucer, pelo contrário, transpõe os artifícios do amor cortês medieval para uma elaborada versão da mitologia grega: especificamente, a corte de Teseu em Atenas, transformada de tal modo que pareceria estranha a um grego da época clássica. Isso não significa que a epopéia é mais realista que o romance, mas que a epopéia é menos artificial e menos fantástica que o romance em sua visão de mundo.

One cannot hope to even indicate the difference between epic and romance by using just two poems; stil less by using just two examples from these poems; however, this is what is attempted in this essay. Using the description of the shield of Achilles<sup>1</sup> from

---

<sup>1</sup> The description of the shield of Achilles (*Iliad*, XVIII, 468-617) is a genuine synthesis of Greek life and culture of the time. The god Hephaestos forges a five-fold shield which depicts the earth, the heavens and the sea and all that they contain: marriage scenes, justice being dispensed, farming, merrymaking. The handiwork of Hephaestos is equivalent to the creative art of the poet. (See W. Marg, *Homer über die Dichtung: Der Schild der Achilleus* [Münster, 1971], 2nd. ed.).

Homer's *Illiad* and the description of the temple of Venus from Geoffrey Chaucer's "The Knight's Tale"<sup>2</sup> one hopes that at least one element both of epic and romance style will be revealed.

Chaucer in "The Knight's Tale" was the inheritor of both the epic and the romance traditions. The main source for "The Knight's Tale" was the *Teseida* of Boccaccio, a poem that deliberately employs epic machinery and which derives, in part, from a work of the epic writer Statius. Chaucer eliminated a large part of the *Teseida's* epic machinery in writing his version of the Palamon-Arcite story,<sup>3</sup> but retained a framework of epic conventions although much of the significance of these conventions has been changed by the insertion

<sup>2</sup> The knight is of the highest social level among the Canterbury pilgrims; therefore his story is the first of Chaucer's *Canterbury Tales*.

<sup>3</sup> After Theseus conquers Thebes, Palamon and Arcite, princes of that city, are found wounded, taken to Athens and are held without ransom. From their prison they see Emily, sister of Hippolyte, queen of the Amazons, whom Theseus has recently defeated and married; they both fall in love with her. Thus, the two cousins and friends become enemies. Arcite is later released as a favor to Theseus' friend Perotheus on condition that he never return to Athens on pain of death. Nevertheless, receiving a command from Mercury, Arcite goes in disguise to Athens and, by chance, becomes page to Emily and, later, squire to Theseus. After seven years, Palamon escapes from prison and hides in a grove waiting for nightfall to flee to Thebes. Arcite passes by lamenting his love for Emily and Palamon challenges him. A duel is planned but they are discovered by Theseus while they are fighting. Heeding the pleas of Hippolyte, Emily and their women retainers, Theseus pardons the two and sets a date for armed combat between them and their allies one year hence. The winner will have Emily as his bride.

Theseus builds a theater especially for this battle. The night before Palamon prays to Venus, in her temple that he may win Emily. Arcite prays to Mars that he may win the fight and Emily prays to Diana that she may be won by whoever loves her best. All the prayers are received favorably by the gods who are left to figure out how they may be granted since they seem contradictory. Saturn says that he will resolve the problem. In the battle, Arcite and his party defeat Palamon and his followers, but Arcite is mortally wounded when he is thrown by his horse at the instigation of Venus and Saturn. Palamon, who had been the first to see and fall in love with Emily marries her. Arcite is given a splendid funeral.

The battle-theater Theseus orders to be built for the combat between Palamon and Arcite has three temples within its walls: the temple of Venus at the eastern gate, the temple of Mars at the western and the temple of Diana at the northern gate. The temple of Venus, containing a statue of Venus which receives and gives the goddess's answers to prayers also contains paintings and relief sculptures showing, for the most part, the pains and sufferings necessary to or caused by love. This fits into courtly love tradition, but the extreme emphasis on the pain and tragedy of love shows only one side of the concept. In C. S. Lewis's description,

of the subject-matter of romance, ie, courtly-love conventions. Chaucer had employed romance-conventions before in his version of the first part of *The Romaunt of the Rose*, *The Book of the Duchess*, *The House of Fame*, and *The Parliament of Fowls*. These poems employ a fantastic and/or other-worldly atmosphere (that of a dream-vision in many of these cases) with courtly-love conventions and the literary and social conventions of chivalry.

The most generalized element of romance in "The Knight's Tale" is the courtly love convention. Although by no means conventionalized, the tale could not exist in anything approximately the same way without this. Yet the poem must be read with a knowledge of Greek mythology on the part of its readers. Theseus is portrayed with at least the outline of his legendary career in mind, and, since the fortunes of Palamon and Arcite are determined by Theseus' attack on Thebes, the story and the characters emerge from and are seen against a mythological background.

---

*[the lover] is no light-hearted gallant: his love is represented as a despairing and tragical emotion — or almost despairing, for the is saved from complete [vain hope] by his faith in the god of love who never betrays his faithful worshippers and who can subjugate the cruelest beauties.*

C. S. Lewis, *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition* (New York: Oxford University Press), 1958, p. 3.

It is much closer to Lewis's summary of a passage from Chretien de Troyes' *Lancelot*:

*Lancelot sets out to find the Queen and almost at once loses his horse. In this predicament he is met by a dwarf driving a tumbril. To his questions, the dwarf — surly like all of his race — replies, 'Get in, and I will bring you where you shall have news of the Queen.' The knight hesitates for a moment before mounting the cart of shame and thus appearing a common criminal; a moment later he obeys. He is driven through streets where the rabble cry out upon him and ask what he has done and whether he is to be flayed or hanged. He is brought to a castle where he is shown a bed that he must not lie in because he is a knight disgraced. He comes to the bridge that crosses into the land of Gorre — the sword bridge, made of a single blade of steel — and is warned that the high enterprise of crossing it is not for one so dishonoured as he. 'Remember your ride on the cart,' says the keeper of the bridge. Even his friends acknowledge that he will never be rid of the disgrace. When he has crossed the bridge, wounded in hands, knees and feet, he comes at last into the presence of the Queen. She will not speak to him... (op. cit., p. 27).*

When she does speak, Guinevere wants to know why Lancelot had hesitated before getting into the cart (!).

See also Lewis's chapter on Chaucer. (op. cit., pp. 157-187).

The Thebean war, interestingly enough, is instigated in this tale by the supplication of women<sup>4</sup> not, as in the myth, by Adrastus, one of the original seven heroes.<sup>5</sup> This change in the myth is significant as it is another indication of the all important role of women in the romance conventions of courtly love (as opposed to the subordinate role of most earthly women, ie, all those who are not goddesses, demi-goddesses or the chosen lovers of the gods). As the supplications of women were able to persuade Theseus to attack Thebes, so are they able to prevent Theseus from executing Palamon and Arcite:

*And on hir bare knees adoun they falle,  
And wolde have kist his feet ther as he stood:  
Til at the laste aslaked was his mood,  
For pitee renneth soone in gentil herte.*<sup>6</sup>

Women plak a powerful role in these heroes' lives: as suppliants they are able to influence affairs of state; as objects of love they are able to influence the course of human happiness — following, for the most part, courtly-love conventions.

But the most important element, partially belonging to courtly-love and partially to romance, is the temple of Venus episode. There are actually three temples dedicated to Venus, Mars and Diana respectively. On entering the temple of Venus one first sees the sufferings caused by and the follies of love:

*First in the temple of Venus maystow se  
Wroght on the wal, ful pitous to biholde,  
The broken slepes, and the sikes colde,*

<sup>4</sup> Geoffrey Chaucer, «The Knight's Tale,» *The Works of Geoffrey Chaucer*, ed. F. N. Robinson (Cambridge-Mass.: Houghton Mifflin Co., 1957), lines 894-897. All further references to «The Knight's Tale» will be from this edition and will be placed in the text.

<sup>5</sup> See Robert Graves, *The Greek Myths*, II (New York: George Braziller, 1957), pp. 15-21.

<sup>6</sup> The change is in Boccaccio and is followed by Chaucer. Evidently the version of the myth used in the *Teseida* was a combination of two myths about the attack on Thebes. Theseus captured the city but did not kill Creon. This was done by the Epigoni, sons of the Seven against Thebes, who swore to avenge their fathers. See Robinson, p. 671, note for lines 983 ff., and Graves, pp. 21-4.



*The sacred teeris, and the waymentynge,  
 The firy strokes of the desiryng  
 That loves servantz in this lyf endure;  
 Tho othes that hir covenantz assuren;  
 Plesaunce and Hope, Desir, Foolhardynesse,  
 Beautee and Youthe, Bauderie, Richesse,  
 Charmes and Force, Lesynges, Flaterye,  
 Despense, Bisyness, and Jalousye,  
 That wered of yelewe gooldes a gerland,  
 And a cokkow sittynge on hir hand...*

(1918-1930)

The pains and delusions of love are of course real, but the style of this portrayal is in terms of personification and fantasy. There is no simple return to Greek mythology (and, certainly, no question of historically accurate depiction). Greek, Roman and Old Testament worlds are all mixed together:

*Nat was foryeten the porter, Ydelnesse,  
 Ne Narcisus the faire of yore agone,  
 Ne yet the folye of Kyng Salomon,  
 Ne yet the grete strenghte of Ercules.*

(1940-1943)

All this comes from the author, Chaucer, and his models, but in terms of literary convention the mixture of Greek and Roman mythology with King Solomon, the allegory and personification and the satiric figure of Jealousy with a cuckoo (symbol for cuckold) in their hand — to mention just one example — comes from the knight who is telling the story and who was, even though a composite figure and an idealization of knighthood, a real, ie, a historical, personage. The knight puts the characteristics accruing to the courtly love conventions of his own day into the past of Theseus and Thebes. And a very mixed past it is at that.

Venus herself, or rather her statue through which the goddess makes a sign of her assent to Palamon's prayer, is described in a similar manner:

*The statue of Venus, glorious for to se,  
 Was naked, fletynge in the large see,  
 And fro the navele down al covered was  
 With wawes grene, and brighte as any glas.  
 A citole in hir right hand hadde she,  
 And on hir heed, ful semely for to se,  
 A rose gerland, fressh and wel smellynge:  
 Above hir heed hir dowves flikerynge.  
 Biforn hire stood hir sone Cupido;  
 Upon his shuldres wynges hadde he two,  
 And blynd he was, as it is often seene;  
 A bowe he bar and arwes brighte and kene.*

(1955-1966)

The combination of the grotesque and the lovely, the satiric and the emotionally true, the allegoric and the mythological can also be seen in the descriptions of the temples of Mars and Diana, especially in that of Mars:

*Ther saugh I first the derke ymaginyng  
 Of Felonye, and al the compassyng;  
 The crueel Ire, reed as any gleede;  
 The pykepurs, and eek the pale Drede;  
 The smylere with the knyf under the cloke;  
 The shepne brennyng with the blake smoke;  
 The tresoun of the mordryng in the bedde;  
 The open werre, with woundes al bibledde;  
 Contek, with blody knyf and sharp manace.  
 Al ful of chirkyng was that sory place.*

(1995-2004)

*The statue of Mars upon a carte stood  
 Armed, and looked grym as he were wood;  
 And over his heed ther shynen two figures  
 Of sterres, that been cleped in scriptures,  
 That oon Puella, that oother Rubeus —  
 This god of armes was arrayed thus.  
 A wolf ther stood biforn hym at his feet  
 With eyen rede, and of a man he eet;*

(2041-2048)

and it is the temple of Mars that is closest to at least one of the descriptions on the shield of Achilles:

*and Hate was there with Confusion among them, and  
Death the destructive;  
she was holding a live man with a new wound, and  
another  
one unhurt, and dragged a dead man by the feet through  
the carnage.  
The clothing upon her shoulders showed strong red with  
the men's blood.<sup>7</sup>*

Confusion red with blood dragging a live, unwounded man, a freshly wounded man and a dead man behind her is fit company for the wolf gnawing a dead body at Mars' feet; however, there is no place on the shield for the pickpocket and the smiler with his hidden knife, not even in the city scenes.

Achilles' shield represents the world of Homer's epic: the society of the heroic age: it is idealized (as the whole idea of a heroic age is an idealization), but it neither forgets nor substitutes the everyday realities by the fantastic or the grotesque:

*There were three sheaf-binders who stood by, and behind  
them  
were children picking up the cut swathes, and filled their  
arms with them  
and carried and gave them always; and by them the king  
in silence  
and holding his staff stood near the line of the reapers,  
happily.  
And apart and under a tree the heralds made a feast  
ready  
and trimmed a great ox they had slaughtered. Meanwile  
the women  
scattered, for the workmen to eat, abundant white barley.*

(554-560)

---

<sup>7</sup> Homer, *The Iliad*, trans. Richmond Lattimore (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), XVIII, 535-538. All references will be from this translation and will be placed in the text.

... These  
 wore, the maidens long light robes, but the men wore  
 tunics  
 of finespun work and shining softly, touched with olive  
 oil.  
 And the girls wore fair garlands on their heads, while  
 the young men  
 carried golden knives that hung from sword belts of  
 silver.  
 At whiles on their understanding feet they would run  
 very lightly,  
 as when a potter crouching makes trial of his wheel,  
 holding  
 it close in his hands, to see if it will run smooth.

(594-601)

The "everyday" elements (not "realistic" since this word pertains to style) are the order and arrangement of the reapers, binders and gleaners; the location of the king, near the field but apart from the farm-workers, clearly indicating superiority, and the "white barley" that is scattered for the workmen. In the dance scene, these elements are, even more than the dance itself, the "tunics of fine-spun work and shining softly, touched with olive oil," the decorations of garlands, golden knives and silver sword-belts, and, certainly, the movements of the potter at his wheel.

The descriptions on the shield are obviously meant to present an entire earthly world; it does not matter whether the descriptions themselves were written or altered at different times, whether the shield episode was part of the "original" *Iliad*, or even whether they were all written or not by the same poet — after all Chaucer's knight's story is a compilation by Chaucer of material from different sources, many of them previously written poems in different languages by earlier poets.

The world of the *Iliad* begins with the earth, sky, the sea; the sun, moon and the constellations, and ends with "... the great strength of the Ocean River/which ran around the uttermost rim of the shield's strong structure." (*I.* 606-607). No one today

accepts this description as geographically accurate, but it completes a cycle started at the beginning of the shield's description, and, as such, is a satisfying conclusion. And it is in the comparisons of Homer's and Chaucer's descriptions (for Chaucer's description is also a description of world, not the knight's world, but the world of courtly love and medieval romance) that can be found elements which partially define epic and romance. Homer idealizes routine, everyday actions, but, in spite of the idealization, these actions are still a part of his world (or so we must assume). Chaucer's knight, however, combines courtly love conventions of his own day (which, in themselves, were not everyday realities) with a fantastic<sup>8</sup> world based on adaptation of Greek mythology, which was, again, not part of his own world, nor Chaucer's; was not their own reality. The former is epic; the latter, romance.

Yet for all the grotesque contained in the literary descriptions, Chaucer's and Homer's worlds were perhaps more satisfying than the modern day's conception of itself — no matter what historians may say about the primitiveness of these epochs:

*The thin-lipped armourer,  
 Hephaestos hobbled away,  
 Thetis of the shinning breasts  
 Cried out in dismay  
 At what the god had wrought  
 To please her son, the strong  
 Iron-hearted man-slaying Achilles  
 Who would not live long.<sup>9</sup>*

---

<sup>8</sup> See W. P. Ker, *Epic and Romance: Essays on Medieval Literature* (New York: Dover Publications, Inc., 1957), p. 4: «Romance means nothing if it does not convey some notion of mystery and fantasy.»

<sup>9</sup> W. H. Auden, «The Shield of Achilles», last stanza, in *Collected Shorter Poems — 1927-1957* (New York: Random House, Inc., 1966), pp. 294-295. Auden uses scenes from Homer's depiction of Achilles' shield to portray the horrors found in modern life.

## A LIST OF WORKS CONSULTED

- ABERCROMBIE, Lascelles. *The Epic*. New York: Oxford University Press, 1922.
- AUDEN, W. H. *Collected Shorter Poems — 1927-1957*. New York: Random House, 1966.
- CHAUCER, Geoffrey. *The Works of Geoffrey Chaucer*, ed. F. N. Robinson. Cambridge-Mass.: Houghton Mifflin Co., 1957.
- FROST, William. «An interpretation of Chaucer's *Knight's Tale*» in: *Chaucer Criticism: The Canterbury Tales*, ed. Richard Schoek and Jerome Taylor. Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame Press, 1960.
- GRAVES, Robert. *The Greek Myths*. 2 vols. in one. New York: George Braziller, 1957.
- HAM, Edward B. «Knight's Tale». *ELH*, XVII (Dec. 1950), 252-261.
- HOMER. *The Iliad*, trans. Richmond Lattimore. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- . *Iliade*. Texte établi e traduit par Paul Mazon. Paris: «Les Belles Lettres», tome III, 1956.
- KER, W. P. *Epic and Romance: Essays on Medieval Literature*. New York: Dover Publications, Inc., 1957. Reprint of the 1926 edition.
- LEWIS, C. S. *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*. New York: Oxford University Press, 1958. First published, 1936.
- MARG, W. *Homer über die Dichtung: Der Schild der Achilleus*. Münster, 2nd. ed., 1971.

**Comunicações, Notas e  
Comentários**

# Perspectivas da alteridade na obra de Luciano de Samósata

Jacyntho Lins Brandão

Universidade Federal de Minas Gerais

LINS BRANDÃO, J. Perspectivas de alteridade na obra de Luciano de Samósata. *Classica*, Belo Horizonte, 3:119-128, 1990.

**RESUMÉ:** L'ouvre de Lucien a posé souvent des problèmes difficiles à résoudre. Depuis Croiset, qui affirme qu'elle n'a point d'unité, les opinions diffèrent: de l'interprétation de Helm à la théorie de la mimésis de Bompaire ou la lecture sociale de Baldwin. Je me propose de la lire dans le cadre d'une "poétique de l'alterité", dans le contexte des problèmes d'identité que soulèvent les rapports des barbares hellénisés avec la tradition grecque.

É preciso, antes de tudo, confessar que ainda se sabe pouco sobre Luciano, sobre sua obra e sobre seu tempo, o que faz com que qualquer tentativa de compreensão de conjunto de sua produção seja extremamente difícil. Há a opção fácil de admitir, como Croiset (1899 : 158), que a obra de Luciano não tem nenhuma unidade, ou que constitui apenas um tipo de diversão inconseqüente destinada a um público também inconseqüente, ponto de vista que mesmo um estudo da qualidade do de Bompaire (1958) não descarta totalmente. É espantoso que tais juízos, aplicados a toda literatura da época de Luciano, continuem a ser repetidos em trabalhos recentes, dentre os quais citaria o artigo de van Groningen (1965 : 53-56), texto de conferência proferida durante um evento de primeiro plano como são os Congressos Internacionais da FIEC, no qual se afirma que a literatura do segundo século é, em geral, frágil, sem inspiração, raramente bem direcionada e pautando-se por escolhas equivocadas que tendem a esconder a ausência de vida interior através de um rumoroso clangor de palavras, pois os homens



do mesmo século são eles também débeis, incapazes de dar mostras de energia psíquica e interiormente pobres. Juízos gratuitos, superficialidade de análise e avalanche de preconceitos — é apenas o que posso extrair de propostas desse teor, em que se mesclam dois tipos de interferências perniciosas: de um lado, o ponto de vista do estudioso moderno, seus (pre)conceitos e sua expectativa com relação à literatura; de outro, o uso da literatura grega até o Vº século a. C. como critério para o julgamento da literatura do segundo século d. C.. Não desejo aqui polemizar sobre este ponto, apenas exemplificar como a crítica em geral se perde na abordagem da obra de Luciano e de seus contemporâneos, mesmo que reconheça na primeira qualidades de uso da língua e de estilo, não logrando discernir contudo seu sentido enquanto conjunto.

A classificação vaga e, por isso mesmo, até certo ponto adequada, que etiqueta Luciano como polígrafo, diz tudo e não diz nada sobre sua obra. Polígrafo não é apenas quem escreve muito, mas também quem escreve sobre muitas coisas. Luciano escreveu muito e sobre assuntos muito variados. Sua produção constitui um convite à dispersão e um desafio para a compreensão de conjunto. O problema que levanto diz respeito a essa compreensão de conjunto e se expressa na inquirição do sentido da própria poligrafia, do que faz com que o muito disperso venha a ser conjunto, cuja unidade, pelo menos de um ponto de vista exterior, é resguardada pela autoria única e pelo fato de ter sido conservado e transmitido como o *corpus lucianeum*. Ora, não é segundo o gênero nem segundo o conteúdo que esse *corpus* se conforma, estando antes à margem de classificações desse teor, marcado justamente pela falta de um gênero fixo e de um conteúdo estável. Essa dificuldade de percepção dos critérios que organizam o *corpus lucianeum* é que dá margem à classificação de polígrafo, sob a qual se escamoteia o impasse, mas que, ao mesmo tempo, patenteia não só a dificuldade, porém, em certa medida, a impossibilidade de classificação. Um *corpus* que não é nem retórico, nem épico, nem trágico, nem biográfico, nem filosófico, nem historiográfico, nem mitológico ou religioso, tem sua unidade — ou melhor: sua organicidade — em quê? Devemos admitir que tal *corpus* não seja um corpo, isto é, que não tenha organicidade? Qual o sentido de um corpo assim agenérico e inclas-

sificável? — ou, dito de outro modo, de um corpo a que deve corresponder um *outro* gênero e uma *outra* classificação fora das correntes? O estatuto de outro não representa, portanto, inicialmente, nenhuma solução, mas a mera constatação do que há de mais tangível no *corpus lucianeam*. Para ter alguma força de coesão deve entretanto ser testado com relação ao sentido, pois é o sentido que se busca: é na alteridade que está o sentido da obra de Luciano? a alteridade tem nela algum sentido? que sentido tem nela a alteridade? Sem negar a validade de outros enfoques,<sup>1</sup> essas têm sido as questões que vêm norteando meu processo de reflexão sobre a obra de Luciano, na inquirição sobre se seria justo reconhecer como parte constituinte de sua poética um certo tipo de “retórica da alteridade”, nos moldes da que Hartog (1980) identifica em Heródoto.

Tomo o conceito de alteridade do ponto de vista abrangente de um dado relacional, isto é, cuja função decorre de um conjunto de relações: se se admite que algo seja o outro, será sempre o outro de algo. Assim, da perspectiva de um determinado “senso comum” próprio da cultura européia, o corpo é o outro da alma; o escravo, do senhor; a mulher, do homem; a criança, do adulto; o bárbaro, do civilizado; o monstruoso, do bem formado (ou do “formoso” em sentido estrito); o louco, do são de espírito; o cômico, do sério; o mentiroso, do verdadeiro; a decadência, do apogeu; a cópia, do modelo. O que perpassa a série, citada propositadamente de modo aleatório, é a admissão de que em algumas entidades se reconhece, social e culturalmente, uma certa identidade que se nega a seu outro. O outro orbita em torno do próprio, interdita-se a ele a plenitude de um estatuto autônomo, ou seja, sua entidade e identidade dependem totalmente daquilo de que ele é outro. Se pois indagamos sobre o sentido da alteridade no *corpus lucianeam*, é preciso preservar o esquema de relações em que ele se manifesta, o que seria propriamente a história, indagando sobre as perspectivas da alteridade que teria o mundo helenizado do segundo século. Alguns autores negam, com efeito, que se possa constatar, na

---

<sup>1</sup> Como os de Bompaire 1958; Mc Carthy 1934; Baldwin 1973; Helm 1906; Caster 1938; os quais considero adequados no que se propõem.

Antigüidade, qualquer noção do outro enquanto outra pessoa (cf. Entralgo 1983), pelo menos nos termos propostos pela filosofia moderna e contemporânea. Deve-se contudo observar que, de um ponto de vista teórico, Platão admite uma categoria definida como *tò héteron*, a partir da oposição a *tò tautón* (*Timeu* 35 a ss.; *Teeteto* 185 c 9; *Sofista* 254 e 3; 255 b 3), a *tò ón* (*Sofista* 256 d-e) e a *tò hén* (*Parmênides* 143 c ss.), enquanto Aristóteles se refere a certas formas de alteridade “física”, isto é, natural, nomeadamente a do bárbaro, a do escravo e a da mulher (*Pol.* I, 2, 1252 b), o que hoje enquadraríamos como categorias de alteridade social. Mesmo que faltassem essas referências diretas nos textos dos filósofos, e ainda que elas não tenham a importância que têm tais questões no pensamento moderno e contemporâneo, creio que se deve antes buscar detectar as situações em que se atribui alguma funcionalidade à categoria do outro, na medida em que o estatuto de certas entidades políticas, sociais e culturais se conforma diante daquilo de que elas são o outro. Parece-me que J.-P. Vernant logra precisar com bastante acuidade o que seria, em geral, o outro para um grego: “o que é outro em relação à criatura viva, ao ser humano (*ánthropos*), ao civilizado, ao homem adulto (*anér*), ao grego, ao cidadão” (1985 : 12), e ainda “o que é absolutamente outro, o indizível, o impensável, o puro caos”, de que ele particularmente se ocupa em *A morte nos olhos*, estudando a configuração dos deuses gregos relacionados com máscaras.

Diferentes perspectivas de alteridade podem ser descobertas nos textos de Luciano, as quais poderiam ser distribuídas pelos itens referidos. Ressalta, antes de tudo, seu gosto por personagens marginalizadas, como prostitutas, eunucos, escravos, pobres e humildes. Nessa mesma esfera se incluem os filósofos cínicos — Diógenes, Crates e, sobretudo, Menipo — marginais por opção, pintados como autênticos “clochards” ou vagabundos, para usar o termo de Festugière (1977 : 131). Existe ainda o gosto pelo diferente com relação ao grego, isto é, pelo estrangeiro e bárbaro — englobando citas, etíopes e, de um modo especial, os romanos, antítese mais acabada de tudo aquilo que conforma o modo de vida grego. Também o outro com relação ao vivo, bastando lembrar o gosto pelo contato com os mortos, bem como o outro que escapa à esfera

terrestre e humana — a chusma de habitantes da lua, das estrelas, do sol, de ilhas perdidas em mares ignotos, etc., além dos deuses. Mais ainda, na esfera dos próprios deuses gregos, constata-se a presença de uma verdadeira multidão de deuses bárbaros que funcionam como contraponto dos primeiros. Outro ponto em que se descobrem dados interessantes diz respeito ao gosto por espaços de alteridade, representados pelo submundo das grandes cidades, bem como por lugares estrangeiros, pelo exótico, por desertos, o mundo dos mortos, os confins da terra, o extraterrestre, as utopias. Em vista da frequência com que se registra, não teria receio de estabelecer essa opção pelo outro como um dos eixos programáticos da atividade literária de Luciano. Os comentadores que vêem nela apenas um gosto fútil pelo exótico, característico da época, parece-me que se enganam e não atinam com sentido da própria crítica luciânica considerada, pelos mesmos estudiosos, em geral, como negativa e anódina porque não defende nada, só ataca superficialmente. A natureza e a intencionalidade do ataque dependem contudo do entendimento do corpo de oposições em que se efetiva e do efeito que busca.

Não nego que Luciano não seja inovador ao eleger os outros como seus heróis, pois esse interesse pelo diferente acompanha toda a trajetória da cultura grega desde Homero. Luciano tem clara consciência de ser um sucessor do velho poeta ou, mais particularmente, da personagem homérica que, na *Odisséia*, narra fatos espantosos sobre seres estranhos que habitam terras desconhecidas, o herói Ulisses (cf. *Histórias verdadeiras*, I, 3). Tem ainda consciência de que, em sua ficção, apenas leva a extremos tendências presentes nos historiadores, sobretudo em Heródoto e Ctésias, e nos filósofos (*Hist. verd.* I, 2-3). O que haveria contudo de peculiar em Luciano seria uma mudança de enfoque: não mais o outro traduzido pelo próprio e, assim, feito inteligível para o grego, mas o próprio posto em juízo a partir do ponto de vista do outro, pelo simples fato de ser contraposto a ele. Assim, afirma no *Hermótimo* (17), não tem valor quem se louva a si mesmo; a opinião fidedigna deve partir dos outros (*álloi*), ou seja, a verdade só pode

surgir quando se rompe a esfera do costumeiro para avaliá-lo de perspectiva diferente, eliminando o risco do erro por ignorância. É o que ilustra o exemplo seguinte:

se um certo etíope, nunca outros (*állous*) homens tendo visto, como nós somos, por nunca ter saído de seu país, em alguma reunião dos etíopes afirmasse e dissesse não existir em nenhum lugar da terra homens brancos ou amarelos nem outros a não ser negros, acreditariam nele? ou lhe diria algum dos mais velhos dos etíopes: Tu sabes isto de onde, ó temerário? pois nunca saíste de junto de nós nem viste — por Zeus! — como são as coisas junto dos outros (*tâ parà tois állois*). Não pareceria que o mais velho teria retrucado com justeza? (*Herm.* 31).

Mais que o gosto de citar um exemplo exótico, ou aliado a esse gosto, está a convicção de que o outro vem a ser o critério para o correto e isento julgamento do próprio. O etíope temerário peca por ignorância e presunção, mas pode-se também pecar por declarada parcialidade e não por falta de experiência ou conhecimento, o que a anedota do tirano da Sicília ilustra bem:

Conta-se que Gelão de Siracusa tinha a boca malcheirosa — e tal fato foi escondido dele durante muito tempo, pois ninguém ousava advertir um tirano, até uma certa mulher estrangeira (*tína gynáika xénen*), tendo dormido com ele, ousar dizer-lhe o que se passava. Ele, voltando para junto de sua própria mulher, encolerizou-se por ela não tê-lo advertido, sendo conhecedora, mais do que ninguém, do mau cheiro. Ela suplicou-lhe que a perdoasse pois, não tendo nunca dormido com outro homem (*állou andrós*), nem falado de perto, cria que todos os homens exalavam da boca o mesmo hálito. (*Herm.* 34).

A mulher do tirano, como o etíope, erra por ignorância baseada na falta de experiência, mas os demais súditos calam-se por medo e assim faltam com a verdade, revelada apenas por essa personagem que se move completamente na esfera da alteridade, na condição tríplice de mulher, prostituta e estrangeira. Não se deve perder de vista que os dois exemplos citados aparecem num texto dedicado à discussão das diferentes escolas de filosofia, ou seja, está em

causa o esforço de pensar criticamente a questão da verdade e não o prazer de contar histórias estranhas e exóticas. Não nego que o segundo elemento exista, mas subordina-se à intenção maior da obra — em que aliás Luciano insiste com freqüência: o discernimento entre o verdadeiro e o falso, o autêntico e o aparente no *corpus* da produção cultural grega, ou seja, no contexto da rede de representações que a sociedade elabora sobre si mesma.

Existe claramente na obra de Luciano uma tendência em identificar o ponto de vista do outro como o mais verdadeiro porque livre de coações. A própria verdade, ainda no *Hermótimo*, é definida como um *állo ti*, algo outro do *pseúdesthai* (do mentir) de todas as filosofias, assim como a felicidade pode ser *állo ti*, algo outro do que supõem as filosofias. É justamente a definição deste *állo ti* que a maioria dos comentadores cobra de Luciano, acusando-o de exercitar uma crítica puramente destrutiva. Acredito, todavia, que ele indique o que seja *állo ti*, embora seja algo que não se classifique segundo correntes filosóficas ou religiosas, ou seja, algo que está à margem das classificações correntes e que poderia mais ou menos ser reconhecido como um “senso comum”, um “*tà koinà phronéîn*” (*Herm.* 72). Tudo o que escapa dessa esfera “não difere em nada dos hipocentauros, das quimeras e das górgonas e de quantas outras coisas (*hósa álla*) os sonhos, os poetas e os pintores modelam, sendo eles livres, mas que nunca existiram e nunca poderão existir” (*Herm.* 72). Assim se reconhece nessas outras coisas, por processo de espelhamento, uma função de desmascaramento de tudo o que foge ao senso comum, sobre a qual se constrói a poética de Luciano, definida como um exercício de denúncia através do riso. Parece-me que Korus (1984) tem razão em ver justamente no senso comum o fundamento sobre o qual se constrói a teoria do humor de Luciano, na medida em que os costumes parecem ridículos apenas para aqueles que não estão familiarizados com certos valores éticos que prejudicam um julgamento isento. Assim, o cita Anácarsis pode rir dos costumes gregos, mas não Sólon. É o riso do bárbaro que tem a capacidade de pôr finalmente à prova o familiar para um grego, de fornecer critério seguro para o discernimento do que realmente tem valor, separando o que seria próprio do senso comum do que é apenas excentricidade (cf. *Anácarsis* 9 ss.).

Não interessa a Luciano apenas narrar e descrever costumes estranhos para os gregos, traduzir o modo de vida dos outros em termos gregos. O que lhe interessa no fundo é identificar o que é mais próprio do modo de ser grego, que interfere sempre no texto, ainda que como modelo ausente. Sua poética da alteridade é assim marcada por intenção de discernimento extremamente aguda e exigente. Nesse sentido, ele difere de Homero e de Heródoto e tem consciência disso. Não se trata simplesmente de um grego que vê, com olhos gregos, os outros. Não se trata também, entretanto, de um outro que vê, como olhos estrangeiros, os gregos. A questão da alteridade em Luciano passa pelo estatuto pouco definido do aculturado que, deixando de lado o que lhe é próprio, adota uma outra cultura mas não se sente nunca totalmente adotado por ela. É significativo que nos textos essenciais para a compreensão do sentido da poética de Luciano, quando o autor se defende, se justifica ou reflete sobre sua produção, sistematicamente se encontrem alusões a sua origem bárbara:

“eu sou sírio” — diz ele à Filosofia em *Os ressuscitados* — “nascido às margens do Eufrates. Mas que importa?... o caráter e a ciência não dependem absolutamente do fato de se ter nascido em Soles, em Chipre, na Babilônia ou em Estagira e não se vale menos a teus olhos por se ser bárbaro de língua, desde que se tenha um espírito reto e justo” (*Res.* 18).

Se, num plano ideal, Luciano defende esse ponto de vista universalista, experimenta no plano prático as limitações de tal estatuto irresolvido, isto é, o estatuto de outro com relação ao grego, reconhecendo ser “ultrajante habitar no estrangeiro” (*Elogio da pátria* 8). Todavia, não se entrega a chorar sua sorte, mas deixa entender justamente que é a condição de *xénos* que lhe garante liberdade de pensamento. *Xeniteía* e *eleuthería* se conjugam para formar um ideal de vida intelectual, expresso com relação à função do historiador em particular, mas que pode ser aplicado a todos os escritores em geral (o termo *syngrapheús*, com efeito, pode designar tanto um quanto outro):

“assim deve ser para mim o *syngrapheús*: sem medo, incorrupto, livre, amigo da franqueza e da verdade, chamando de figo o figo e de gamela a gamela, como diz o poeta cômico (...) estrangeiro (*xénos*) nos livros e sem cidade (*ápolis*), autônomo, sem rei (*abasíleutos*), não pensando o que achará este ou aquele, mas dizendo os fatos” (*Como se deve escrever a história* 41).

Ser *xénos* (estrangeiro, estranho, forasteiro, hóspede), de onde decorre não estar submetido a cidade, lei ou rei, é que cria condições para o exercício da incorruptibilidade, da franqueza e da liberdade (ver Bandinelli 1976). O inverso dessa situação é retratado no opúsculo *Sobre os convivias assalariados* (que poderíamos também traduzir por “hóspedes assalariados”), em que descreve a ultrajante privação de liberdade a que são submetidos os intelectuais gregos que, em busca de prestígio e riqueza, ingressam no cortejo dos grandes senhores romanos, desempenhando funções baseadas na bajulação e na compra de favores, insuportáveis para alguém que viveu antes em contato com as Musas (13), ou seja, reduzidos a uma condição de alteridade ultrajante, tratados como objetos que se usam certo tempo e em seguida se descartam. A estes o estatuto do outro é imposto à força pelos senhores a que servem. Luciano, pelo contrário, descobre no estatuto de *xénos* justamente um ideal que extrapola critérios de organização social, política ou econômica, realizado em espaços marginais — como no caso de Timão no deserto (*Timão ou o misantropo*), como para os mortos iguallados no Hades (*Diálogos dos mortos; Descida ao Hades ou o Tirano*) — ou em utopias: na cidade perfeita descrita no *Hermótimo*, todos os que chegam inscrevem-se como cidadãos, classificando-se em uma tribo ou em uma fratria; mas isso só é possível porque, na cidade perfeita, todos os habitantes são *xenoi* (estrangeiros, hóspedes) vindos de fora; não há um único autóctone e ela está povoada de bárbaros, de escravos, de pobres e de humildes (24); todos aí vivem livres de riqueza, cobiça e outros males semelhantes, no seio de igualdade e de liberdade (22).

A questão da alteridade não se resolve pois pela completa assimilação — que seria antes algo de nefasto, como o que acontece com o assalariado — mas pela idealização do estatuto de *xénos*.



De um certo modo, Luciano procede a uma idealização da própria Grécia nesse sentido. Os mais autênticos representantes do ideal grego — em que universalidade e liberdade se conjugam — são em certa medida *xénoi* em sua própria pátria: como Diógenes; como Sólon, da forma como é apresentado no *Cita*, “um sábio da terra, mas que viajou muito na Ásia e no Egito (...) e que não está entre os ricos, sendo mesmo pobre” (*Cita* 5); como o próprio Homero que, nas *Histórias verdadeiras*, se declara um babilônio de nome Tigranes que, tomado como refém (em grego *hómeros*), adotou como pátria a Grécia (*Hist. verd. II*, 20). Todos esses exemplos, explorados em razão das intenções que movem Luciano, apontam seguramente para aspectos de sua própria condição de aculturado que deixou, como os citas Tóxaris e Anárcasis, sua pátria, família e bens “por amor da Grécia” (*Cita* 4). Segundo essa intenção é que se constrói a prática literária de Luciano, uma retórica da alteridade, sem dúvida, não da perspectiva do outro que vê o grego nem do grego que se espelha no outro, mas, mais propriamente, uma retórica do aculturado, do que não é nem mais bárbaro nem enfim grego, um ser híbrido, cujo caráter Luciano reconhece em sua própria produção, através de metáforas diversas, mas sobretudo através da figura do hipocentauro:

“ele me arrancou a máscara trágica e respeitável” — investe o Diálogo personificado referindo-se a Luciano — “e me impôs outra, uma máscara cômica, satírica e quase ridícula (...) Não sofri assim terrível ultraje, eu que, em vez de preservar meu próprio papel, represento o de um comediante e bufão? O que me revolta mais é a absurda mistura de que sou composto. Pois não ando a pé nem sigo a cavalo, como diz o ditado, mas, semelhante a um hipocentauro, tenho o aspecto, para os que me escutam, de um espectro bizarro feito de elementos diferentes (*Dupla acusação* 33).

São pois os elementos diferentes, a mistura monstruosa de gêneros e funções, o aspecto bizarro e a impossibilidade de classificação que são objeto da acusação contra Luciano. Ele tem consciência disso, mas justifica que não tirou do Diálogo “suas vestimentas gregas para revesti-lo de vestimentas bárbaras, ainda que

“passe eu mesmo por bárbaro” (*Dupla ac.* 34). Assim, a questão posta pelo Diálogo de um ponto de vista meramente literário é transposta para uma esfera mais ampla, concernente às relações entre gregos e bárbaros. O diferente, o misto, o monstruoso não se opõe simplesmente ao grego — não é tão somente seu outro — mas é um aspecto da grecidade mesma.

Nesse contexto ambivalente cria-se espaço para o riso e para a crítica, pois o completamente outro não teria os canais para entender-se e comunicar-se com a esfera do próprio, e o completamente próprio não teria a isenção que a distância fornece para rir de seus próprios valores. Acima das classificações de pátria, família, fortuna e poder, os que privaram do autêntico convívio das musas se encontram. Há uma Grécia idealizada em que se realiza a utopia onde todos são outros e, por essa mesma razão, todos têm idêntico direito sobre o que é próprio. Essa utopia onde todos são *xénoi* acaba sendo a de todos os que, ainda hoje, se ocupam desse tempo e desse espaço que tratamos como a Antigüidade, o qual, completo e fechado no que lhe é próprio, justamente por isso se abre mais à ação do discurso do outro, exercício que, em sentido mais ou menos genérico, poderia ser identificado com a dinâmica sobre a qual se conformou nossa própria história como cultura: se todos são *xénoi* com relação à antiga Grécia, todos, em consequência, têm direito de cidadania.

## BIBLIOGRAFIA

- BALDWIN, B. *Studies in Lucian*. Toronto, Hakkert, 1973.
- BANDINELLI, R. B. Luciano di Samosata e il problema della cultura. In: *Dal diario di un borghese*. Roma, Riuniti, 1976 : 193-223.
- BOMPAIRE, M. J. *Lucien écrivain. Imitation et création*. Paris, Boccard, 1958.
- CASTER, M. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris, Belles Lettres, 1938.
- CROISET, *Essai sur la vie et les oeuvres de Lucien*. Paris, 1882.
- FESTUGIERE, A.-J. *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*. Paris, Picard, 1977.
- GRONINGEN, B. A. van. General Literary Tendencies in the Second Century A. D. *Mnemosyne*, 18:41-56, 1965.
- HARTOG, F. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Paris, Gallimard, 1980.
- HELM, R. *Lukian und Menipp*. Leipzig, Teubner, 1906.
- KORUS, K. The Theory of Humour in Lucian of Samosata. *Eos* 72:295-313, 1984.
- LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Alianza, 1983.
- LUCIANO. *Lucian with an English Translation* by A. M. Harmon, K. Kilburn & M. D. MacLeod. Cambridge, Harvard, 1953-1979 (6 volumes; texto grego-inglês).
- MCCARTHY, B. P. Lucian and Menippus. *Yale Classical Studies* 4:3-55, 1934.
- VERNANT, J.-P. *A morte nos olhos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.

# La Literatura Judía Helenística

Antonio Piñero

Universidad Complutense de Madrid

PINERO, A. La literatura judía helenística. *Classica*, Belo Horizonte, 3:129-135, 1990.

RESUMO: O presente trabalho, texto de conferência proferida durante a I Semana de Estudos Clássicos da UFMG, apresenta quadro panorâmico sobre a situação, as perspectivas e o interesse do estudo da literatura judaico-helenística.

Cuando consideramos al *Nuevo Testamento* en sí mismo, como un *corpus* de escritos aislados de su entorno cultural, nos parece un producto novedoso dentro de la historia de las Religiones: el universalismo de su salvación, que abarca a todos los hombres, el amor al prójimo sin fronteras, incluido el amor a los enemigos, las concepciones morales estrictas, sus relaciones filiales con la divinidad... todo ello nos hace pensar de inmediato en una enorme distancia y en una gran ventaja moral del *Nuevo Testamento* sobre el Antiguo.

Pero, ¿es correcta esta comparación? ¿No habría también que comparar el ideario cristiano con la literatura religiosa de la época helenística/romana y con la literatura judía helenística? En principio podemos pensar que productos religiosos de una misma época y de una misma cercanía geográfica tengan que ver entre sí. Sin embargo, hasta época muy reciente — prácticamente en este siglo, y de un modo intenso desde 1970 — no se ha contrastado suficientemente el corpus neotestamentario con esta literatura judía helenística. Y este precisamente va a ser el intento de la presente conferencia, aunque de un modo somerísimo, dadas las naturales limitaciones de tiempo. Aludiremos también de pasada a algunas

deudas religiosas que el judaísmo en general contrajo con el entorno de las religiones y pensamiento helenísticos y que en buena parte pasaron al acervo ideológico del cristianismo.

Pero, en primer lugar, debemos indicar brevemente qué es esta literatura helenística. Llamamos así, o también "Apócrifos o Pseudoepigráficos del Antiguo Testamento", la producción literaria-religiosa que generaron diversos grupos judíos en el marco temporal de los siglos III a. C. hasta el s. II d. C. Esta literatura pretendió ser la expresión religiosa de ciertos espíritus que intentaba continuar, complementar y ampliar la línea teológica del Antiguo Testamento. La mayoría de estas obras fue redactada en hebreo/arameo y unas pocas en griego helenístico. El original semítico, sin embargo, de muchas ellas se ha perdido y el pensamiento original se nos ha conservado y transmitido bajo la mediación de versiones muy antiguas y venerables al etíope clásico, al griego, al latín, copto, siríaco y eslavo antiguo. Ha sido precisamente la Iglesia cristiana, y no la Sinagoga oficial, la que nos ha transmitido estos escritos. El judaísmo fariseo oficial, que predominó y conformó el judaísmo tras la toma de Jerusalén por Tito en el 70 a. C., no quiso saber nada, o casi nada, de este tipo de escritos que consideró poco interesantes o heterodoxos. La Iglesia cristiana, sin embargo, los conservó, ya fuera porque consideró a algunos de ellos como inspirados, o porque les parecieron una nutritiva lectura espiritual.

Y ¿cuáles son estos escritos y cómo pueden catalogarse? En general puede decirse que se corresponden con géneros conocidos desde el AT. Así tenemos: A) Ampliaciones del AT y otras leyendas: *Libro de los Jubileos, Martirio y Ascensión de Isaías, Novelas de José y Asenet, Vida de Adán y Eva, Antigüedades Judías* del Ps. Filón. — B) Literatura profética y apocalíptica: *Ciclo de Henoc, Oráculos sibilinos judíos, Libro 4º de Esdras, Libros 2º y 3º de Baruc, Apocalipsis de Adán, Abraham, Elías y Daniel*. — C) Literatura de "Testamentos": *Testamento de los XII Patriarcas, Test. de Job, Test. de Salomón, de Moisés, de Adán*. — D) Literatura Sapiencial y filosófica: *Libros 3º e 4º Macabeos, Ps. Focílides*. — E) Oraciones, Salmos y Odas: *Nuevos Salmos de David, Oración de Manasés, Salmos de Salomón. Odas de Salomón*.

¿Cómo son accesibles hoy estas obras? Existen diversas series en lenguas modernas que ofrecen una traducción fiable, a veces con introducciones y notas, de estos textos antiguos. Las principales son las siguientes: P. Riessler, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel* (Heidelberg 1966), W. G. Kummel, *Judische Schriften aus hellenistischer Zeit* (Gütersloh 1975-1988), J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* (N. York 1983-4), A. Díez Macho y Colaboradores, *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid, Edic. Cristiandad 1982-7).

Como puede observar el lector este tipo de obras se ampara en el nombre de venerables personajes del Antiguo Testamento, por lo que son claramente pseudoepigráficas. ¿Quiere decir esto que sus desconocidos (para nosotros) autores trataban positivamente de engañar a sus lectores y a la posteridad con una falsa atribución de sus obras? Nada de eso. El concepto de "falso" era muy distinto en la Antigüedad al de hoy día. En general los autores de estas obras las ampararon bajo el escudo de personajes gloriosos del pasado porque estaban convencidos que ellos habían hecho llegar hasta el autor del momento parte de su espíritu profético y religioso. Cualquier escrito que se compusiera con la inspiración de ese espíritu, transmitido a través de los siglos, podía atribuirse sinceramente a un personaje religioso pasado sin ánimo de dolo. Por otro lado, como hacia el s. III a. C. existía ya la idea clara de que la revelación oficial había concluido ya en Israel y que para el futuro profetas y hagiógrafos no habrían de existir (puesto que ya nada podía revelarse que no estuviera en la Torá) era lógico que nuevas producciones sobre temas religiosos hubieran de ampararse bajo el nombre de personajes que aún existían cuando se hallaba abierta la revelación. Bajo este aspecto, pues, debemos considerar el fenómeno de la pseudoepigrafía y no interpretarlo como un intento positivo de engaño.

Esta literatura helenística había recibido de la atmósfera religiosa y cultural del helenismo una fuerte impronta. Así del platonismo popularizado el judaísmo había aceptado la idea de una más clara división del compuesto humano en alma y cuerpo y una creencia firme en la inmortalidad del alma, lo que aparejaba consigo la defensa de la resurrección, al menos de la parte más

noble del hombre: su espíritu. La creencia antigua judía en los ángeles (heredada de Babilonia) se vió potenciada por la difusión de las ideas en torno a los démones en la doctrina platónica tardía. Estos seres se dividían en buenos y malos, y tenían como tarea principal ayudar o impedir a los hombres un acercamiento a la divinidad. La cosmología platónica, con su radical división entre este mundo degradado y perecedero y el mundo superior y divino de las ideas, contribuyó también enormemente a afianzar las directrices ascéticas de huida del mundo presente que debían hacerse vivas en el judaísmo helenístico y luego en el cristianismo.

De la difusión de la filosofía estoica el judaísmo se aprovechó principalmente en el terreno de la ética. Es bien sabido que la moral ocupaba un puesto de honor en los sistemas cínicos y estoicos y que eran de hecho las normas y aforismos morales lo que difundían sobre todo los predicadores ambulantes estoicos. Así, las virtudes cardinales, y la imperturbabilidad, junto con el ideal del sabio (como hombre totalmente centrado en la virtud y lo espiritual) habrían de pasar a formar una constelación moral de virtudes de la que participó ampliamente el judaísmo helenístico.

Por otro lado, la difusión de ideas pitagóricas y sobre todo la expansión de las teogonías órficas en el Helenismo contribuyeron notablemente a difundir las ideas ya tradicionales sobre la vida de ultratumba. La inmortalidad del alma era idea clara entre neopitagóricos y órficos y la creencia en el "averno" circulaba como moneda corriente. Los órficos afirmaban, con la tradición, que el infierno se encontraba en lo más profundo de la tierra, y que era un lugar donde los malvados sufrían los peores tormentos. En el libro *1º de Henoc*, en la tradición evangélica y en el *Apocalipsis de Pedro* (que casi llegó a entrar en el canon neotestamentario) encontramos reflejos tardíos pero vigorosos de estas concepciones tradicionales en diversas culturas religiosas del ámbito mediterráneo.

Además, la literatura judía helenística presenta una serie de rasgos teológicos peculiares que, simplemente enumerados, ayudarán al lector a comprender en qué ambiente espiritual se plasmaron una serie de teologemas que se hallan en el NT. Estas ideas son las siguientes: 1) Espera febril en un fin del mundo cercano. Habrá pronto un cambio total y repentino de las condiciones de la vida

humana. — 2) División del tiempo del mundo en dos períodos antogónicos, cuyo contenido está predeterminado desde la creación: el tiempo presente, malo y perverso, y el futuro, de bienandanza para los buenos o elegidos. — 3) El fin del mundo se deberá a una conflagración. El mundo va siempre a peor. Pero la catástrofe final significará liberarse del Malvado. — 4) Mientras dure este tiempo y este mundo existe una dualidad de fuerzas que combaten entre sí: Dios/Mal; espíritu/carne; luz y tinieblas; vida y muerte, etc. — 5) Existencia de seres intermedios entre Dios y los hombres: hay ángeles y demonios. Estos influyen en la marcha de este mundo. La derrota final de los malos espíritus es segura, y en el mundo futuro sólo tendrán participación los buenos. — 6) Tras la catástrofe final habrá una salvación paradisiaca. El resto de Israel que sobreviva se salvará. La catástrofe significará el término del tránsito entre la creación y la salvación. Acabará el tiempo y quedará abolida la distinción entre historia celeste y historia humana. — 7) Existe, además, un intermediario con funciones reales o sacerdotales (o ambas). Este será el garante y ejecutor de la salvación final. Esa figura se llamará Hijo del Hombre, Mesías o el Profeta... y su naturaleza no queda clara: humana o angélica. — 8) El estado final de los humanos elegidos será el de una gloria sin fin e inmarcesibles.

Como puede observar el lector, sin precisar más bagaje que algunas lecturas someras del NT y la reflexión sobre la tradición cristiana, esta ideología ha pasado en gran parte al mundo neotestamentario. Pensemos además que un escrito canónico del Nuevo Testamento, la Epístola de Judas, cita como canónico al libro de *Henoc*, y probablemente también a la *Ascensión de Moisés*. No es extraño, por tanto, que se recibieran estas ideas con gusto en ámbito cristiano. Y no solamente las ideas de tono general, sino algunos pasajes neotestamentarios se aclaran perfectamente haciendo referencia a textos anteriores cronológicamente al cristianismo. Vamos a reducirnos a poner tan sólo unos cuantos ejemplos. La pregunta formulada en 1 Cor 15,35-40, con qué cuerpo habrán de resucitar los muertos, se explica por una misma preocupación que se reflejaba en ambientes judíos, tal como testimonia posteriormente 2 Baruc 49,2-3. ¿Hasta cuando ha de esperar la sangre de los mártires?



se pregunta el autor del *Apocalipsis* de Juan (6,9-11), cuestión que tiene su paralelo y comentario en 4 Esdras 4,34-36. En el *Testamento de Abrahán*, el héroe ve cómo muchos caminan por la puerta ancha de la perdición y pocos por la estrecha (Lc 13,23). La expresión de Mc 9,1: "Algunos de los aquí presentes no gustarán de la muerte antes de que venga el reino de Dios con poder", tiene su correspondencia en 4 Esdras 8,61-63 y en 2 Baruch 85,10. Toda la imagería de Mc 13 (batallas finales, guerras fratricidas entre pueblos) es parecida a la que hallamos en *Orac. Sibíl.* 3,635 y *1 Henoc* 99,4. La teología de los Evangelios Sinópticos sobre el Hijo del Hombre no se explica sino como una reflexión y acomodación de la doctrina al respecto que se halla en el Libro canónico de Daniel (escrito hacia el 168 a. C. y que pertenece a esta literatura apocalíptica judía) y en el llamado "Libro de las Parábolas" del *1 de Henoc*. Las desventuras de las riquezas, que tan presentes están en el *Evangelio* de Lucas tienen un claro antecedente en la sección 92-105 del *1 Henoc*. Igualmente una descripción de la Nueva Jerusalén parecida a la del *Apocalipsis* de Juan (cap. 20 ss) se halla en la *Ascensión de Moisés*, 10. La Eucaristía cristiana como pan de vida y vehículo de la inmortalidad tiene textos de sorprendentes similitudes en la Novela de José y Asenet, caps. 9 y 15. El género judío helenístico de los "Testamentos" se reproduce en Jn 13-17, en Hechos 20,17 ss (Pablo en Efeso), en Lc 22,15-38, etc., por no hablar de 1ª y 2ª a Timoteo y el "testamento" de Pedro en 2 Pe 1,13-15. La ética cristiana en lo que respecta a la vida sexual, más rigurosa que la del entorno común judío, tiene claros antecedentes en el *Testamento de Rubén* y en el *Testamento de José*.

Hasta aquí hemos tratado solamente de un tipo de literatura que, como indicábamos más arriba, suele conocerse como "apócrifos del Antiguo Testamento". Pero desde 1948, una de esas maravillosas casualidades que de vez en cuando nos depara la vida proporcionó a la ciencia uno de los descubrimientos de manuscritos más importantes de los últimos tiempos: los textos de Qumrán o Manuscritos del Mar Muerto. Estas obras fueron prácticamente todas escritas en hebreo o arameo y entre ellas se encuentran representados muchos fragmentos de los que hemos denominado "apócrifos". Su período de composición va desde el s. II a. C., comienzos de la secta de los

esenios — autores de estos escritos —, hasta el 68 d. C., año final de la secta, dispersada o aniquilada por las tropas romanas de Vespasiano y Tito. Entre los escritos más importantes, que merecen una comparación detenida con la teología cristiana, destacan: el *Manual de Disciplina* o *Regla de la Comunidad*, *El Rollo de la Guerra*, los *Himnos* y los *Comentarios* a los Profetas.

Los contactos entre el cristianismo y la teología de Qumrán son tantos que se ha supuesto que Jesús no era más que un miembro independiente de esa secta. Las concepciones apocalípticas y escatológicas son comunes, así como la doctrina de los “novísimos”. Igualmente muchas ideas en torno a Dios, angelología, ética, expectativas mesiánicas, organización de la comunidad y esperanza en la venida inmediata del reino de Dios son muy similares. No podemos detenernos aquí en una comparación detallada de ambos *corpora*, el qumránico y el neotestamentario, porque ello excedería con mucho los límites de esta conferencia. Pero baste saber que este tipo de literatura helenística judía, aunque escrita en lengua semítica, tiene estrechísimos contactos con la teología del NT. El interesado puede ahondar en el tema consultando el claro y provechoso libro de A. González Lamadrid, *Los Manuscritos del Mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudios*. Madrid (BAC) 1973.

Debemos volver ahora a lo que es el título de esta conferencia y afirmar, gracias a la comparación aquí hecha de ideologías, que la madre más próxima y verdadera de la teología neotestamentaria no se halla directamente en el Antiguo Testamento, sino en todo este bloque de literatura judía helenística que continúa, prolonga, corrige y amplía la teología del AT. Pero debido a las diferencias entre el cristianismo y esta literatura (a las que no hemos podido aludir por falta de tiempo) no podemos afirmar que el cristianismo sea una mera continuación de esta literatura, ni mucho menos una copia directa, por ejemplo del ideal esenio, como algunos han pretendido. Más bien nos debemos imaginar el proceso del modo siguiente: en época helenística tardía y durante los primeros años del Imperio Romano el judaísmo no formaba un bloque homogéneo. Era más una ortopraxia que una ortodoxia. El judaísmo de entonces estaba dividido en múltiples sectas y variadas corrientes ideológicas. Era como un árbol frondosísimo

con abundantes ramos de diverso grosor. De ningún modo era una especie de monolito (idea que nos formamos espontáneamente considerando el judaísmo actual, heredero de una de aquellas ramas, la farisaico-hillelita, y que retrotraemos equivocadamente hacia comienzos de nuestra era) sino un conjunto heterogéneo. Pues bien, el cristianismo era una rama más, aunque algo especial, de ese árbol frondoso. Debieron pasar algunos años hasta que los cristianos fueran excluidos oficialmente, como herejes, de la Sinagoga. Y precisamente porque el árbol tenía muchas ramas, las doctrinas de cada una de ellas contienen muchos puntos semejantes, sin que pueda hablarse de copia. Todas ellas eran el reflejo de un ambiente común. Ahora, como muchas de estas obras judías helenísticas son anteriores al cristianismo, puede decirse que los teologemas que en ellas encontramos y que luego son aceptados por el cristianismo son, hasta un cierto punto, el magma o la madre en los que se moldea la teología cristiana. Esto nos lleva también a la conclusión de la necesidad de estudiar este tipo de literatura judía si queremos enterarnos bien de las raíces cristianas y del alcance de sus aportaciones. Incluso en unos ambientes donde predomina la filología clásica sobre la filología semítica no están de más estos tipos de estudios, ya que, al fin y al cabo, el Nuevo Testamento fue íntegramente redactado en griego, y gran parte de esta literatura judía helenística se ha transmitido en esta lengua y en latín.

Conferência proferida durante a I Semana de Estudos Clássicos da UFMG, em 07/10/1988, em Belo Horizonte.

Aceito para publicação em 20/06/89

# Crônica

# Notícias sobre os eventos promovidos pela Associação Latino-Americana de Sanscritistas

Lilian Proença de Menezes Montenegro  
Maria Valéria Aderson de Mello Vargas

Universidade de São Paulo

Promovidas pelo Curso de Língua e Literatura Sânscrita do Departamento de Línguas Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), realizaram-se, de 11 a 13 de fevereiro de 1980, as CONVERSAÇÕES ALAS 80. As reuniões tiveram por objetivo constituir a Associação Latino-Americana de Sanscritistas (ALAS) e eleger sua Diretoria, além de patrocinar a formação de mesas-redondas sobre a história, a metodologia e a bibliografia dos estudos sânscritos na América Latina e a discussão de trabalhos concernentes à cultura sânscrita em geral.

A idéia de constituir uma associação de sanscritistas latino-americanos surgiu em Weimar, República Democrática Alemã, em maio de 1979, quando lá estiveram, entre aproximadamente 400 especialistas de todo o mundo, participando de IVth WORLD CONFERENCE OF SANSKRIT STUDIES, promovida pela International Association of Sanskrit Studies (IASS), os professores Juan Miguel de Mora e Marja Ludwika Jarocka, ambos da Universidade Nacional Autónoma de México (UNAM), e o Prof. Carlos Alberto da Fonseca, da USP. Pareceu a esses professores que seria bastante proveitosa e importante a formação de uma associação que congregasse os esforços dos especialistas no assunto na América Latina e promovesse a difusão dos estudos sânscritos acadêmicos nos países de fala portuguesa e espanhola por meio da publicação de revistas e boletins e da realização de congressos e colóquios. Escassos e

mesmo nulos tinham sido até aquele momento os contatos entre especialistas e centros de cultura voltados ao estudo e à divulgação da cultura sânscrita nesses países. A criação da ALAS veio, portanto, preencher uma lacuna que se fazia sentir não só entre os especialistas de um mesmo país, mas também de um país para outro.

De conformidade com o Artigo 5º dos seus estatutos, a ALAS tem por objetivos “promover, diversificar, intensificar, coordenar exclusivamente os estudos sânscritos em todos os países da América Latina; manter contatos com o Centro de Organização dos Congressos Internacionais de Ciências Humanas da Ásia e com a International Association of Sanskrit Studies; organizar colóquios latino-americanos de estudos sânscritos; favorecer as publicações de caráter científico relativas ao estudo da cultura sânscrita; favorecer e facilitar o intercâmbio de experiências acadêmicas entre os seus membros”.

São também intenções da ALAS “estabelecer e reforçar os laços entre os centros nacionais latino-americanos de estudos sânscritos; colaborar com os centros superiores de estudos sânscritos na América Latina para a formação de quadros docentes e de pesquisadores; editar revistas e boletins; difundir na América Latina os estudos sânscritos antigos e modernos e, em geral, tudo que contribua para o conhecimento da cultura sânscrita”. E, por último, “incentivar o estudo comparativo da cultura sânscrita com fatos culturais particulares a cada uma das culturas latino-americanas; facilitar a atualização bibliográfica dos centros latino-americanos de estudos sânscritos; auxiliar na reciclagem dos docentes e dos pesquisadores do estudo do Sânscrito; constituir e incrementar uma biblioteca especializada em Indologia”.

As CONVERSACÕES ALAS 80 contaram com a presença, entre outros, dos professores Izidoro Blikstein (responsável, na época, pelo Curso de Língua e Literatura Sânscrita da USP), Carlos Alberto da Fonseca, Mário Ferreira, Lilian Proença de Menezes Montenegro, Maria Valéria Aderson de Mello Vargas, Elisa Fumiko Kikuchi Tamajusuku — todos da USP —, Juan Miguel de Mora e Maria Ludwika Jarocka — da UNAM —, além de alunos e ex-alunos da USP.

No primeiro dia dos trabalhos, foi criada a ALAS, cuja sede se decidiu instalar em São Paulo, no Curso de Língua e Literatura Sânscrita da USP. Foi eleita, também, a Diretoria para o biênio 1980-1981: Presidente: Prof. Carlos Alberto da Fonseca, Secretário Geral: Prof. Mário Ferreira, Vice-Presidente para o México: Prof. Juan Miguel de Mora, Vice-Presidente para a Argentina: Prof. Fernando Tola (Universidad de Buenos Aires), Secretária Regional para o México: Prof<sup>a</sup> Marja Ludwika Jarocka, Secretária Regional para a Argentina: Prof<sup>a</sup> Carmen Dragonetti (Universidad de Buenos Aires). Por decisão unânime da Assembléia, foram nomeados membros honorários, por seu pioneirismo e dedicação aos estudos sânscritos no Brasil, o Reverendo Jorge Bertolaso Stella (falecido em 18-7-80) e a Prof<sup>a</sup> Maria Luísa Fernandez Miazzi (falecida em 2-11-77).

No segundo dia do encontro, 12 de fevereiro, realizaram-se as mesas-redondas, nas quais foram debatidas as questões relativas à metodologia do estudo e do ensino da língua e da literatura sânscritas na América Latina. Também nesse dia foram apresentadas as seguintes comunicações: “La relación entre el *Pañcatantra* y el *Coloquio de los perros* de Cervantes” (Prof<sup>a</sup> Marja Ludwika Jarocka); “Acerca de Bhavabhuti y las varnas” (Prof. Juan Miguel de Mora); “Hinduísmo, Lingüística e Semiologia” (Prof. Izidoro Blikstein); “Algumas formalizações narrativas da literatura sânscrita” (Prof. Carlos Alberto da Fonseca); “Cinco poemas de Amaru — uma proposta de tradução” (Prof. Mário Ferreira). Esses trabalhos e os estatutos da ALAS figuram no 1º volume de CULTURA SÂNSCRITA — *Alguns aspectos da cultura sânscrita*, livro comemorativo à criação da ALAS, publicado pela Universidad Nacional Autónoma de México, em 1980.

No ano seguinte, de 23 a 27 de fevereiro de 1981, realizou-se, na Casa de Cultura Japonesa-USP, a I CONFERÊNCIA LATINO-AMERICANA DE SANSKRITISTAS, organizada pelo Curso de Língua e Literatura Sânscrita e pela ALAS. Foram apresentadas, na ocasião, conferências e comunicações, publicadas no 2º volume de CULTURA SÂNSCRITA — *A importância da Língua Sânscrita no passado e na atualidade, da China à América Latina* (1981): “La importancia del sanscrito en el pasado y en la actualidad” (Prof. Nicolás Altuchow — Universidad de La República Oriental

de Uruguay); “Considerações sobre o léxico indiano na Língua Portuguesa” (Prof. Carlos Alberto da Fonseca); “A influência do Sânscrito no Japão” (Prof. Ricardo Mário Gonçalves — USP); “As diáteses do verbo: a questão no indo-europeu e no chinês” (Prof. Mário Bruno Sproviero — USP); “O Romance no Sânscrito Clássico” (Profª Maria Valéria Aderson de Mello Vargas); “Notas para um estudio comparativo entre las diosas Kali y Coatlicue” (Profª Marja Ludwika Jarocka); “Nala e Damayanti: o discurso direto” (Profª Lilian Proença de Menezes Montenegro); “Termos para ‘Homem’ e ‘Mulher’ no *Rtusamhara* de Kalidasa” (Prof. Carlos Alberto da Fonseca); “Agni/Fogo, nos confins da Língua” (Prof. Mário Ferreira); “Literatura clássica comparada: estudo de um texto sânscrito na China do século IV d. C.” (Profª Terezinha Nakéd Zaratín — USP); “Alguns problemas relativos à grafia das palavras sânscritas” (Profª Lilian Proença de Menezes Montenegro e Prof. Carlos Alberto da Fonseca); “A terminologia sânscrita do Yoga Clássico: grafia, pronúncia e significado” (Prof. Mário Ferreira). Realizaram-se, ainda, naquela ocasião, um colóquio sobre “Metodologia para o estudo e o ensino da Língua e da Literatura Sânscritas na América Latina”, com a participação dos professores do Curso de Língua e Literatura Sânscrita da USP, do Prof. José Luiz Fiorin (USP) e dos associados, e um curso sobre *Bhavabhuti*, ministrado pelo Prof. Juan Miguel de Mora. Completando a programação, apresentou-se uma leitura dramática de *Abhijñanaçakuntala*, acompanhada de um debate sobre “O teatro de *Kalidasa*”.

Promovido pela Universidad Nacional Autónoma de México e pela ALAS, realizou-se, no período de 15 a 21 de fevereiro de 1982, na Cidade do México, a II CONFERÊNCIA LATINO-AMERICANA DE SANSCRITISTAS e o I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE LÍNGUA SÂNSCRITA. O evento foi inaugurado pelo Dr. Octavio Rivero Serrano, reitor da UNAM e pelo Dr. Fernando Pérez Correa, coordenador de Humanidades da UNAM. Os trabalhos, publicados no 3º volume de CULTURA SÂNSCRITA — *Memória do Primeiro Simpósio Internacional da Língua Sânscrita*, constaram das conferências: “Relation of Jiva and Brahman in the Philosophy of Nimbarka” (Prof. Madan Mohan Agrawal — de Banasthali-Rajasthan, India); “The Place of the *Manduka* in a Hindu Cosmolo-



gical System” (Prof. Ernest Bender — University of Pennsylvania, USA); “Acerca del Tantrismo” (Prof. Juan Miguel de Mora); “Les conditions de la connaissance approfondie du yoga” (Prof. Jean Filliozat — Institute de France); “Kalidasa as a Poet of Aesthetics” (Prof. Rasik Vihari Joshi — El Colegio de México); “Philosophy of perception in India — *Nyayasutra* 1.1.4.” (Prof. Bimal K. Matilal — Oxford University); “Nature of Srauta (Vedic) Sacrifice and Related Terminology” (Prof. H. G. Ranade — Deccan College Postgraduate and Resesarch Institute, India); “The Philosophy of Adaita” (Prof. R. M. Sharma — Panjab University, India); “Modern Sanskrit Poetry” (Prof. Satya Vrat Shastri — University of Delhi, India); e das comunicações: “A short study about some Sanskrit syntax facts” (Prof<sup>a</sup> Maria Valéria Aderson de Mello Vargas); “The Conception of the Mood of the Mind — *antahkaranavrtti* or *manovrtti*” (Prof. M. M. Agrawal — India); “Profesor Doctor Stefan Stasiak (1884-1962) y su publicación del Relato sobre la India de un viajero polaco en el siglo XVI” (Prof. Nicolás Altuchow — Uruguay); “Perspective on Dominance: The Role of Psychomagical means (*UPAYAS*) of Diplomacy and War” (Prof. Shiva G. Bajpai — California State University, USA); “La Signification du Madhyamaka, Reconsidération des arguments de Nagarjuna contre le mouvement” (Prof. Kamaleswar Bhattacharya — Centre National de la Recherche Scientifique, France); “Voir le brahman: un mirage sémiologique. Problèmes de traduction de la Kena Upanisad” (Prof. Izidoro Blikstein — USP); “The British Reception of Sir William Jone’s Translation of the *Sakuntala*” (Prof. Garland Cannon — Texas A&M University, USA); “A composição nominal em Sânscrito: rumo à imaginação poética” (Prof. Carlos Alberto da Fonseca); “*Catustava (Niraupamyā, Lokatita, Acintya, Paramārtha)* de Nagarjuna” (Prof<sup>a</sup> Carmen Dragonetti — Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina); “*Pañcha-vrttinispadyamanam sanskritbhasa-saunddryam* or Beauty of Sanskrit language as caused by five vrtti’s *i.e.* the grammatical functions” (Prof. Bhagavatprasad Padya — Gujarat University, India); “The Interrogative Pronoun in Sanskrit and Early Brajabhasa” (Prof. Gilbert Pollet — University of Leuven, Bélgica); “Vedic Religion and its Indo-european Background” (Prof. Edgar Charles Polomé —

University of Texas at Austin, USA); “Krsna as The Eighth Child” (Prof. Benjamín Preciado Solís — El Colegio de México); “O episódio de Nala no *Mahabharata*: algumas notas para uma análise semiótica de um texto sânscrito épico — Cantos I, II e III” (Prof<sup>a</sup> Lilian Proença de Menezes Montenegro); “*Naisadha Padalalityam*” (Prof. Mukunda Madhava Sharma-Gauhati University, India); “*Drstisrstivada* — an analysis and critical appraisal” (Prof. Ram Murti Sharma — Panjab University); “Tantra and Veda in Hindu Cultural Context” (Prof. Lalan Prasad Singh — Magadh University, India); “On the Indian Concept of the Body” (Prof. Frits Staal — University of California, USA); “Tres aspectos del atman en la *Bhadaranyaka-Upanisad*” (Prof. Fernando Tola — Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina); “La India: sus creencias filosófico-religiosas a través de la obra de Onesícrito” (Prof<sup>a</sup> Rosália C. Vofchuk — Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina); “On the meaning of *jana* — in the RV” (Prof. Stefan Zimmer — Freie Universität, Berlin, Germany).

Naquela oportunidade, realizou-se a Assembléia Geral da ALAS, quando se deu a eleição da nova Diretoria para o biênio 82-83, tendo sido reeleito presidente o Prof. Carlos Alberto da Fonseca, Secretária Geral: Prof<sup>a</sup> Marja Ludwika Jarocka, Vice-Presidente para o México: Prof. Juan Miguel de Mora, Vice-Presidente para a Argentina: Prof. Fernando Tola, Secretária Regional para o Brasil: Prof<sup>a</sup> Maria Valéria Aderson de Mello Vargas, Secretária Regional para a Argentina: Prof<sup>a</sup> Carmen Dragonetti. Durante a Assembléia foi aprovada a criação da Comissão Bibliográfica da ALAS, composta pelos Professores Izidoro Blikstein e Lilian Proença de Menezes Montenegro.

Nas atividades sociais do Congresso, os participantes foram brindados com programas de danças folclóricas mexicanas a cargo do Departamento de Danza de la Dirección General de Difusión Cultural de la UNAM e fizeram visitas às escavações do Templo Mayor, ao Museu Nacional de Antropologia e à zona Arqueológica de Teotihuacán. Também puderam apreciar uma apresentação teatral, *Mansa-Puspam* (Flor de Carne), baseada nos textos do *Rg Veda* “Indrani y el Mono Macho (X. 86)”, tradução de Fernando Tola, e “Pururavas e Urvaci (X. 95)”, tradução de Juan Miguel de Mora.

No período de 2 a 10 de fevereiro de 1983, tiveram lugar, no Prédio de Ciências Sociais da FFLCH da USP, as CONVERSACÕES ALAS 83, ocasião em que foram apresentados os trabalhos: “A contribuição do Sânscrito para a semântica indo-européia: estudo do campo morfo-semântico de *kapa*, ‘cabeça” (Prof. Izidoro Blikstein); “Comunicaciones entre la India y Occidente en la Antigüedad” (Prof<sup>a</sup> Marja Ludwika Jarocka); “O ‘sentimento da gramaticalidade’ na língua sânscrita: algumas palavras sobre o pensar analógico sintético” (Prof. Carlos Alberto da Fonseca); “Considerações sobre o léxico do jogo de dados no Sânscrito” (Prof<sup>a</sup> Lilian Proença de Menezes Montenegro); “Algunos aspectos de la cultura sânscrita” (Prof. Juan Miguel de Mora). Esses trabalhos serão publicados no 4º volume de CULTURA SÂNSCRITA.

Em junho de 1984, de 13 a 15, na Faculdade de Letras da Universidade de São Paulo, realizou-se, com o apoio da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e da Coordenadoria de Atividades Culturais da USP (CODAC), a III CONFERÊNCIA LATINO-AMERICANA DE SANSKRITISTAS com o tema geral *Obras-chave da Literatura Sânscrita*, de cujo programa constaram os trabalhos: “Influências do *Rgveda* no Budismo Japonês: o rito de *Homa*” (Prof. Ricardo Mário Gonçalves); “*Nala e Damayati*: a tradução latina de Franz Bopp” (Prof. Izidoro Blikstein); “Efeitos de harmonia e de sugestão no romance *Daçakumaracarita*, de Dandin” (Prof<sup>a</sup> Maria Valéria Aderson de Mello Vargas); “Sugestões para uma leitura do *Rtusamhara*, de Kalidasa, como poema erótico” (Prof. Carlos Alberto da Fonseca); “O ensino do sânscrito na Universidade Federal do Ceará” (Prof. José Rebouças Macambira — Universidade Federal do Ceará); “A figurativização do feminino. Considerações acerca do figurativo em alguns relatos do *Mahabharata*” (Prof<sup>a</sup> Lilian Proença de Menezes Montenegro); “O doutrina do renascimento em *Rgveda* I.164” (Prof. Roberto Martins — Universidade de Campinas); “Os avataras de Visnu: relatório de um exercício didático de tradução poética” (Prof. Mário Ferreira e Maria Regina de Souza — USP). Os trabalhos, reunidos nos *Anais* da III CONFERÊNCIA LATINO-AMERICANA DE SANSKRITISTAS (USP, 1984), deverão compor o 5º volume de CULTURA SÂNSCRITA.

No período de 22 a 25 de abril de 1985, na Casa da Cultura Japonesa-USP, teve lugar a SEMANA DA ÍNDIA (CONVERSAÇÕES ALAS 85), com o apoio da CODAC, ocasião em que foram apresentadas as conferências: “Sociedade e cultura na Índia” (Prof. Eduardo J. Barros — Universidade Estadual de Londrina); “Pintura Indiana” (Prof. Mário Ferreira); “Octavio Paz e a Índia” (Prof<sup>a</sup> Maria Lúcia Fabrini de Almeida); “A religiosidade popular da Índia” (Prof. Carlos Edgar Kugelmas); “Os quatro açramas dos brâmanes” (Prof. Roberto Martins); “Literatura épica sânscrita” (Prof<sup>a</sup> Lilian Proença de Menezes Montenegro, Márcia Klimiuc e Suzanne Fortenberry Rodrigues); “Teatro indiano clássico” (Prof. Carlos Alberto da Fonseca); “Fábula, Conto e Romance na Cultura Sânscrita” (Prof<sup>a</sup> Maria Valéria Aderson de Mello Vargas); “Idéias sócio-econômicas do budismo indiano” (Prof. Ricardo Mário Gonçalves). Esses trabalhos deverão ser publicados no 6º volume de CULTURA SÂNSCRITA.

Quanto às atividades sociais do evento, realizou-se, no auditório da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP, um Recital de Sitar, com Alberto Marsicano, e uma leitura dramática demonstrada da peça do teatro sânscrito clássico, *Xacuntalá reconhecida*, de Kalidasa, pelo grupo Bharatanatyadarpana.

Em 1988, com a promoção do Curso de Língua e Literatura Sânscrita da USP e com o apoio da FFLCH-USP, da ALAS e da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, realizou-se o Ciclo de Debates sobre a Índia Antiga, no Conjunto Didático de Antropologia, Ciência Política, Filosofia e Sociologia, subdividido nas seguintes sessões: dia 24 de março — “*Ordem e Desordem* no pensamento da Índia Antiga”, com as conferências: “O Conceito de Desarmonia na Cosmologia Védica” (Prof. Mário Ferreira), “*Dharma e Adharma* na Narrativa Épica” (Prof<sup>a</sup> Lilian Proença de Menezes Montenegro), “A ética das máximas no fabulário sânscrito” (Prof<sup>a</sup> Maria Valéria Aderson de Mello Vargas), “O ‘Bem-feito’ e o ‘Mal-feito’ na Estética Sânscrita” (Prof. Carlos Alberto da Fonseca); dia 6 de maio — “Alguns Aspectos da Condição da Mulher na Índia Antiga”, com as conferências: “A mulher na Índia Antiga: Quando se Apaga a Brasa do Incenso” (Prof. Carlos Alberto da Fonseca), “Convenções Sociais e ‘Figura’ Feminina no Discurso

Mítico-Religioso e sua Expressão na Literatura Épica Sânscrita” (Profª Lilian Proença de Menezes Montenegro), “As Diversas Feições do Comportamento da Mulher Observadas nos Textos da Literatura Sânscrita Clássica” (Profª Maria Valéria Aderson de Mello Vargas), “Virgem e Cortesã: O Ser Feminino Segundo a Concepção Tântrica” (Prof. Mário Ferreira); dia 31 de maio: — “Alguns Aspectos da Reflexão Lingüístico-Literária na Índia Antiga”, com as conferências: “Alguns Aspectos da reflexão lingüística na poesia arcaica da Índia Antiga” (Prof. Mário Ferreira), “Aspectos da figuratividade nos textos épicos do *Mahabharata*. Algumas Considerações” (Profª Lilian Proença de Menezes Montenegro), “Efeitos de Harmonia e de Sugestão no Romance *Daçakumarácarita*, de Dandin” (Profª Maria Valéria Aderson de Mello Vargas), “O ‘sentimento da gramaticalidade’ na língua Sânscrita: algumas palavras sobre o ‘pensar analógico sintético’” (Prof. Carlos Alberto da Fonseca). Esses trabalhos encontram-se em fase de publicação na coleção BHARATA a ser editada pela Universidade de São Paulo.

Em outubro e novembro de 1988, a ALAS e o Curso de Língua e Literatura Sânscrita da USP, com o apoio da FFLCH-USP, da FAPESP e da Comissão de Cooperação Internacional da USP, promoveram as seguintes atividades: a) O Ciclo de Conferências “Relações culturais entre a Índia e o Ocidente”, proferido pela Profª Marja Ludwika Jarocka (UNAM), e subdividido em 3 temas: “Influência do *Pancatantra* em *El Casamiento engañoso* e *El Coloquio de los perros*, novelas exemplares de Miguel de Cervantes”, “Influências da Índia em *El Mono Gramático* de Octavio Paz” e “Relações da Índia com o mundo ocidental *antes* e *depois* de Alexandre o Grande”; b) O Curso de Difusão Cultural “A cultura sânscrita e sua contribuição para a cultura universal”, ministrado pelo Prof. Juan Miguel de Mora (UNAM), na qualidade de Professor-Visitante, que desenvolveu os seguintes temas: “Considerações sobre a história e a cultura da Índia”, “Alguns aspectos do *Rgveda*”, “Tradição e continuidade do teatro sânscrito — do período védico ao clássico”, “O zero, o sistema decimal, a astronomia e outras contribuições da Índia para a matemática universal”, “O *Ayurveda*: a medicina antiga da Índia, seus progressos, sua influência sobre a medicina grega (e sobre a europa a partir do século XVIII)”, “O Yoga tântrico: o

psico-somático na Índia”, “Influências de idéias tântricas na Espanha e no México. Seitas de inspiração hindu nos séculos XVI e XVII”, “O princípio dos contrários na literatura sânscrita”, “O conto hindu: *Pañcatantra*, *Hítopadeça*, *Os trinta e dois relatos do trono*, *As histórias do Vetala*, etc.”. Na ocasião, o Prof. Mora doou gentilmente ao acervo da área de Língua e Literatura Sânscrita da USP duas importantes obras de sua autoria, a saber, a tradução de *El último lance de Rama*, de Bhavabhuti, publicada pelo Instituto de Investigações Filológicas da Universidad Nacional Autónoma de México em 1984, e *La Dialéctica en el Rig Veda*, publicada no México pela Editorial Diana em 1978.

Os objetivos iniciais que constituíram as bases da ALAS ultrapassaram, sem dúvida, as primeiras expectativas dos membros fundadores. Ao mesmo tempo em que se processou a integração dos sanscritistas latino-americanos, a Associação conseguiu projetar, no cenário do sanscritismo internacional, os estudos sânscritos por eles realizados.

# Notícia sobre a Sociedade Internacional de Platonistas

Carlinda Fragale Pate Nuñez

Universidade de Santa Úrsula - RJ

O IX Congresso da F. I. E. C. (Federação Internacional de Estudos Clássicos) e o II SYMPOSIUM PLATONICUM, ocorridos em Pisa e Perugia, respectivamente, de 24/08 a 06/09 passados, constituíram acontecimentos em muitos sentidos fecundos.

À parte o fato de eventos desta natureza sempre oportunizarem o contato com especialistas renomados e providenciarem uma ocasião favorável ao intercâmbio e atualização bibliográfico-acadêmicos, teve lugar, durante o segundo, a criação da *Sociedade Internacional de Platonistas*.

Esta Sociedade, fundada na cidade histórica de Bevagna, tem como objetivos fundamentais: 1) organizar os próximos SYMPOSIA PLATONICA; 2) publicar as atas dos simpósios; e 3) confeccionar e difundir entre os membros da Sociedade um Boletim Bibliográfico anual com informações (fundamentalmente fornecidas pelos próprios membros) sobre trabalhos, já publicados ou em vias de publicação, acerca de Platão, em todo o mundo.

Além dos Membros Fundadores (aqueles que participaram do II SYMPOSIUM PLATONICUM e que votaram na sessão constituinte da Sociedade), consideram-se: a) Membros de Pleno Direito — todos os que tenham publicado, nos últimos quinze anos, ao menos um artigo relevante sobre Platão ou tenham defendido Tese de Doutorado (e/ou equivalente) referente ao Filósofo; b) Membros Associados — os que estejam realizando Tese de Doutorado (e/ou equivalente) sobre Platão.

A taxa de inscrição para todos os Membros importa em US 30, ou £ 20 (libras esterlinas), válida por três anos, até o próximo SYMPOSIUM, a realizar-se em Bristol (Grã-Bretanha), em 1992, sobre o *Político*.

As solicitações de inscrição devem ser dirigidas diretamente ao presidente do Comitê Diretivo da Sociedade, Prof. CHRISTOPHER ROWE (Department of Classics and Archaeology, University of Bristol, 11 Woodland Road, Bristol BS 8 1TB, England), a fim de que, posteriormente, sejam devolvidas as instruções acerca dos procedimentos para o pagamento da mencionada quota. Desde já, entretanto, é sabido que o Comitê levará em consideração os casos particulares em que se mostre difícil o pagamento em divisa estrangeira.

A Sociedade Internacional de Platonistas convida todos os interessados a que enviem diretamente ao endereço acima referido ou à representante nacional, a Prof<sup>a</sup> Carlinda F. P. Nuñez (Av. Rodolfo Amoedo, 418/102 — CEP 22620 — RJ; tel. (021) 399-9291), os dados completos de publicações sobre Platão, recentes ou no prelo, para efeito de inclusão no Boletim Bibliográfico que proximamente se pretende editar.

A fim de que a comunidade brasileira de platonistas se possa beneficiar do convênio ora celebrado, o Comitê Executivo da S. I. P. solicita a todos os Professores de Cultura Clássica que divulguem e levem ao conhecimento de helenistas que estejam trabalhando sobre Platão as notícias aqui veiculadas. Da mesma forma, a Prof<sup>a</sup> Carlinda se coloca à disposição para quaisquer esclarecimentos.



# Instrumentos de Pesquisa

# L'Année Philologique

Christian Jacob

*L'Année Philologique* é (ou deveria ser) o livro de cabeceira de todos os pesquisadores, professores e estudantes vinculados ao domínio da Antigüidade Clássica. Ele constitui a primeira etapa de qualquer pesquisa, da investigação pontual à tese de mil e quinhentas páginas. Esta etapa é decisiva: ela se assemelha à consulta de um banco de dados, permitindo o inventário da documentação desejada para este ou aquele tema. A má utilização deste instrumento de trabalho pode comprometer profundamente os resultados da pesquisa. Muitas vezes considerada pelos pesquisadores principiantes como uma obrigação acadêmica que possibilita a engorda de uma dissertação de Mestrado com um número impressionante de referências bibliográficas numeradas — sendo o número final a garantia da seriedade do trabalho — a consulta de *L'Année Philologique* não é um exercício puramente formal. Representa um momento decisivo para a pesquisa, já que pode determinar a sua orientação.

O volume anual intitulado *L'Année Philologique. Bibliographie critique et analytique de l'Antiquité gréco-romaine*, editado e distribuído por Les Belles Lettres, é o resultado de um trabalho coletivo internacional. Na União Soviética, na Alemanha Ocidental, nos Estados Unidos e na Espanha há equipes que lidam com a documentação publicada respectivamente em língua russa, alemã, inglesa e espanhola. A equipe francesa, dirigida por Juliette Ernst, assegura o exame dos outros livros e periódicos, tendo ainda a responsabilidade editorial da empresa. Todos os colaboradores têm como tarefa destacar, a partir de resenhas críticas, catálogos de editoras, sumários de revistas e publicações científicas, o conjunto

de trabalhos relacionados à Antigüidade Clássica, da nota de meia página ao livro com centenas de páginas. Muitas vezes são auxiliados neste serviço pelos próprios autores, que remetem às diferentes equipes nacionais os seus livros e separatas: esta cooperação é particularmente útil quando se trata de trabalhos publicados fora dos circuitos habituais. Por não serem assinalados desde o momento de sua publicação, muitos artigos sem dúvida escapam ao recenseamento ou, no mínimo, são registrados com alguns anos de atraso.

*L'Année Philologique* foi fundado por Jean Marouzeau. O primeiro volume da coleção recenseou a produção científica do ano de 1924. Atualmente estamos no tomo LV (produção do ano de 1984, publicado em 1986) e esperamos ansiosamente o tomo LVI. Dentre os instrumentos que possibilitam a pesquisa de referências bibliográficas para os períodos anteriores convém indicar a *Bibliographie classique des années 1896 à 1914*, publicada por S. Lambrino, em 1951 (Les Belles Lettres), e os dois volumes de *Dix années de Bibliographie classique (années 1914-1924)*, publicados por J. Marouzeau.

*L'Année Philologique* tem por vocação o recenseamento de "todas as publicações relativas à Antigüidade greco-latina, entendida no seu sentido mais amplo". Abrange todas as regiões geográficas que estiveram em contato com Roma e Grécia. Os limites cronológicos são também muito vastos: da Pré-História ao ano 800 d. C., isto é, até a Idade Média e o período bizantino.

Esta verdadeira enciclopédia compreende duas partes. A primeira é consagrada aos autores e aos textos, classificados em ordem alfabética, de *Accius Tragicus* a *Zozimus Historicus*. Notar-se-á a existência de entradas coletivas para corpus particulares de textos (por exemplo *Gnostica*, *Itineraria* e *Geographica*). Casa entrada indica em primeiro lugar os artigos de bibliografia, as compilações, as novas edições e traduções, em seguida os estudos, artigos ou livros que foram consagrados ao autor em questão. A segunda parte é composta por entradas temáticas organizadas em grandes divisões: *História Literária*; *Linguística e Filologia*; *História dos Textos*; *Antigüidades* (i.e. arqueologia, epigrafia e numismática); *História*; *Direito*; *Filosofia e História das Idéias*; *Ciências, técnicas e ofícios*;

*Estudos Clássicos; Coletâneas e compilações.* Cada uma destas divisões e cada uma de suas subdivisões compreende sucessivamente os artigos de bibliografia, as coleções, os inventários, os dicionários, repertórios e estudos.

Cada entrada bibliográfica se apresenta do seguinte modo: sobrenome do autor, iniciais do nome; título do estudo e referências bibliográficas (notemos que a tabela de abreviaturas de títulos de periódicos dada nas primeiras páginas de *L'Année Philologique* se impõe como autoridade no domínio dos estudos clássicos). Vem em seguida um breve resumo do conteúdo do estudo (de uma a dez linhas, ou mais) em francês, inglês e alemão. Esta nota permite freqüentemente que se obtenham as principais conclusões de um trabalho; o pesquisador pode, por conseguinte, selecionar e hierarquizar suas leituras. Sublinhe-se igualmente a indicação, para todos os livros, de resenhas e resenhas críticas feitas nas revistas eruditas: é um serviço apreciável prestado ao leitor, pois boas resenhas críticas possibilitam muitas vezes a complementação da leitura de um livro, a relativização de suas conclusões, seu enriquecimento com críticas e objeções.

Todas as entradas bibliográficas terminam por um número que permite a remissão de rubrica em rubrica e, sobretudo, a localização de uma referência a partir de um dos quatro índices do conjunto: nomes de autores, índice *nominum antiquorum*, índice *geographicum* e índice de humanistas e representantes da tradição clássica.

Um dos princípios de *L'Année Philologique* reside nesta estrutura sistemática. Para um dado objeto de pesquisa é necessário determinar previamente as rubricas suscetíveis de fornecer as referências procuradas: todo assunto que se destaca do plano de uma monografia estreitamente delimitada releva virtualmente diversas rubricas. Suponhamos um helenista que trabalhe sobre Eurípides. Ele deverá seguramente consultar a rubrica *Eurípides*, mas também naturalmente a rubrica *Poesia dramática* na divisão *História Literária*, a rubrica *Métrica, rítmica e prosódia* na divisão *Linguística e Filologia* e, a partir do momento em que abordar o sentido das

noções e dos mitos, outras rubricas como *História Religiosa e Mitologia, Filosofia e História das Idéias*. Se trabalhar sobre *realia* deverá consultar a divisão *Ciências, técnicas e ofícios*, sem negligenciar ainda a rubrica *Gramática em Lingüística e Filologia*, onde se encontram preciosos estudos de vocabulário cujo tema e cujas conclusões estão sucintamente assinalados.

*L'Année Philologique* possibilita desta maneira que se efetue inteligentemente o trabalho de documentação. A objetividade e a neutralidade dos resumos permitem a execução de uma primeira seleção de referências que serão úteis. A preocupação com a exaustividade oferece a garantia de que, salvo acidente ou atraso, nenhum estudo maior terá escapado. O plano sistemático possibilita que já se pense nas ramificações de um assunto ou nas implicações de um problema. Onde os estudos clássicos isolam artificialmente o seu objeto, onde um cuidado prático conduz à separação das disciplinas, se compreende que a realidade cultural, literária e histórica da Antigüidade era, por sua vez, complexa e interativa. Pode-se imaginar uma pesquisa consagrada a Eurípedes que descartasse totalmente dados sobre Êsquilo, Sófocles, os Sofistas, sobre a história ateniense do século V a. C., sobre o mito e a religião?

*L'Année Philologique* é destinado a consultas pontuais, em que se remonta do último volume publicado até os primeiros da coleção. Esta forma de consulta corresponde à do leitor apressado, focado sobre um ponto de erudição, um fato, um problema específico. No entanto, não saberíamos como tecer um elogio maior à utilidade de uma leitura lenta e metódica. Sim, leitura de *todas* as rubricas e de *todos* os volumes.

O investimento de tempo e de fichas certamente é considerável e esta consulta pode durar vários anos. Não seria proveitosa para o pesquisador adiantado, que já efetuou uma primeira exploração de um terreno que será o seu por longos anos, que possui uma visão prospectiva dos problemas que terá que afrontar. Ser-lhe-á necessário constituir *um* fichário que responda *todas* as questões que levantará a longo prazo. Imagine o tempo assim ganho, quando, ao ponto de abrir um novo dossiê ou na necessidade de aprofundar um ponto em detalhe, ele encontrar no seu fichário uma dezena,

uma vintena, uma centena de referências que balizam o campo de estudo. *L'Année Philologique* responde a (quase) tudo. Ele guarda tesouros nos seus cinquenta e quatro volumes. Também, por incrível que pareça, é possível descobrir ali obras fundamentais, que revolucionam um domínio, mas que ninguém jamais leu ou citou por falta de um esforço de consulta minuciosa. Tal é o caso da obra de Christian Van Paassen, *The classical tradition of geography*, publicado em Utrecht, em 1957, que não encontrei em nenhuma das referências citadas nos principais trabalhos publicados sobre a geografia antiga nesses últimos vinte anos. Ora, este livro se encontra em *L'Année Philologique*...

Ao leitor tentado a não ver nos estudos clássicos senão uma infinita compilação, talvez convenha explicar brevemente a importância da bibliografia em qualquer pesquisa. A leitura das fontes gregas e latinas, a interpretação dos vestígios materiais não podem fazer economia nos comentários e exegeses modernas. Não defendemos apenas o exercício acadêmico do *estado da questão*, mas antes o interesse heurístico e metodológico de conhecer todas as soluções propostas para um dado problema, de tomar partido na confrontação de argumentos, na incompatibilidade das conclusões, para imaginar novas questões, outras respostas.

Acrescentemos a isso que o domínio da Biblioteca antiga, mesmo no seu estado lacunar, é tão difícil que um artigo que indica simplesmente referências paralelas, fontes, prolongamentos ulteriores, permite várias vezes à investigação uma progressão espantosa. *L'Année Philologique* revela-se então um instrumento intelectual muito precioso.

O volume fechado, algumas impressões passageiras: vertigem diante do volume de trabalho e de papel destinado cada ano à Antigüidade Clássica, diante da inesgotável inspiração dos universitários de todos os países que não cessam de reler os mesmos textos, de levantar questões novas ou polêmicas, clássicas ou surrealistas, que se apaixonam pelo iota subscrito ou pela psicologia de um herói trágico. *L'Année Philologique* oferece um instantâneo (se ousar dizer) da vitalidade de uma disciplina, de suas redundâncias e academicismos, mas também de seus avanços, de suas

descobertas, de seus contatos com as outras ciências humanas. De volume em volume, vêem-se obras serem construídas, conclusões apresentarem nuances, teses fazerem escola, mini-revoluções estourarem com um livro audacioso e polêmicas repercutirem de resenha em resenha. Arquivo de uma disciplina, *L'Année Philologique* permanece o melhor instrumento de seu progresso e sobrevivência.

Tradução de Alvaro H. Allegrette, da Universidade de São Paulo. Artigo publicado originalmente em *Préfaces* 3:106-108, 1987.

# Ensaio Bibliográfico



# Elementos para uma crítica da leitura semiológica das representações na cerâmica grega antiga

José Antonio Dabdab Trabulsi

Universidade Federal de Ouro Preto

*Image et céramique grecque*. Actes du Colloque de Rouen, 25-26 novembre 1982. Publications de l'Université de Rouen, n° 96, Rouen, 1983, édités par F. LISSARRAGUE et F. THELAMON.

TRABULSI, J. A. D. Elementos para uma crítica da leitura semiológica das representações na cerâmica grega antiga. *Classica*, Belo Horizonte, 3:157-164, 1990.

RESUMÉ: A partir des Actes du Colloque de Rouen et d'autres publications récentes, je formule certaines critiques des méthodes sémiologiques de lecture des images antiques, notamment le "gel" des changements et mutations historiques.

Toda uma série de trabalhos recentes publicados na França desenvolvem uma leitura das imagens na cerâmica que se apresenta em ruptura com as interpretações tradicionais. Esses trabalhos, que eu examinarei brevemente aqui, propõem uma leitura "semiológica" dos vasos gregos. Esta corrente é, ainda hoje, uma entre muitas outras, mas a lembrança do passado recente me faz pensar que, uma vez mais, esta "última moda vinda de Paris" pode dominar o nosso "prêt-à-penser" brasileiro, ao ponto de se tornar a interpretação dominante e *exclusiva* desse tipo de documentos.

Este pequeno ensaio tem por objetivo não condenar em bloco estas pesquisas ou subestimar o seu alcance intelectual, mas, antes, examinar os seus limites metodológicos. Com este objetivo, apre-

sentarei os princípios básicos dessas pesquisas e tentarei fazer a sua crítica; em seguida, examinarei alguns dos seus resultados num domínio que me é familiar, o das imagens dionisíacas.

Tomemos de início um ponto de referência firme e cômodo: no Colóquio de Rouen (França) de 1982, dedicado à cerâmica grega, os problemas teóricos e metodológicos estiveram no centro das discussões. A título de introdução, Pauline Schimitt-Pantel e Françoise Thélamon fizeram o repertório dos principais pontos do debate atual (*Image et céramique*: 9-20). Vou tentar resumir o pensamento destas duas especialistas:

1. Em muitos trabalhos, “a imagem funciona o mais das vezes como ilustração de um discurso histórico inteiramente construído a partir de outros documentos, seja para corroborar as fontes escritas, seja para fundamentar tal hipótese do historiador. No pior dos casos, ela tem uma função puramente de ilustração estética e pode inclusive ser suprimida, o que acontece por vezes” (*Image et céramique*: 9);

2. Ainda a respeito da construção do discurso histórico, elas dizem: “O mais das vezes o discurso do historiador é construído em primeiro lugar a partir das fontes escritas, às quais ele dá prioridade, como se só a elas fosse reconhecido o estatuto de documento” (*Image et céramique*: 10);

3. As autoras criticam com vigor a equação imagem = tradição popular, em oposição aos textos, que apresentariam uma tradição mais nobre.

Antes de continuar, podemos dizer o seguinte: concordo perfeitamente em ver a imagem nos vasos de cerâmica como representações, como documentos no pleno sentido da palavra e até como “monumentos” à maneira de Foucault (cf. Durand In: *Image et céramique*: 170), com uma lógica própria, e, através disso, vejo o perigo que corremos se a olharmos sempre como figuração da realidade direta. Mas, isto dito, eu não acho, como as autoras, “que passamos sem dúvida ao largo das questões propriamente históricas” (*Image et céramique*: 10) se solicitarmos das imagens informações “au premier degré”. A semiologia das imagens, no

que se refere aos vasos gregos (mas sem dúvida também de maneira geral) não será mais útil que a “abordagem tradicional” que ela condena, a não ser que ela incorpore e ultrapasse as conquistas desta última. Ela não pode negá-las (o que a semiologia faz por vezes) pela simples razão de que os móveis, roupas, armas, utensílios e outros elementos de “cultura material” que os pintores tinham sob os olhos e que eles representavam (ainda que eles os transformassem e deformassem, o que parece óbvio) eram precisamente gregos (e mais que isso, arcaicos ou helenísticos, atenienses ou cretenses, e por aí afora), e não chineses ou contemporâneos. A mesma observação se aplica, na minha opinião, aos aspectos menos concretos da representação.

Quando ao ponto nº 3, nenhum historiador da arte sério jamais pretendeu fazer deste corte uma explicação exclusiva e definitiva. Os estudos como o de Flacelière e Devambez sobre Héracles (Flacelière; Devambez 1966), que as autoras criticam, ou os de Metzger (Metzger 1951) só falam de nuances, pois as mediações entre texto e imagem, por um lado, e entre a grande pintura, a escultura e a pintura dos vasos, por outro lado, são muito complexas. Mas ninguém poderá negar que o pintor de vasos, pela destinação mais ampla (mais ou menos ampla segundo o tipo de vaso) dos seus trabalhos, estava mais próximo das tradições populares, ou, para falar de forma mais precisa, mais próximo das interpretações mais populares da ideologia religiosa nobre, do que, por exemplo, o poeta épico ou lírico.

Continuemos. P. Schmitt-Pantel e F. Thélamon distinguem uma outra modalidade de abordagem das imagens que consiste em constituir o *corpus* de imagens para um tema histórico. Elas criticam os que “fabricam assim, a partir das imagens, documentos para a história. Eles consideram com efeito que estes documentos iconográficos são fontes susceptíveis de completar, de enriquecer os temas escolhidos pelo historiador, de responder certas questões às quais a documentação essencialmente textual não permite responder. A questão parte da história, a resposta volta à história. Impõe-se à imagem questões vindas do exterior, ao invés de se permanecer atento aos problemas que a própria imagem levanta” (*Image et céramique*: 14). A proposta que resulta desta crítica impediria,

conseqüentemente, que se tomasse, para a constituição de um *corpus*, através de uma escolha restrita num conjunto numeroso de documentos, as imagens de uma figura divina, por exemplo. A crítica das autoras é de que “este tipo de abordagem, que segue um *corpus* voluntariamente fechado, impede que se perceba todas as interferências entre imagens. O fio condutor foi escolhido antes mesmo de se olhar as cenas” (*Image et céramique*: 16).

Ora, qualquer que seja a perspectiva adotada, é preciso partir de alguma coisa. Mais ingênuo do que escolher um ponto de partida é acreditar que se possa fazer abstração de todo conhecimento (ou preconceito) prévio. Talvez seja útil lembrar, com as autoras (*Image et céramique*: 16), que as imagens dos vasos de cerâmica não são uma “fotografia” da realidade, da mesma forma que uma cena mitológica não é sempre a “ilustração” de um texto. Mas é preciso ser prudente e não erigir isso em contra-sistema pois, se é verdade que, por exemplo, muito poucos *acontecimentos* históricos precisos foram pintados, e quase nada sobre o funcionamento da cidade, é não menos verdade que, por exemplo, o sucesso retumbante das *Bacantes* de Eurípides exerceu uma grande influência sobre as imagens dionisíacas ulteriores, para citar apenas um caso que me é familiar (Dabdab Trabulsi 1990). Para dar um outro exemplo, nós podemos demonstrar que se vemos fontes, a multiplicação das cenas de colheita de uva ou das atividades relativas ao azeite na cerâmica ática do IV<sup>o</sup> século, isso tem uma relação *certa e direta* com processos históricos *precisos e identificáveis*.

Esta advertência parece indispensável, pois alguns chegaram até a negar o valor de certos resultados bastante seguros da pesquisa na área, como os trabalhos de Boardman sobre Hércules, ou as conclusões relativas à datação da reforma hoplítica a partir da cerâmica, por Salmon, Cartledge e outros (*Image et céramique*: 15). As imagens não são, é claro, simplesmente um “reflexo” da realidade ou a “ilustração” de um relato; mas a tendência que pretende negar toda e qualquer interferência do político (e mesmo da política) é tão parcial quanto o seu contrário. Imaginemos o sorriso irônico que nos provocaria um historiador que afirmasse que os westerns ou as histórias do Super-homem não têm nada a ver com o imperialismo norte-americano; ou ainda um outro que pretendesse

constituir um *corpus* homogêneo das imagens cinematográficas do Super-homem e do Rambo como se não tivesse ocorrido o psico-drama do Vietnam entre os dois!

Nós sabemos que as atitudes dos gregos em relação à imagem eram diferentes das nossas, sobretudo antes da lenta maturação da teoria platônica da *mimesis*; é claro que um longo caminho resta ainda pela frente para sabermos “quais eram os signos pelos quais um espectador grego compreendia imediatamente que tal cena era a representada” segundo a feliz formulação de J.-P. Vernant (*Image et céramique*: 179), como ele lia os vasos. Ele não o fazia certamente como um chinês, talvez não exatamente como nós. Em resumo: é preciso construir uma teoria da *recepção* ao mesmo tempo em que se faz a análise formal das imagens. Mas esta abordagem, penso eu, não exclui uma leitura “au premier degré”. Se nós renunciamos a trabalhar assim, não podemos mais fazer história grega, mas apenas “o retrato de uma civilização” ou, no melhor dos casos, uma boa antropologia estrutural, que utiliza a história como uma enciclopédia, “resfria” a história grega para fazer dela (quaisquer que sejam os retoques e nuances) um quadro inalterado do arcaísmo até o período romano.

Chegamos então aqui a um problema de fundo, o de saber em que medida uma semiologia da imagem é compatível com as necessidades do historiador, sobretudo quando a pesquisa incide sobre longos períodos e mecanismos de mudança. Pois, quanto a isto, há problemas enormes e que não se limitam ao estudo da imagem. O próprio R. Barthes desconfiava da duração: “Em princípio o *corpus* deve eliminar ao máximo os elementos diacrônicos, ele deve coincidir com um estado do sistema, com um corte da história” (Barthes, *Éléments de sémiologie*). Isto me parece um reconhecimento honesto da insuficiência de todo estruturalismo para dar conta da diacronia — e C. Lévi-Strauss pôde atravessar uma vida de trabalho intelectual sem mudar nem um pouco sua atitude em relação à história. A busca da interdisciplinaridade é um belo projeto, mas por vezes ele só leva a falsas esperanças, pois nem todos os debates sobre o “imperialismo” de uma disciplina sobre as outras são simples “rixas de vizinhança”; alguns são o resultado de impasses teóricos muito concretos. Para não irmos muito

longe daquilo que nos ocupa agora, basta ler Barthes: “o projeto semiológico ou o projeto estruturalista não negam de forma alguma a necessidade da análise sociológica. Eles só fazem estabelecer precisamente o seu lugar no conjunto da análise” (Barthes 1981 : 40). Viva a semiologia, ciência geral da humanidade!

Há, portanto, sem dúvida, um problema de fundo, que é a busca do ponto (ou dos pontos) de articulação efetiva entre o estruturalismo (seja em antropologia ou em semiologia) e a história. Mas há também o problema, mais imediato, interior à semiologia, do estabelecimento de malhas de leitura adaptadas aos diferentes assuntos, pois me parece evidente que a malha eficaz construída para a leitura de imagens publicitárias não convém de forma alguma aos ex-votos ou aos vasos gregos. Esta é a condição indispensável para que a “*démarche*” semiológica possa se tornar enriquecedora para o historiador (cf. Cousin 1979 : 81-88). Enriquecedora é o termo que cabe neste caso, pois ele deixa claro que de forma nenhuma a semiologia substituirá o trabalho específico do historiador.

Quanto a esta “condição”, o mínimo que se pode dizer é que a pesquisa só faz começar. Assim, nós nos surpreendemos ao ler um dos raros historiadores que se dedicou efetivamente ao assunto afirmar que “a idéia que eu guardo é que, apesar de tudo, da imagem nós podemos extorquir um certo número de confissões que podem ser mais ricas, pois involuntárias, do que as que obtemos de um discurso bem dominado e controlado” (Vovelle 1979 : 71 *sq.*). Depois da tortura do texto, vamos à tortura da imagem!... Vovelle parece aqui em atraso em relação aos próprios semiólogos que, como Rio, já abandonaram esta solução de facilidade: “Vemos então que este segundo nível vem infirmar radicalmente tudo o que parecia instituir *a priori* a transparência da imagem em oposição à opacidade da palavra” (Rio 1978).

Para terminar, vejamos o que a semiologia da imagem pode trazer de novo no domínio da imagem grega e mais precisamente dionisíaca. “Semiologia da imagem” é dizer muito, pois que se trata, de fato, sob a influência mais ou menos forte da semiologia, do encontro do estruturalismo da “Escola de Paris” com os estudos sobre a cerâmica grega. Com efeito, faz já alguns anos, e após muitas críticas que mostravam o pouco interesse do grupo que se

formou em torno de J.-P. Vernant por tudo o que se referia à cultura material, que uma série de trabalhos foram desenvolvidos sobre a imagem grega. A respeito desses trabalhos, farei apenas algumas observações: são trabalhos inovadores que contribuíram muito para aprofundar a nossa compreensão do mundo antigo e sobretudo do universo mental dos antigos. Esses trabalhos, que contam com algumas obras-primas de análise estrutural, apresentam aos olhos do historiador limites importantes.

É claro que o conhecimento do funcionamento, em sincronia, de uma sociedade, das mentalidades, etc., é indispensável ao historiador para que se saiba como, pelo jogo destes mecanismos e estruturas, o conjunto evolui. Assim, J.-P. Vernant estudou recentemente o problema da máscara numa série de trabalhos (Vernant 1985 a; Vernant 1985 b; Vernant e Frontisi-Ducroux 1983) que insistem na “facilidade” como traço fundamental da figura divina de Dioniso, traço em torno do qual se articulam os conceitos de presença/ausência, de alteridade. Mas ele é levado, penso eu, a superestimar este aspecto pois, nas imagens gregas, a facilidade não é exclusividade das figuras que ele indica e, por outro lado, Dioniso é com muito maior frequência representado de perfil que de frente (Dabdab Trabulsi 1990: capítulo 10).

Maria Daraki, por seu lado, num artigo (Daraki 1982) mais tarde integrado ao seu livro sobre Dioniso, analisa *uma única* imagem, a do famoso vaso de Exéquias, onde Dioniso navega (Munich, Antikensammlungen 2044). Partindo da imagem e com a ajuda da tradição literária, ela chega a mostrar que Dioniso desempenha aí um papel de “senhor das junções”: “mais do que reunir em si duas autoridades justapostas, a do deus agrário por um lado, a de deus marinho por outro, Dioniso traça uma via de circulação que permite a passagem constante de um domínio ao outro”. A análise de Daraki é bastante fina, mas, por um lado, eu não vejo porque esta percepção da imagem seria incompatível com outras como “a chegada do deus” ou “a procissão do navio” e, por outro lado, sua análise não é mais segura que outras. Os métodos semiológicos buscam com frequência esconder sua parte de subjetividade (que é, penso eu, ainda maior que em muitos outros métodos) detrás do vocabulário técnico que forjaram.

Quando Barthes fala de “bastité” ou da “italianité” em algumas imagens publicitárias, ele não é de forma alguma mais objetivo que os historiadores da arte grega que falam de “traços bárbaros” ou “elementos de êxtase” nas imagens dionisiacas. Para voltar à análise de Daraki, ela não é mais segura que outras na medida em que só faz intervir uma única imagem e, sobretudo, porque supõe que os gregos do VIº século tinham a mesma percepção geométrica do espaço que nós (pois uma grande parte da demonstração repousa sobre a distribuição dos delfins e dos cachos de uva em torno do barco), o que ainda precisa ser demonstrado. Além disso, essa idéia de “circulação” em lugar da “justaposição” é problemática também: é muito provável que, num período de longa duração, uma personalidade divina seja o resultado de fusões que só adquirem mais tarde um aspecto coerente. E, frequentemente, a diversidade dos epítetos divinos trai a multiplicidade das potências divinas que foram recuperadas pelo grande deus clássico.

Mais restrito e bem direcionado é o estudo de J.-L. Durand e F. Frontisi-Ducroux (Durand; Frontisi-Ducroux 1982) em que interpretam uma parte dos vasos com ídolos que mostram a máscara de Dioniso fixada num pilar, outrora agrupados por A. Frickenhaus (Frickenhaus 1912) e que suscitaram o famoso debate com M. Nilson e outros. Ainda que já se tenha demonstrado há mais de 30 anos (sobretudo E. Coche de la Ferté) que estas imagens do Vº século não são a ilustração de *uma* festa precisa, elas aguardavam um estudo mais exaustivo. Os autores mostram que:

a articulação dos espaços que, nos *stámnoi*, faz com que se interpenetrem o lugar técnico do ritual do vinho e o lugar impreciso da dança, permite fazer passar a um deles as características do outro. Assim, pela utilização dos signos icônicos polivalentes que “escorregam” de uma face para a outra, o caráter hierático que marca a distribuição do vinho impõe um pouco sua aparência aos outros aspectos do culto evocados. O *skyphos* introduz na dança a gravidade da manipulação religiosa de que ele é objeto. A flauta que dá ritmo à precissão sacrificial ou à exaltação báquica faz eco àquela que toca para o deus. E o gesto de saudação vem se sobrepôr à quebra do pulso que anuncia o início do transe. (Durand; Frontisi-Ducroux 1982 : 95).



Temos aqui um estudo que leva em conta a história:

Sempre susceptível de explosão, de violência, sempre em vias de escapar — se se tenta reduzi-lo — em direção às formas perigosas da sedição e da selvageria, o dionisismo das mulheres em torno da máscara apresenta, numa série de imagens, sua face pacífica, compatível com os quadros da cidade que ele pode e poderia ainda outra vez ameaçar. (Durand; Frontisi-Ducroux 1982 : 108).

Todos estes estudos, que eu sem dúvida resumi com demasiada brevidade aqui, usam instrumentos conceituais tais como “práticas combinatórias”, “constantes e distâncias”, “percurso das imagens”, “homogeneidade e homologia”, “articulações lógicas”, “valor de transição e de conjunção”. O que me faz pensar numa verdadeira *leitura geométrica* dos vasos gregos. Com estes autores nós ficamos por vezes muito longe de noções como “signo”, “significante e significado”, “função semiótica”, “relações sintagmáticas e paradigmáticas”, “metáfora e metonímia”, “linguagem e meta-linguagem” e muitas outras que fizeram a glória da semiologia.

Repito, ao concluir, que não tenho a menor intenção de diminuir o alcance desses trabalhos, mas desejo apenas examinar alguns limites de fundo dos métodos que, pela maneira como colocam os problemas, impedem que conclusões necessárias ao historiador possam ser atingidas. Eu só contesto uma coisa: a sua ambição *imperialista*. As leituras não-semiológicas dos vasos continuam, aos meus olhos, não apenas legítimas como muito necessárias, tais como as de Boardman e sua escola, para dar apenas um exemplo.

A Grécia antiga era muito bela, mas ela mudou. Desejar “entrar na cabeça dos antigos” para compreender melhor o seu mundo é um projeto belíssimo; “partir das imagens” é um bom método. Mas com a condição de sabermos também sair da cabeça dos atores da história, pois o trabalho de tantas gerações de historiadores nos fez conhecer muitas coisas sobre a Grécia que os gregos ignoravam. O trabalho do historiador não consiste apenas em nos restituir vários universos sociais e mentais sucessivos, mas também em reconhecer as forças e os mecanismos que os fizeram passar de uns a outros. O tempo, eis a nossa matéria-prima.

## BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, R. Éléments de sémiologie, *Communications*, IV.
- BARTHES, R. Sémiologie et cinéma. In: *Le grain de la voix*. Paris, 1981.
- COUSIN, B. Iconographie sérielle et histoire des mentalités. In: *Iconographie et histoire des mentalités*. Paris, 1979.
- DABDAB TRABULSI, J. A. *Dionysisme, pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*. Paris, Belles Lettres, 1990.
- DARAKI, M. Oinops pontos, la mer dionysiaque, *Revue de l'histoire des religions*, 199, n° 1 (1982): p. 3-22.
- DURAND, J.-L.; FRONTISI-DUCROUX, F. Idoles, figures, image: autour de Dionysos, *Revue archéologique* (1982): p. 81-108.
- FLACELIERE, R.; DEVAMBEZ, P. *Héraclès. Images et récits*. Paris, 1966.
- FRICKENHAUS, A. *Lenäenvasen*. Berlin, 1912.
- METZGER, H. *Les représentations dans la céramique attique du IV siècle*. Paris, 1951.
- RIO, M. Signe et figure. *Communications*, XXIX (1978).
- VERNANT, J.-P.; FRONTISI-DUCROUX, F. Figures du masque en Grèce ancienne. *Journal de psychologie normale et pathologique*, LXXX (1983): 53-69.
- VERNANT, J.-P. *La mort dans les yeux*. Paris, 1985 (1985 a).
- VERNANT, J.-P. Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide, *L'Homme*, XCIII (1985): 31-58. (1985 b)
- VOVELLE, M. In: *Iconographie et histoire des mentalités*. Paris, 1979.

# Resenhas Críticas

EFFENTERRE, Henri van. *Le Palais de Mallia et la Cité Minoenne. Étude de Synthèse*. Rome, Ed. dell'Atheneo, 1980, 2 v. (s. Incunabula Graeca, 76).

Álvaro H. Allegrette  
Universidade de São Paulo

Desde que as pesquisas foram iniciadas, na década de 20, pelos membros da École Française d'Athènes, o sítio de Mália tem-se revelado como uma das fontes mais ricas para o conhecimento da civilização minóica, o que pode ser atestado pela vasta gama de publicações a este respeito, destacando-se, no conjunto, os relatórios anuais dos trabalhos de EFA apresentados no *Bulletin de Correspondance Hellénique* e a série Études Crétoises, dedicada a Mália, que já abriga quase trinta títulos.

Neste contexto Henri van Effenterre aparece como um arqueólogo cujo nome está definitivamente associado a Mália, com o qual manteve uma estreita relação desde 1932, produzindo uma série de escritos sobre o sítio, dentre os quais apontamos o *Guide des Fouilles Françaises en Crète*, em colaboração com C. Tiré, além de três volumes dos Études Crétoises.<sup>1</sup>

Com a publicação desta obra, o autor vem suprir uma lacuna que se tornava cada vez mais aparente nos estudos maliotas, a de um trabalho de síntese sobre Mália, que abarcasse a totalidade das informações provenientes das pesquisas neste sítio. Curiosamente, no mesmo ano é lançada uma obra de síntese sobre o palácio de Mália, a cargo de Olivier Pelon, dentro dos Études Crétoises.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> EFFENTERRE, H. van. *Mirabello — Nécropoles*. Athènes, Paul Geuthner, 1948 (Études Crétoises, VIII).

EFFENTERRE, H. van et alii. *Site et Nécropoles (II)*. Athènes, Paul Geuthner, 1963 (Études Crétoises, XIII).

EFFENTERRE, H. van. *Mallia, Centre Politique I — L'Agora*. Athènes, Paul Geuthner, 1969 (Études Crétoises, XVII).

<sup>2</sup> PELON, O. *Le Palais de Mallia V*. Athènes, Paul Geuthner, 1980 (Études Crétoises, XXV).

*Le Palais de Mallia et la Cité Minoenne* constitui um trabalho de peso para o leitor interessado em obter uma visão panorâmica e aprofundada deste sítio, apresentando em seus dois volumes, 634 páginas ao todo, 873 fotos, mapas, plantas e desenhos, 33 pranchas em cores, três índices remissivos e inúmeras notas de rodapé que permitem ao leitor o recurso a obras fundamentais para o estudo da civilização minóica.

Com uma preocupação maior do que a de executar uma pura descrição do palácio e da cidade de Mália, Effenterre organizou seu trabalho de maneira a abranger temas diversos e significativos para a compreensão do sítio, dividindo-o em quatro blocos com vinte e três capítulos que possibilitam uma observação e reflexão clara da dinâmica deste núcleo minóico, não elaborando no entanto uma história de Mália (p. 3).

O primeiro bloco, "Archéologues sur le terrain" (p. 3-94), inclui um primeiro capítulo dedicado à apresentação de um pequeno histórico das pesquisas em Mália, onde o autor destaca Fernand Chapouthier, cujo nome é central nas pesquisas em Mália, a quem considera seu pai espiritual (p. XI); segue-se uma discussão da cronologia do sítio, na qual ele ressalta as dificuldades advindas da ausência de correspondência entre as fases cerâmicas e as fases cronológicas no palácio (p. 43), de outro lado ele demonstra a necessidade de se acrescentar um novo período, o arqueopalacial, que abrange o intervalo no qual ocorre o delineamento de um núcleo palacial, por volta de 2000 a. C. (p. 33-36), tendo como respaldo um paralelo no palácio de Festos, conforme a investigação de D. Levi.<sup>3</sup>

Ao entrarmos no terceiro capítulo, lidamos com um conjunto de reflexões e críticas que devem ser levados em conta no exame deste sítio: as restaurações e sondagens complementares, que, mesmo justificáveis pelo estado das ruínas ou elucidação de questões relativas a certas áreas e níveis, interferem com a leitura dos vestígios ou se revelam inócuas (p. 45-58). Seria prematura uma discussão

---

<sup>3</sup> LEVI, D. *Festos e la Civiltà Minoica*. Rome, Ed. dell'Atheneo, 1976 (s. Incunabula Graeca, 60).

aquí sobre tais pontos, o que mereceria um trabalho à parte lidando especificamente com este aspecto da pesquisa no sítio, o que não é cabível aqui.

Fechando este bloco, há dois capítulos que tratam de dois temas relevantes à análise do sítio: um refere-se à caracterização física e geográfica da região de Mália, avaliando o potencial dos recursos para exploração econômica e as rotas de comunicação com Creta Oriental e Central. Para o autor o núcleo de Mália não teria uma atividade portuária, mantendo-se relativamente isolado daquelas áreas acessíveis por mar e mesmo por terra, possuindo autonomia para a sua existência (p. 75-79). Quanto à própria instalação deste núcleo, tema do capítulo seguinte, desenvolve sinteticamente como ocorrera a substituição progressiva de uma comunidade aldeã do período prépalacial por um núcleo urbano no arqueopalacial (c. 200 a. C.), evidenciada pela presença dos fragmentos cerâmicos que delimitam uma área que se estendia da quadra Gama até a parte Leste do palácio (p. 81-94).

O segundo bloco, intitulado "Au Temps des Premiers Palais" (p. 97-281), detalha a ocupação do sítio no período protopalacial (c. 2000-1650 a. C.), partindo inicialmente de um extenso capítulo sobre os materiais e técnicas empregados na arquitetura minóica, no qual o autor releva justificadamente o valor do trabalho de J. Shaw,<sup>4</sup> ainda um guia seguro neste campo de estudos. Dando a devida importância à concepção da estrutura arquitetônica da habitação maliota, Effenterre apresenta as transformações ocorridas nesta como um índice do próprio processo de desenvolvimento do núcleo urbano, sendo que as inovações perceptíveis na quadra Mu assinalariam uma regularização tanto da distribuição quanto da organização interna dessas habitações (p. 176-180).

Em seguida, ao abordar os grandes conjuntos arquitetônicos, ou seja, a "villa" Alfa, a quadra Mu, e o complexo cripta hipostila/ágora, o autor levanta a hipótese de uma espécie de "democracia primitiva" cujo centro estaria naquele complexo, local destinado à reunião de representantes da comunidade maliota e a cerimônias

---

<sup>4</sup> SHAW, J. Minoan Architecture: Materials and Techniques. *Annuario della Scuola di Atene*, 49:7-259, 1973.

públicas, enquanto que a quadra Mu concentraria as atividades administrativas e produtivas do núcleo urbano. É a constituição de uma “nebulosa palacial”, como foi denominada esta situação de coexistência das primeiras construções palaciais com tais complexos urbanos, sem que fosse possível definir claramente um poder palacial, mas antes um estado de equilíbrio político que só seria rompido no final do proto-palacial (p. 181-200). Tal hipótese tem sua crítica na discrepância cronológica que, segundo Poursat, não possibilitaria tal articulação desses complexos.<sup>5</sup>

As necrópoles são apresentadas em um capítulo à parte, o qual traz uma exposição extremamente cuidadosa e consistente da distribuição espacial e temporal destas, caracterizando-as de modo que se torna perceptível a existência de uma diferenciação social nas necrópoles, como ocorre em Chrysolakkos, considerada antes uma tumba real, porém Effenterre defende seu uso para uma nobreza maliota (p. 247). Complementando este capítulo há a caracterização dos costumes funerários minóicos, enfatizando a necessidade de uma investigação mais minuciosa dos ritos funerários (p. 248-252).

A partir do capítulo 11 intitulado “L’Urbanisme protopalatial à Mallia”, o autor penetra no tema fundamental de seu trabalho, interpretando o plano de desenvolvimento urbano de Mália, demonstrando que o conjunto urbano, embora articulado ao palácio, não possui neste o seu ponto referencial (p. 278). Trata-se antes da existência de dois pólos de concentração humana, um fundado sobre a quadra Mu e o complexo cripta hipostila/ágora, outro sobre o palácio (p. 279-281).

Na parte III, “Le Palais dans la Ville” (p. 287-422), Effenterre nos introduz no período neopalacial (1650-135 a. C.) quando ocorre o apogeu da civilização minóica e o ponto máximo de expansão do núcleo da Mália. Inicialmente expõe aspectos técnicos da arquitetura palacial, com especial atenção aos diversos procedimentos de construção com aparelhos de calcáreo e *ammouda* e estruturas em madeira (particularmente notáveis na fachada Sul do Pátio

<sup>5</sup> POURSAT, J.-Cl. La Ville Minoenne de Mallia: recherches et publications récentes. *Revue Archéologique*, p. 61-82, 1988.

central), Effenterre executa uma análise indispensável das escadarias palaciais e das questões relativas ao número e distribuição dos andares superiores do edifício (p. 305-312).

Seguindo uma ordem coerente, segue-se uma descrição sistemática do palácio (p. 313-370), onde faremos uma ressalva à brevidade com que foi exposta a ala ocidental, não sendo percebida claramente a articulação das quadras componentes deste setor, com exceção das quadras VI e VII. Ao finalizar este capítulo com uma apreciação da situação do palácio dentro do núcleo urbano, o autor refuta uma similaridade entre a articulação cidade/palácio minóica e oriental, observando que na primeira a cidade e o palácio obedecem a planos organizacionais, mesmo que diferenciados e, no caso oriental, a cidade forma conjuntos desordenados que não apresentam qualquer plano organizacional (p. 371-378). Em relação à organização palacial, Effenterre põe em discussão dois pontos essenciais, a identidade do governante e as funções palaciais. A impossibilidade de definição deste governante como um rei-sacerdote ou grande sacerdote não impede que seja caracterizado como um indivíduo do sexo masculino com atributos religiosos, ligado a uma personagem feminina de caráter divino, possivelmente uma espécie de deusa-mãe (p. 379-281). Já ao analisar a natureza das funções palaciais, ele propõe que sejam consideradas as seguintes categorias, dentre as quais se observa um predomínio das três primeiras no espaço do palácio: aparato, recepção, reverência (religião?), administração, estocagem, produção artesanal e habitação (p. 383-390). Para Effenterre a soma destas funções permite que se delinieie um Estado maliota que estaria a meio caminho de um totalitarismo à egípcia e um sistema fragmentário de poder (p. 390), o que levaria à caracterização de um Estado não muito forte ou estruturado (p. 392).

No capítulo sobre as "villas" neopalaciais é feita uma síntese do conjunto de transformações que estas estruturas sofreram, com a incorporação de novos elementos e a alteração de seu espaço interno, dentro de edificações mais regulares que as do período anterior, resultando em construções com menor complexidade e maior facilidade de circulação entre as suas unidades básicas: vestíbulo de entrada, polythyron, átrio, sala lustral, peças de serviço



(incluindo cozinha, depósitos, latrinas, alojamentos) e oficinas (eventual). Tais caracteres são assinalados nas casas da quadra Delta (alfa, beta e gama), Dzeta (alfa, beta e gama), quadra E e a casa de Hágia Varvara (p. 393-422).

Será no quarto bloco deste trabalho que Effenterre porá em discussão a sociedade e a economia maliota. "Les Travaux et les Jours à Mallia" (p. 425-598) consiste na recuperação das informações sobre a atividade humana em Mália a partir da caracterização do "maliota médio", suas divindades e cultos, sua organização econômica, suas produções artesanais, seus artesãos e os sistemas de escrita e contabilidade. Este indivíduo, segundo o autor, se inseriria dentro de uma sociedade de base agrária cerealista e arborícola, com uma residência situada em uma das quadras, provavelmente segundo seu ofício, mantendo estoques próprios de alimentos, tendo em sua casa o seu local de trabalho; qual era o seu status social e se existiriam escravos são duas questões cujas respostas ainda não estão acessíveis pela ausência de maiores elementos (p. 427-431).

Ao falar sobre as divindades maliotas o autor entra em um terreno no qual as evidências são raras, com exceção de duas estatuetas humanas e um cântaro com representações incisas de figuras humanas, que ele sugere formarem uma tríade de divindades (p. 434). Maior sorte houve quanto à identificação dos acessórios de culto (ritãos, machados bipenes, taças e pratos de oferendas e estatuetas de animais) e na localização e caracterização dos santuários urbanos e domésticos, que apresentam material similar. No caso do palácio há espaços destinados a atividades religiosas, porém para Effenterre cabe o questionamento da finalidade da "loggia", da sala colunada, da sala lustral e mesmo do "kernos" e do "bothros" (p. 448-451); como as lareiras, estes dois últimos elementos não apresentam evidências suficientes para indicar uma função religiosa (p. 180).

Fixando a atenção sobre a questão econômica (p. 453-468), Effenterre faz uma leitura do sistema econômico maliota com base na presença de um excedente de produção, de um tributo e da capacidade de estocagem das habitações e do palácio, elaborando uma hipótese centrada em um modelo no qual ocorresse a suces-

são de duas formas distintas. Em linhas gerais, inicialmente haveria uma autonomia das grandes residências em relação ao palácio, que receberiam tributos dos produtores, os quais por sua vez permaneceriam com o excedente da produção; posteriormente o palácio passa a centralizar a captação dos tributos, repassando às grandes residências uma parcela deste, por estarem então em dependência hierárquica administrativa do palácio. Esta hipótese se enquadra com o processo de concentração do poder político no palácio que assinala a transição do período protopalacial para o neopalacial. Neste esquema o comércio exterior se daria a partir do palácio, que utiliza parte do tributo como mercadoria de troca ao lado dos bens manufaturados (p. 465-467).

Para aquele leitor interessado na produção artesanal e no artesanato, os três capítulos seguintes constituem um material de grande valia, tendo o autor dispendido cuidado particular na elaboração de um painel detalhado das atividades e indivíduos enquadrados nestas categorias. Em um primeiro instante o autor lida com os fabricantes de vasos de pedra, artigos de bronze, marfins e jóias, executando uma análise dos procedimentos técnicos, classes de artefatos e os padrões estilísticos (p. 469-504). À parte são estudados os oleiros e a cerâmica, sendo que Effenterre efetua uma crítica pertinente às pesquisas sobre a cerâmica maliota, assinalando a ausência quase total de trabalhos que ampliem o conhecimento neste campo, seja quanto à análise das argilas ou uma tipologia das formas dos vasos, apesar do volume considerável de material (p. 505). Após este comentário segue-se um pequeno guia para a cerâmica de Mália, expondo as técnicas de fabricação (p. 506-509); uma tipologia cerâmica com base no volume das produções e uma investigação das continuidades e rupturas no desenvolvimento da produção maliota a partir de quatro categorias: lamparinas, cântaros, taças e vasos de argila verde. Como fecho, são analisadas as relações exteriores conforme os indícios de produções cerâmicas maliotas em outras regiões da ilha e do Mediterrâneo. Um tratamento similar é dado no capítulo sobre a glíptica, onde o autor define a morfologia dos selos, os motivos e a natureza dos suportes das impressões, destacando o material encontrado na oficina de selos do MM IIB próxima da quadra Mu, que esclareceram em

grande parte o processo de fabricação dos selos, as técnicas, instrumentos e materiais empregados (p. 551-561).

De autoria de Louis Godart é o capítulo sobre a escrita e a contabilidade em Mália, no qual ele executa um balanço dos documentos existentes, relacionando as áreas de ocorrência de material hieroglífico e em Linear A, os suportes, o conteúdo, a escrita e a língua (no caso do Linear A), demonstrando que não há sinais de haver uma correspondência entre ambos os sistemas quanto à língua (p. 598), salientando o uso diferenciado de cada sistema como instrumentos contábeis.

O capítulo final constitui um texto curto e reflexivo sobre o declínio do núcleo minóico, no qual o autor defende uma causa de natureza geográfica, a sua própria situação física que não favorecer a instalação de um porto, limitando a região à atividade agrícola, impossibilitando assim que Mália acompanhasse o processo de desenvolvimento das atividades marítimas egéias (p. 599), o que levou ao seu abandono progressivo entre o fim do séc. XV a. C. e o séc. XIV a. C., ocorrendo posteriormente a instalação de uma população micênica.

*Le Palais de Mallia et la Cité Minoenne* oferece ao leitor, tanto ao especialista quanto ao iniciante, a oportunidade de obter uma vasta cobertura deste sítio minóico, fornecendo-lhe o instrumental necessário para analisar, interpretar, criticar e questionar o conjunto de informações e hipóteses suscitadas nestes sessenta anos de atividade quase ininterrupta dos pesquisadores da EFA. Como complemento precioso ao trabalho, o autor acrescenta um índice topográfico que possibilita a identificação e localização de qualquer estrutura existente no sítio, formando com o volume *Plans et Indices* da série *Études Crétoises* o conjunto essencial de referências para o estudo do palácio e a cidade de Mália.

Uma ressalva que deve ser feita é quanto à diagramação dos volumes, pois as ilustrações, ao mesmo tempo em que auxiliam na compreensão do texto, terminam por fragmentá-lo em excesso.

Apesar disto, este trabalho certamente se encontra dentro de qualquer bibliografia que trate da civilização minóica ou das culturas da Idade do Bronze egéia, pois o leitor terá à sua disposição uma obra que efetuou uma síntese clara e lógica das principais características de Mália, um dos três principais sítios da Creta minóica.

HUMPHREYS, S. C. *Anthropology and the Greeks*

Laura Graziela F. F. Gomes

Universidade Federal Fluminense

O livro *Anthropology and the Greeks* procura demonstrar objetivamente como a Antropologia, dispondo das suas ferramentas adequadamente, pode fazer-se benvinda no terreno dos Estudos Clássicos. Uma primeira aproximação com o livro nos indica que ele é o resultado de uma experiência interdisciplinar vivida pela própria autora, decorrente de sua dupla inserção acadêmica: ser professora simultaneamente dos departamentos de “Ancient History” e de “Social Anthropology” do “University College London”. Tal fato permitiu à autora não somente dar um tratamento didático à questão acerca das relações entre a Antropologia e os Estudos Clássicos, mas também sair do lugar comum para onde o debate foi levado. Esta saída já se encontra sugerida no próprio título que ela confere ao livro. Ao invés de colocar *Anthropology of the Greeks* por exemplo, cuidadosamente ela opta pelo uso da partícula AND — em português, a tradução correta seria sem dúvida alguma, *A Antropologia e os Gregos*. A opção pela partícula AND, que coloca de um lado a Antropologia e, do outro, os Gregos, indica que o leitor, antes de começar a leitura propriamente dita do texto, deve-se dar conta de uma questão fundamental para o pensamento antropológico contemporâneo: que o objetivo da Antropologia não se confunde com o seu campo empírico de observação; “... quis a história que ela começasse por se interessar pelas sociedades ditas primitivas... mas ela não é absolutamente solidária com os machados de pedra, o totemismo e a poligamia...” (Levi-Strauss 1970 : 369). Após esta digressão preliminar, passemos ao livro propriamente dito. Este apresenta-se dividido em três partes principais, assim dispostas: *Classical Studies and Anthropology*, *Economy and Society* e *Structure, Context and Communication*.

Na primeira parte, a autora trata das relações entre a Antropologia e os Estudos Clássicos, fazendo um retrospecto no qual destaca

três fases distintas. Para Mrs. Humphreys, elas se iniciam ainda no século XIX com muita troca de gentilezas e, neste primeiro momento, que vai até o final da 1ª guerra, antropólogos e classicistas se reconhecem mutuamente como partilhando um mesmo território. É a era do *The Golden Bough* de Sir James Frazer; ambos, autor e obra, podem ser tomados como uma espécie de paradigma desta fase “áurea” de colaboração. No entanto, ela é seguida por uma fase que se estende por todo o período do entre guerras, onde o interesse recíproco é substituído por uma atitude de suspeita e até de hostilidade mútuas. Finalmente, a autora aponta uma terceira fase, a presente, que se inicia após a 2ª guerra e é marcada por tentativas de ambos os lados de retomar o diálogo, que obviamente não pode mais ocorrer nos mesmos termos em que ele se deu inicialmente, mas que já tem dado início a formas novas e inéditas de colaboração.

Mas o que aconteceu de especial para que antropólogos e classicistas se vissem de lados diferentes e até opostos? Segundo a autora, muita coisa. Se, já no final do século XIX, alguns antropólogos como Franz Boas demonstravam uma disposição de criticar abertamente o evolucionismo unilinear triunfante da época, colocando-o sob suspeita, as duas grandes guerras não deixaram dúvidas, pelo menos para os antropólogos, quanto à fragilidade deste modelo explicativo. Para Mrs. Humphreys, o efeito produzido pelas duas grandes guerras, na Antropologia, é fundamentalmente de ordem teórica e metodológica: este período coincide com uma atitude que se torna aos poucos generalizada entre os antropólogos, de deixarem seus gabinetes, interromperem suas leituras dos cronistas, viajantes, missionários e até mesmo dos relatórios produzidos por administradores coloniais, para irem eles mesmos ao encontro das ditas “sociedades primitivas”. E o que encontram nelas passa doravante a constituir o cerne mesmo de todo o pensamento antropológico contemporâneo, ou seja, que as noções de “racional” e “irracional” não são atributos que possam ser distribuídos de forma a promover um escalonamento hierárquico das sociedades humanas. Nenhuma sociedade é “irracional” ao ponto de desconhecer e não reconhecer em si mesma a existência de certos princípios ordenadores da vida

social; ao mesmo tempo, nenhuma sociedade é “racional” o suficiente para compreender e conhecer o(s) sentido(s) pleno(s) de *todas* as implicações que fazem da vida social a única forma de existência possível para a espécie. A este respeito, o livro de Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, continua a representar, sem sombra de dúvida, um grande acontecimento para a disciplina. Em que pesem todas as críticas ao funcionalismo radical do autor, a grande virtude deste livro, publicado em 1922, é a de ter mostrado que as sociedades primitivas compartilham de uma racionalidade e de uma lógica que se traduz nos princípios e nos mecanismos explícitos e implícitos de seu funcionamento.

Temos então a explicação dada pela autora para o mal entendido ocorrido entre antropólogos e classicistas. Enquanto ambos os lados concordavam que o foco de suas atenções era a tentativa de reconstrução dos estágios iniciais das sociedades grega e romana, ao mesmo tempo que partilhavam da crença de que todas as sociedades evoluíam da mesma forma e numa única direção — a Sociedade Européia do Século XIX — passando necessariamente pelos mesmos estágios de evolução, parecia não haver nenhum problema. Mas uma vez que a antropologia, abrindo mão do esquema evolucionista, passa a mostrar, através de estudos comparativos sistemáticos, que as sociedades primitivas são “contemporâneas” entre si e à própria sociedade do observador, não podendo ser assimiladas como formas residuais e sobreviventes de sociedades pré-históricas, a situação se altera. É que “da mesma forma que as chamadas sociedades complexas civilizadas foram precedidas no tempo e no espaço por outras formas de vida social, as ditas sociedades primitivas também o foram” (Lévi-Strauss, 1976 : 339-340).

Além disso, quando autores como Weber, Durkheim, Radcliffe-Brown e mais adiante Simmel e Marcel Mauss procuravam desenvolver uma Sociologia Comparativa e Compreensiva, que incluísse desde sociedades industriais modernas, impérios, estudos de comunidade e tribos indígenas, ficava cada vez mais evidente que o uso de uma tipologia comparativa implicava numa noção cada vez mais abstrata de *estrutura social*. Neste sentido, a comparação

entre as sociedades passa a adquirir um caráter cada vez mais formal e menos substantivo; procuram-se regularidades, princípios, propriedades gerais, sabendo-se que em cada sociedade eles serão combinados de uma forma única e particular, constituindo, num outro nível, uma diferença que, sabe-se, é experimentada por cada sociedade como tal. Neste caso, as sociedades primitivas são vistas como modelos “simplificados” de todas as sociedades e é somente deste ponto de vista, segundo a autora, que elas podem ser comparadas, já que todas contêm formas, princípios, que podem ser encontrados em outro lugar. Para ela, “. . . this is the basis for the search in modern anthropology for abstract concepts of form and relationship applicable to all societies; the aim is not eliminate differences but to find a precise way of analysing them. Without similarities difference is meaningless. . .” (Humphreys 1978 : 4).

Chegamos assim à fase atual, ao terceiro momento assinalado por S. C. Humphreys, no qual ela realiza também uma prospecção sobre o futuro das relações entre os Estudos Clássicos e a Antropologia. Para ela, esta relação deve ser caracterizada por um debate ativo entre ambas as partes. Por outro lado, o objetivo desta relação deve ser pensado em termos de novas formas de colaboração e troca de idéias. Neste sentido, o papel da antropologia, ao ser convidada para este debate, não é mais o de preencher as lacunas deixadas pelos historiadores, explicar os aspectos “irracionais” e/ou “arcaicos” e “primitivos” das civilizações clássicas. Desde que a antropologia se viu colocada diante das mudanças sociais verificadas no interior das diversas sociedades primitivas, provocadas pelo colonialismo europeu, ela está preparada para abordar qualquer tipo de sociedade no sentido de poder oferecer e dispor “. . . a framework within which we can try to put together fragments of Greek culture and society studied in isolation into a coherent whole. And this does seem to be a crucial need at present for Classical Studies generally. . .” (Humphreys 1976 21).

Com relação ao momento presente, a autora apresenta três linhas de investigação atualmente desenvolvidas nos Estudos Clássicos, em que o uso sistemático dos modelos conceituais e dos

métodos das ciências sociais (antropologia e sociologia) se fazem presentes, a partir das tradições weberiana e durkheiminiana: a *Economic — ecological*, em que cita os trabalhos desenvolvidos por Hopkins; *Institutions*, cujo maior representante atual é Moses Finley; finalmente, *Miths, Rituals and Symbolic Thought*, em que inclui os trabalhos de J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet e M. Detienne. Em função disto, ela expõe ainda, em dois ensaios explanatórios, a obra de dois ilustres representantes de cada uma das duas tradições mencionadas acima, cujas contribuições foram decisivas para o desenvolvimento atual dos Estudos Clássicos: Karl Polanyi e Louis Gernet.

Quanto à segunda parte, *Economy and Society*, encontra-se constituída pelos ensaios da autora, que versam sobre as articulações entre a História Econômica e a Antropologia Econômica, no trato das sociedades antigas, inspiradas em sua maior parte pela obra de Weber, pelas questões levantadas por K. Polanyi e, mais recentemente, M. I. Finley, no que diz respeito às relações entre a Economia e a Sociedade na Grécia antiga.

Em seu ensaio intitulado *Town and Country in Ancient Greece*, ao examinar as noções gregas acerca das relações entre *ciudades e campo*, ela oferece uma discussão oportuna sobre o conceito de morfologia social e sobre sua aplicabilidade ao estudo do desenvolvimento da pólis grega do V século:

(...) The development of Athens in the fifth century B. C. as a large urban settlement depending on imported corn, and the striking contrast between Athens and Sparta in economic, political and military organization, introduced new elements into the Greek conception of the relation between city and country. Right-wing Athenians, like Xenophon and Plato, associated oligarch, subsistence farming and country life with the courage, physical fitness and obedience required of the soldier; urbanization and seapower led to democracy, mercenary self-interest and weediness (...) (Humphreys 1978 : 133).

Finalizando esta parte temos o ensaio intitulado *Homo Politicus and Homo Economicus: War and Trade in the Economy of*



*Archaic and Classical Greece*, no qual a autora retoma o contraste estabelecido por Weber entre *homo politicus* e *homo economicus* em *Economia e Sociedade*. Neste sentido, ela tenta demonstrar que o comércio em Atenas como em outras cidades gregas foi, em primeiro lugar, “a mechanism for converting agricultural produce into money paid to the ruling military powers as tribute or tax...” (Humphreys 1978 : 173) . E que somente em segundo lugar, gradualmente, ele desenvolveu seu potencial para transformar-se numa atividade urbana de tempo integral, instituindo uma nova forma de divisão do trabalho.

Chegamos finalmente a terceira parte do livro, *Structure, Context and Communication*, onde a autora apresenta trabalhos desenvolvidos em um projeto conjunto com o Professor Arnaldo Momigliano. Neste, ambos retomam o modelo de análise proposto por Fustel de Coulanges em *La Cité Antique*, procurando articulá-lo com as preocupações da Escola Sociológica Francesa a respeito das relações entre Linguagem (*Mith, Symbolic Thought*) e Sociedade (Estrutura Social). Como podemos observar, o tema é vasto e complexo. Por isso mesmo os autores subdividem-no em partes: *Freedom of Speech and Religious Tolerance in the Ancient World* (A. Momigliano) e *Kinship in Greek Society, c. 800-300 B. C.* (S. C. Humphreys).

Com relação ao primeiro ensaio, o autor procura realizar “a study of decision-making bodies in Antiquity”, a partir do *insight* de Fustel de Coulanges de que há uma correspondência entre a *estrutura* do estado antigo e a *natureza* das antigas crenças religiosas, e através da comparação de fontes e dados relativos à vida religiosa e política no mundo antigo.

Quanto ao segundo ensaio, a proposta é realizar um estudo sobre o *lugar* do parentesco na sociedade grega, desde Homero até o final do IV século. Para a autora,

... For a study of the forms and functions of kinship groupings in ancient Greece it was found convenient to distinguish four institutional contexts: the official subdivisions of the state (tribe, phratry, deme, etc), the aristocratic

conical clan (*genos*), the bilateral kindred (*anchisteis*) and the household (*oikos*) (...). This division of the kinship institutions of ancient Greek society into sub-systems, and consequent distinction between the principles of internal organization of each sub-system and its modes of external articulation, is particularly important for the study of social change and variations between Greek societies (...) (Humphreys 1978 : 194) .

Restam ainda mais dois ensaios, "*Transcendence*" and *intellectual roles: the ancient Greek case* e *Evolution and history: approaches to the study of structural differentiation*. Em ambos observa-se a preocupação de um retorno ao que constitui a viga mestra da Escola Sociológica Francesa, àquilo que está presente nas obras de Durkheim, Mauss, Gernet, além de muitos outros, e que a distingue: "o cuidado de definir a realidade social, ou melhor, de definir o social como a *realidade*" (Lévi-Strauss, 1974 : 14) . Neste sentido, a *sociedade* não é apenas *coisa*, mas também *representação*. Vista deste modo, a religião adquire uma relevância para a explicação da própria natureza do fenômeno social. Deixa de ser apenas o lugar cuja função reside exclusivamente na manutenção da ordem social (promoção da coesão social), para ser o lugar *de onde* derivam todas as categorias de pensamento, a partir das quais uma sociedade toma consciência de si, promove sua própria inteligibilidade e através das quais "projeta-se" para fora de si mesma, num movimento que todas as grandes religiões conhecem como "transcendência".

É importante assinalar que todos estes ensaios que tratam das relações entre Religião e a Sociedade no mundo antigo podem ser incluídos, em função das perspectivas adotadas pelos autores, naquilo que há de mais consagrado dentro da Antropologia no que se refere aos estudos de religião e dos sistemas de crenças, desde que E. Durkheim publicou, em 1913, *As Formas elementares da Vida Religiosa*, principalmente no que diz respeito à importância que conferiu à análise do aspecto propriamente intelectual das religiões, isto é, a "função lógico-cognitiva" que elas exercem:

Se a religião engendrou tudo que há de essencial na sociedade, é que a idéia de sociedade é a alma da religião (...) Uma sociedade não se pode criar nem mesmo recriar sem, ao mesmo tempo, criar um ideal. Essa criação não é para ela uma espécie de indulgência pela qual ela se completaria, uma vez formada; é o ato pelo qual ela se faz e se refaz periodicamente (...) A sociedade ideal não se coloca fora da sociedade real, faz parte dela (...) (Durkheim 1973 : 528) .

Quanto ao último ensaio, *Evolution and history: approaches to the study of structural differentiation*, ele está incluído também numa outra linha de investigação igualmente consagrada pela tradição durkheiminiana e pelo Funcionalismo anglo-americano. Como a própria autora confirma em seu ensaio sobre Gernet, a questão discutida neste ensaio já constituía o problema central de Durkheim em 1893, ao publicar *De La Division du Travail Social*: como explicar, *sociologicamente*, a diferença entre as sociedades simples e complexas, ou seja, como se pensar as relações entre *estrutura social*, *morfologia social*, processos de segmentação (diferenciação) e de mudança social.

Como o leitor poderá verificar, o trabalho é de ampla envergadura. Para finalizar, poderíamos acrescentar que, no final do livro, a autora completa seu trabalho apresentando uma excelente bibliografia, em que o estudioso, antropólogo ou classicista, interessado nas questões levantadas e numa discussão mais substantiva, poderá obter informações importantes.

#### BIBLIOGRAFIA CITADA

- DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril, 1973.
- LEVI-STRAUSS, C. O lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- LEVI-STRAUSS, C. Raça e história. In: *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.

*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich und München, Artemis Verlag, 1986, III.1, Atherion — Eros. XXX + 1086 pp. III.2, Tafeln. 826 pp.

Maria Helena da Rocha Pereira  
Universidade de Coimbra

Um dos exemplos mais reconfortantes de uma ciência sem fronteiras, de um entusiasmo na organização sem desfalecimentos e ainda da vitalidade e universalidade dos Estudos Clássicos é a publicação, de dois em dois anos, de um volume duplo (um de texto, outro de ilustrações) do *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

Editado pela Fundação do mesmo nome, sob a presidência, primeiro, de Nikolaos Yalouris, depois de Jean Pouilloux, e, desde há pouco, também pelo J. Paul Getty Trust, de Los Angeles, recebe subsídios financeiros de Academias das Ciências ou Conselhos de Investigação de numerosas cidades de países europeus (Heidelberg, Viena, Bruxelas, Sófia, Madrid, Paris, Londres, Atenas, Roma, Varsóvia, Berna, Basileia), africanos (Argel, Túnis), asiáticos (Amã), americanos (Ottawa, Washington, New Brunswick), australianos (Canberra). Na comissão redatora figuram, entre outros, alguns dos maiores nomes contemporâneos da arqueologia e da história da arte antiga, como E. Berger, J. Boardman, Erika Simon. Merece uma menção à parte a secretária geral do empreendimento e seu *primum movens*, Mme. Lilly Kahil, a forte personalidade capaz de polarizar, graças ao seu saber, cordialidade e eficiência, os esforços de países tão díspares.

O LIMC dispõe de um Conselho Científico Internacional formado por representantes de 35 países, de todos os continentes. Entre esses, deve registrar-se a presença do Brasil, através da conhecida arqueóloga Haiganuch Sarian, de São Paulo. A entrada de Portugal, em 1985, para este Conselho, é assinalada com apreço, precisamente neste tomo.

O *Lexicon* estabeleceu um esquema geral para o tratamento de cada figura mitológica, que compreende a análise do nome, fontes literárias e bibliografia; um catálogo das suas representações em

esculturas, vasos, gemas, moedas, mosaicos, pinturas, iluminuras; um comentário. Deste modo se garante uma certa uniformidade no tratamento dos temas. As línguas utilizadas são o alemão, inglês, francês e italiano.

Uma das grandes novidades desta publicação, em relação às congêneres anteriores, é o alargamento dos espaços geográficos e culturais considerados. Assim, existe, sempre que é caso disso, uma referência aos precedentes micênicos; entre a parte grega e a latina, a secção etrusca; e ainda o que se pôde apurar sobre imagens *in periphèria orientali* ou *in periphèria occidentali*, ou seja, nas terras romanizadas do Próximo Oriente da bacia ocidental do Mediterrâneo (por isso não falta o Endovélico dos Lusitanos). Além disso, apresenta-se a documentação existente em partes do mundo que anteriormente não pertenciam à rota do arqueólogo clássico. É o que sucede com *Eros*, para o qual se refere, entre muitos outros, um vaso grego no Japão e outro em São Paulo.

Precisamente este artigo é um dos mais extensos deste volume (ao qual não coube em sorte uma verdadeira constelação de deuses maiores, como sucedeu com o anterior). Com mais de cem páginas, é assinado por Antoine Hermary, Hélène Cassimatis, Rainer Vollkommer, para a parte grega, por Christian Augé e Pascale Linant de Bellefonds, para a *periphèria orientalis*, e por Nicole Blanc e Françoise Gury, para a romana (tendo ficado a etrusca de remissa para o volume IV), dá, só para a parte helênica, 1020 obras de arte, em enumeração que não é considerada exaustiva. O catálogo é estabelecido com extrema minúcia, ao ponto de abrir rubricas como estas: “Eros en vol”, “Eros debout”, “Eros accroupi”, “Eros assis”. Toda a seriação tem os seus inconvenientes. No caso vertente, um tipo bem determinado, como o *Eros effeminatus*, ficou repartido por várias alíneas, sem chegar nunca a ser definido. Exemplo da sua presença é a *pelike* apúlia 588 b (e não 588 c, como, por lapso, figura no volume das estampas), cuja semelhança com uma *pelike* de uma coleção particular de Lisboa, que publicamos em *Greek Vases in Portugal* (Coimbra, 1962), sob o nº 42, é manifesta.

Outro artigo que é uma verdadeira monografia — e aqui trata-se mesmo de um dos deuses maiores — é *Dionysos*, da responsabilidade de Carlo Gasparri e Alina Veneri, na parte grega, de Chistian Augé e Pascale Linant de Bellegonds para a *periphéria orientalis* (que abrange exemplos da Índia, Síria, Egípto), da etrusca, por Mauro Cristofani, e da romana, por Carlo Gasparri. De notar, à passagem, que, neste mesmo ano de 1986, foi publicado em Oxford o importante estudo de Thomas H. Carpenter, *Dionysiac Imagery in Archaic Greek Art*, que, evidentemente, não pôde ser utilizado. Particularmente útil neste verbete é a seção “Dioniso nel mondo del teatro e dello spettacolo”.

Outro artigo monográfico de relevo é o de Haiganuch Sarian, sobre *Erinys*. A Autora não se esquece de registrar a presença do nome em tabuinhas micênicas e de fazer um bom aproveitamento das partes descritivas das terríveis divindades nas *Eumênides* de Êsquilo. Nas referências homéricas, seria de juntar às muitas que menciona a de *Iliada* 19.87, onde a Erínia não é vingadora (embora tenha o mesmo epíteto de 9.571, que cita adiante), e as ainda enigmáticas ocorrências do nome no Papiro de Derveni. A complexa iconografia destas deusas é minuciosamente interpretada, com grande precisão, e sistematizada no comentário. Nada menos de 119 exemplos gregos, etruscos e romanos enriquecem este estudo.

De grande interesse também o artigo sobre *Atlas*, por Beatriz de Griño e Ricardo Olmos, quanto à introdução, fontes literárias, bibliografia, Atlas e Atlantes gregos e etruscos; e por Javier de Arce e Luís J. Balsameda para Atlas e Atlantes helenísticos e romanos. Parece-nos curiosa a hipótese de o rochedo, no qual o misterioso jovem, na *hydria* Palmella e noutros vasos similares, apóia o pé, representar o monte Atlas. Continuamos, no entanto, a duvidar que seja Perseu esse herói, e a admitir que se trate de Héracles, não obstante a ausência dos seus atributos habituais.

Outros artigos de menores dimensões não deixam de ser modelares, como, aliás, era de esperar dos nomes que os assinam, como o de *Delphos*, por Erika Simon, *Diomedes*, por J. Boardman e C. E. Vafopoulou-Richardson, *Echo*, por Jan Bazant et Erika Simon; e ainda *Biton et Kleobis*, por P. E. Arias, que registre-se de passagem,

menciona a tese de Vatin quanto à identificação dos *kouroi* de Delfos, sem tomar posição (ao passo que no artigo *Dioskouroi*, Antoine Hermary nega que eles representem os jovens Argivos). Refira-se ainda *Eileithyia*, por R. Olmos, que analisa com argúcia uma figura iconograficamente mal definida.

Uma característica deste *Lexikon* é o lugar que confere às personificações, fornecendo assim dados preciosos também ao historiador da cultura: *Demokratia*, *Demos*, *Dikaiosyne*, *Eirene* (este último, assinado por Erika Simon, descreve e discute a complexa questão da data da famosa estátua de Cefisódoto) e ainda *Ekecheiria* e *Ekklesia* são disso exemplos.

Esta breve apreciação dará idéia da riqueza e utilidade de uma obra que não pode mais faltar numa boa biblioteca.

TRINGALI, Dante. *Introdução à Retórica*. São Paulo, Duas Cidades, 1988.

Maria Magaly Trindade Gonçalves  
Zélia Maria Thomaz de Aquino  
Zina Bellodi Silva

Universidade Estadual Paulista

O livro de D. T. significa, especialmente, uma tomada de posição declarada diante de um tema proposto — examinar a Retórica como algo que, como nunca, está viva hoje, apesar de algumas correntes contemporâneas, para se proclamarem novas, mascararem sua ligação com ela.

O A. faz isso sem forçar nenhuma explicação, porque está fundamentado numa teoria que conhece profundamente e da qual tem uma das visões mais lúcidas e concisas em nosso tempo.

O notável caráter didático do texto não é conseguido às custas da profundidade. Inicia com o conceito de *retórica*, definindo também o de oratória e eloquência por serem fundamentais ao assunto.

Na primeira parte, dedicada à Retórica Antiga, conceitua termos fundamentais como *discurso*, *dialética*, *retórica*; define gêneros de discurso, suas partes, sobre o que se alicerça a Retórica Antiga.

O A. examina seus principais momentos, os seus temas fundamentais, as suas principais preocupações, os seus autores fundamentais. Passa por aqueles anteriores a Platão, o próprio Platão, Aristóteles (a quem dedica parte substancial do livro por considerar sua Retórica modelar), Quintiliano, Cícero, até chegar à Renascença. Esse tipo de apresentação é fundamental em nossos dias, quando nos costumamos a lidar com termos, momentos e autores, sem ter deles uma noção clara de localização no tempo, sua importância; isso facilita a compreensão dos componentes de um sistema e o desenvolvimento de qualquer tipo de trabalho que os envolve. Por isso D. T. conceitua claramente o termo *discurso*, caracteriza os *gêneros do discurso*, especificando suas partes, e as *etapas de elaboração do discurso*, os *lugares* de onde se tiram as provas, etc., destacando o que é essencial para a compreensão do assunto e para o aproveitamento de tais conceitos na elaboração de todo e qualquer discurso, e, de modo especial, o literário, o da crítica e da teoria literárias.

Nesta parte a *Retórica* de Aristóteles é apresentada como a Retórica por excelência, aquela que é a melhor codificação da arte de elaborar o discurso persuasivo, aquele que fará um auditório decidir, com mais clareza sobre uma “questão discutível, controversa, provável, a respeito da qual não se chega a certezas, mas a probabilidades”.

O A. diz, também, que “o discurso retórico se especifica por tentar persuadir a respeito de uma questão provável, controversa”. O orador, na antigüidade, era instruído para fazer o juiz (ou os juizes) ver(em) com mais clareza uma matéria capaz de gerar dúvida. Por isso Aristóteles redime a Retórica das acusações platônicas, pelas quais a Retórica é encarada como maléfica. Aristóteles diz que tudo é passível de mau uso, menos a virtude, o que significa a consagração da Retórica como virtualmente boa, útil, capaz de orientar o juiz, a assembléia, o ouvinte para a tomada da posição mais justa. O eventual uso desonesto da Retórica é inevitável, pela própria condição humana.

No plano específico da Retórica um discurso supõe o discurso contrário, por isso a Retórica só se desenvolve em regimes democráticos.



Creemos que a primeira parte do livro seja fundamental para todo estudioso que pretende, de alguma maneira, penetrar no espírito do pensamento retórico, em outras palavras, no humano, já que a retórica é utilizada sempre; ou instintivamente ou como uma arte.

Depois desse exame, tendo deixado claro que a reflexão sobre a Retórica não se originou na Grécia, mas que foram os gregos, Aristóteles especialmente, que fizeram a melhor codificação de todos os tempos, o A. dá informações fundamentais sobre a formação do orador, sobre a estrutura da escola retórica. O A. passa então a examinar aquilo a que chama Retórica Clássica — aquela que se volta apenas para a *elocução* — (a primeira redução que sofre a Retórica Antiga), a Retórica das Figuras (uma nova redução, desta vez às figuras), a Retórica Nova (uma das últimas versões da Retórica, já no nosso século, que significa uma retomada da Antiga, e uma redução à invenção). Em seguida abre um capítulo para Retórica e Semiótica. É muito importante a especificação que o A. faz de cada uma das designações da Retórica, na medida em que fica claro que cada uma representa uma redução da Retórica Antiga, na medida em que cada uma dessas designações significa o privilégio de um aspecto da antiga. D. T. examina em cada uma dessas partes, aquilo que esclarece cada um desses momentos da História da Retórica, com seus autores representativos.

Vale ressaltar capítulo (ou partes de capítulos) como a Retórica da Ficção (onde examina a relação autor-narrador/leitor), Retórica e Ideologia (onde especifica os sentidos de ideologia e discute se a Retórica é ou não ideológica), Retórica e Democracia (a retórica não se desenvolve, porque não pode ser exercida, em regimes totalitários), Retórica e a Mulher (onde aparece um verdadeiro alerta, algo a ser exercido pelo homem), entre outros, capítulos ou partes de capítulos que fornecem ao leitor, iniciante ou especialista, os dados indispensáveis para a compreensão do assunto e aproveitamento dele como método de trabalho; o aproveitamento dos ensinamentos retóricos, para o estudioso, o professor, o crítico e teórico da literatura, o advogado, o pedagogo, o comunicador, entre outros profissionais.

Apesar de todo interesse que o livro todo pode oferecer ao estudioso, não se lhe pode negar a superioridade, em termos de apreensão de conceitos e de sugestão de método de estudo e trabalho, da parte que se refere à Retórica Antiga. O leitor pode, aí, fartar-se de indicações interessantes e altamente sugestivas para os trabalhos intelectuais. A apresentação das etapas da elaboração do discurso, é sem dúvida um sempre novo e renovável modelo de trabalho. Os que lidam particularmente com o discurso literário, encontram aí um excelente modelo abrangente, de onde podem tirar inúmeros roteiros de trabalho, como, por exemplo, o exame a partir do conceito de *prova*, de *lugar*. Tais conceitos podem gerar oportunidades de trabalho, na medida em que a elaboração do discurso, para os antigos, envolve uma preparação muito cuidada e que, lamentavelmente se despreza atualmente. Quando D. T. examina os *lugares*, fá-lo não só da perspectiva da Retórica Antiga, mas também do modo como os entendemos hoje, não só em Retórica mas na crítica literária. O exame dos tipos de provas (argumentos) que os antigos, especificamente Aristóteles, codificaram pode ser entendido como uma excelente possibilidade de lidar com o discurso literário. As provas levam o leitor a pensar no modo de encarar e de montar os raciocínios, o que propicia imensas oportunidades de reflexão, de análise, de aprofundamento sobre o pensamento construído no interior da literatura. Poderíamos ainda ressaltar o conceito das paixões, o exame dos caracteres, o conceito de metáforas, as qualidades do discurso, a preocupação com propriedade terminológica, etc., como extraordinários momentos para a criação de modelos de trabalho especialmente quando lidamos com o discurso literário. Referimo-nos ao texto literário, praticamente por imposição de ofício porque, na verdade, tais reflexões que a Retórica Antiga provoca através do texto de D. T. são de utilidade para as mais diversas áreas. Pode-se mencionar a tarefa do professor que tem pela frente a oportunidade do ensino da redação. Esses dados são uma sugestão de trabalho didático, uma forma de levar a classe a pensar com ordem, disciplina, levando em conta as qualidades ressaltadas por Aristóteles, tais como clareza sem baixeza (isto é, sem o vazio da excessiva trivialidade), beleza, persuasão, para só destacarmos algumas. Na parte dedicada à *disposição*

temos, novamente, um exemplo de trabalho, um modelo a ser utilizado, com sugestão até mesmo de como dispor a matéria levantada. As sugestões de como elaborar um discurso são muito claras e de fácil aplicação. Seria altamente desejável que fossem todas de fato consideradas. O ensino e o trabalho intelectual ganhariam em qualidade, em profundidade.

Finalmente gostaríamos de louvar iniciativas de publicação como essa que, sem dúvida nenhuma, vem preencher uma lacuna importante na atividade intelectual do Brasil.

UPHILL, E. P. *Egyptian Towns and Cities*. London, Shire Publications, 1988. 72 p. 36 ilustrações.

Margaret M. Bakos

Universidade Federal do Rio-Grande do Sul

O título deste livro instiga a sua leitura, pois depõe favoravelmente sobre a existência de cidades no Egito Antigo, corroborando o posicionamento assumido, por exemplo, por Badawy,<sup>1</sup> que se contrapõe ao de Wilson,<sup>2</sup> sendo ambos ainda muito discutidos pelos historiadores da antigüidade oriental.

Uphill dividiu o seu livro em 10 pequenas secções. A introdução é de importância fundamental, pois nela o autor indica os termos hieroglíficos que ele considera como indicativos de um crescimento urbano: "niwt" para cidade e "dmi" para aldeia. O último tem conotação com um crescimento natural, seja pequeno ou grande, enquanto o primeiro revela planejamento real.

A classificação dos tipos padrão de povoamento é feita, em base de suas funções, em centros provinciais, cidade planejada dos trabalhadores, cidades militares e fronteiriças, cidades habitadas por sacerdotes funerários e, por fim, residências reais e capitais.

<sup>1</sup> BADAWY, A. The civic sense of Pharaoh and Urban development in Ancient Egypt. *Journal of the American Research Center in Egypt*. v. VI, 1966. 103-109.

<sup>2</sup> WILSON, J. Egypt through the New Kingdom, civilization without cities, in: Kraeling, C. e Adams R. Mc (eds) *City invincible*, Chicago, 1960, p. 124.

No segundo capítulo, Uphill explica que os mais antigos sítios no País encontram-se no Alto Egito, associados à cultura de Badari. Há certamente diferenças regionais entre o alto e baixo Egito, mas pouco pode-se dizer a respeito porque as habitações, que parecem ter sido feitas de juncos, deixaram pouco ou nenhum vestígio. Preocupado em salientar a relação existente entre a arqueologia e a escrita hieroglífica, aponta para a primeira casa retangular descoberta no Egito pré-dinástico, em Hierakonpolis, por Michael Hoffman, e salienta a significativa semelhança entre a planta da habitação e o hieroglifo antigo egípcio “pr”, ou “casa”. Depois de 3.600 a. C., dois tipos diferentes de áreas culturais no Egito começaram a se desenvolver conjuntamente. Esta era pré-dinástica final conhecida como Nagada II ao sul e Gerzean ao norte, assistiu à difusão do uso dos metais, trabalhos em pedra, à introdução da escrita e um grande desenvolvimento nas técnicas de irrigação e agricultura. Como resultado, a população deve ter crescido rapidamente, aumentando as povoações, formando-se as primeiras vilas. Para o final do período, senão antes, algumas delas foram fortificadas com muros e torres. “Tudo estava preparado para o desenvolvimento urbano planejado dos Faraós”. (p. 13)

O terceiro capítulo trata das capitais das províncias ou nomos, que eram em número de 36 e aumentaram para 42 no Novo Reino. Estas capitais eram uma combinação de centro de administração local e cidade mercado. Muitas, senão todas, tornaram-se grandes cidades no período faraônico e tipificaram o padrão de crescimento natural.

O quarto capítulo é sobre povoações planejadas: aldeias de trabalhadores. Deir el Medina, embora seja uma pequena vila, é extremamente informativa sobre o desenvolvimento urbano e bem mais interessante do que se poderia esperar. Há duas razões para isto: primeiro, é o único sítio na vasta área metropolitana de Tebas a ser completamente escavado; segundo, ela abrigou uma comunidade de artífices e trabalhadores das necrópoles reais. A pequena comunidade espalhou-se para a margem oeste de Tebas como as construções dos Faraós. O primeiro grande desenvolvimento foi sob Tutmosis III. Sob Akhenaton (1350-1334 a. C.), os habitantes foram removidos para Amarna, para lá trabalhar nas novas tumbas.

A volta deles a Tebas é marcada por uma grande extensão da vila, com a formação de novos quarteirões. A vila era cercada de muros e havia uma força policial itinerante.

O quinto capítulo é sobre as residências reais menos importantes e as cidades de fronteira. Grande parte do capítulo é dedicada à análise de Kahun que foi provavelmente a residência real de Sesóstris II (1897-1878 a. C.). Há todo um planejamento para a construção de Kahun, fato que leva Uphill a observar que “os arquitetos egípcios desenvolveram os planos de ruas e cidades 2.000 anos antes de Hippodamus”. (p. 29)

Gurob é o nome de outra cidade analisada neste capítulo e que foi provavelmente construída por Tuthmosis II (1504-1450 a. C.).

O sexto capítulo é sobre as cidades para os sacerdotes funerários. Os Faraós também estabeleceram comunidades urbanas para servir suas necessidades na vida futura, povoamentos para durar para sempre, onde os Sacerdotes do seu Ká poderiam oferecer comida em seus templos mortuários. No livro é citado o exemplo da cidade dos sacerdotes funerários da Rainha Khentkawes, da 4ª dinastia, em Giza, que foi completamente escavado. O papiro Harris mostra que Ramsés III deu 160 cidades ao Egito e mais nove na Síria e, em Kush, ao seu grande legado religioso. Embora sendo dedicado aos deuses principais do Egito, elas também serviram para um culto real funerário em escala ainda não igualada na História.

O sétimo e último capítulo trata das cidades imperais. Uma questão fundamental, colocada inicialmente, é qual a cidade que os egípcios consideravam ser sua metrópole e cidade principal. “Aqui, dois fatos devem ser entendidos: principalmente, clima e política significaram que o Egito necessitava de dois centros administrativos para duas terras, Alto e Baixo Egito; segundo, estes centros deveriam mudar de tempos em tempos. Nas antigas monarquias, a administração deveria ser onde o rei estava, a cidade da residência real, mas isso não necessariamente iguala a capital no sentido moderno da palavra”. (p. 47) Havia pelo menos três nomes de cidades que, pela referência dos epítetos reais, eram de extrema importância administrativa: Heliópolis, Tebas e Mênfis. Em geral estas cidades

tiveram um crescimento natural, mas também sofreram um planejamento e uma reconstrução real intensa ao longo dos séculos, portanto devem ser denominadas de “niwt”, segundo a classificação inicial.

Akhenaton escolheu um esplêndido sítio para sua nova cidade residência e centro religioso no médio Egito em Akhetaten — “O horizonte de Aten” — (moderna El Amarna), ou então, como ele mesmo disse na estela que marca a divisão dos limites metropolitanos, “o Deus o escolheu para ele mesmo”. (p. 58) Havia um arranjo geral ordenado na cidade e três grandes estradas corriam de norte a sul, com ruas saindo delas.

As três últimas secções são uma relação de cidades no Egito Antigo e os respectivos tamanhos em hectares, as capitais dos nomos, bibliografia atualizada e um índice que facilita muito a consulta da obra.

A leitura do livro de Eric Uphill impõe-se pela objetividade com que trata de um tema muito atual e por conjugar, na sua análise, dados históricos e recentes descobertas arqueológicas. Ele mesmo — historiador e arqueólogo — sentiu a necessidade de associar os progressos no conhecimento sobre o Egito Antigo, conseguidos por ambas as áreas, principalmente quando descreve as habitações e quando infere o modo como as pessoas ali viviam, garantindo um enfoque científico ao polêmico tema do urbano no Egito Antigo.

## Notícia Bibliográfica

*Mélanges Pierre Lévêque*, 1. Paris, Les Belles Lettres, 1988, LXIII + 330 p.

José Antônio Dabdad Trabulsi  
Universidade Federal de Ouro Preto

Por ocasião do XX aniversário da criação por Pierre Lévêque do Centre d'Histoire Ancienne de Besançon, os amigos, colegas e discípulos do grande helenista participam do grande projeto que representam estes "Mélanges". Só o primeiro volume, de um total de cinco previstos, conta com 25 contribuições em mais de trezentas páginas, o que mostra a amplitude da ambição do projeto. O fio temático deste primeiro volume é a reflexão sobre a religião. De David Asheri a Jean-Pierre Vernant, da nossa Sílvia de Carvalho a Mario Attilio Levi e Bernard Sergent entre outros, todos, na diversidade dos seus artigos, fazem deste volume uma leitura indispensável aos que se interessam pelo assunto. Mais de trinta páginas (!) no início do livro repertoriam a bibliografia de P. Lévêque, resultado de toda uma vida de pesquisas, da qual o leitor brasileiro infelizmente (mas como acontece com frequência) conhece muito pouco, além da célebre *Aventura Grega*.

Os próximos quatro volumes versarão sobre os temas ligados à "Antropologia" e "Sociedade", segundo o plano estabelecido pelos editores, Marie-Madeleine Mactoux e Evelyne Geny. Posso adiantar que no segundo volume, a sair em breve, estão incluídos trabalhos de Pierre Briant e Yvon Garlan, Jean Pouilloux e M. Sakellariou, Pierre Vidal-Naquet e Françoise Dunand, entre muitos outros, provenientes de inúmeros países. Todas as contribuições mostram a importância deste "carrefour" que tem sido o Centro de Besançon

nos últimos tempos, com uma média de uma dezena de livros por ano, difícil de atingir mesmo entre os grandes centros de pesquisa sobre a Antigüidade.

Gostaria de voltar a este assunto (a contribuição de Besançon à pesquisa na área) aqui mesmo, numa contribuição mais longa. Mas uma constatação salta aos olhos, desde já. Para se atingir o alto nível de pesquisa que este exemplo evidencia, muitas condições são indispensáveis (mesmo num país rico): financiamento *público*, constituição de bibliotecas e sua constante atualização, política ousada de publicações mas dentro de uma exigência de qualidade sempre elevada. Resta também a sensibilização de um público relativamente vasto (pelo menos o conjunto do público universitário), para que a distribuição e as vendas efetivas cubram uma parte cada vez maior dos custos de edição. Mas quem fala de edição fala de leitura; e falar em leitura e em gosto pelo saber é como pregar no deserto neste país onde a Televisão Globo e a sua mãe, a ditadura militar, levaram a cabo (em vinte anos, o tempo de vida do Centro Besançon) um projeto, bem sucedido, de infantilização e embrutecimento de toda uma nação.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**



**IMPrensa UNIVERSITÁRIA**

Caixa Postal 1621 — 31270-901 Belo Horizonte — Minas Gerais — Brasil