# Cassiva

Classica | Suplemento 2 | Araraquara | SBEC | 1993

# APRESENTAÇÃO

Este volume, suplemento especial de Classica, contém a seleção dos trabalhos apresentados durante a VII Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, realizada de 30 de agosto a 05 de setembro de 1992, em promoção conjunta da SBEC com o Departamento de Lingüística da FCL – UNESP de Araraquara – SP.

Registre-se o agradecimento da SBEC à FUNDUNESP, à FAPESP e ao CNPq, que viabilizaram a realização do evento assim como a publicação deste volume.

Comissão de Publicação

**CLASSICA, SUPLEMENTO 2, 1993** **ISSN 0103-4316**
**SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS**

Caixa Postal 905
30161 Belo Horizonte
Brasil

## SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS

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

**Vice-Presidente:** Maria Luiza Kopschitz Bastos (UFJF)

**Secretário-Geral:** José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)

**Secretário Adjunto:** Daniel de Carvalho Gonçalves (UFMG)

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

**Tesoureira- Adjunta:** Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (UFMG)

### CONSELHO EDITORIAL

**Presidente:** Haiganuch Sarian (USP)

**Secretária:** Maria das Graças de Moraes Angusto (UFRJ)

**Conselheiros:** Daisi Malhadas (UNESP)
Maria Luíza Corassin (USP)
José Alves Fernandes (UFC)
Sílvia Schmuziger de Carvalho (UNESP)
Loiva Otero Félix (UFRGS)
José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)
Jacyntho Lins Brandão

**Este volume foi publicado com apoio do CNPq**

# VII REUNIÃO ANUAL DA SBEC

**Araraquara, 30 de agosto a 05 de setembro de 1992**

## FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS (FCL) – UNESP – ARARAQUARA

**Reitor:** Paulo Milton Barbosa Landin

**Vice-Reitor:** Artur Roquete de Macedo

**Diretor da FCL:** José Ênio Casalecchi

**Vice-Diretor:** Sônia Veasey Rodrigues

**Chefe do Departamento de Lingüística:** Edna Maria F. S. Nascimento

**Vice-Chefe:** Maria do Rosário F. V. Gregolin

**Comissão Organizadora da VII Reunião Anual da SBEC**

Sílvia Maria S. de Carvalho
Daisi Malhadas
Alceu Dias Lima
Edvanda Bonavina da Rosa
Fernando Brandão dos Santos
Haroldo Bruno
João Batista Toledo Prado
José Dejalma Dezotti
Maria Celeste Consolin Dezotti
Marisa Giannecchini G. de Souza

**Volume Organizado por:**

Sílvia Maria S. de Carvalho
Edvanda Bonavina da Rosa
Fernando Brandão dos Santos
José Dejalma Dezotti

# SUMÁRIO

**REFLEXÕES SOBRE O HUMANISMO ANTIGO** ..... 1
Donaldo Schuler

**HORACIO, ARISTÓFANES Y EL ANSIA HUMANA DE VOLAR** ..... 7
Elsa Margarita Bagnasco

**HORÁCIO CONTRA O EPICURISMO** ..... 15
Maria da Glória Novak

**OS OUVIDOS ATENTOS DE CÉSAR *(Sat.* II, I de HORÁCIO)** ..... 21
Ingeborg Braren

**HORACIO Y LAS MUSAS** ..... 27
Maria Délia Buisel de Sequeiros

**ATIS Y TESEO: EL VIAJE EN CATULO** ..... 47
Lia Margarita Galan

**UMA HISTÓRIA ARREPIANTE NO SATÍRICON** ..... 55
Cláudio Aquati

**EL CANTO DE FEMIO Y LA PROGRESSION DISCURSIVA DE TELÉMACO: UN INTERACTO EN COLABORACION** ..... 63
Elena Huber

**A SINTAXE DE APOLÔNIO DÍSCOLO** ..... 69
Maria Helena de Moura Neves

**DOS EPIGRAMAS FUNERARIOS AL PERRO DE ZENÓN (P. Cairo Zen. 59532) Edición y Estudio** ..... 75
Rodolfo P. Buzón / Pablo A. Cavallero

**O FRAGMENTO 2W DE ARQUÍLOCO** ..... 87
Paula da Cunha Corrêa

**O CONCEITO DE *SISTEMA* NAS TEORIAS DA LINGUAGEM DA ÍNDIA ANTIGA** ..... 95
Maria Valíria Aderson de Mello Vargas

**O CONCEITO DE VARIAÇÃO LINGÜÍSTICA NAS TEORIAS DA LINGUAGEM NA ÍNDIA ANTIGA** ..... 101
Carlos Alberto da Fonseca

**O SIGNIFICADO DE "FILÓLOGO" PARA GREGOS E ROMANOS** ..... 109
Bruno Fregni Basseto

**CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE O JOGO ANTITÉTICO NA HISTORIOGRAFIA DE SALÚSTIO** ..... 117
Míriam Barcellos Goettems

**MULHER, AMOR E DESEJO SEGUNDO A LITERATURA AMOROSA DO ALTO IMPÉRIO** ..... 125
Lourdes M. Gazarini Conde Feitosa

**EL DISCURSO PERSUASIVO EN TEÓCRITO XI** ..... 131
Patricia Mabel Saconi

**FUNCION DE LOS OBJETOS EN EL IDILIO III DE TEÓCRITO** ..... 137
Maximo F. Borghini

**EURÍPEDES: OS CICLOPES E A NATUREZA** ..... 145
Maria Regina Candido

**JUVENTUDE E AVENTURA EM MIMNERMO** ..... 151
Teodoro Rennó Assunção

**LA MUERTE INCOMPRENSIBLE DE PATROCLO (π 684 IN FINEM)** ..... 157
Silvia Ester Saraví

**O DISCURSO AMOROSO DE ARQUÍLOCO** ..... 167
Nely Maria Pessanha

**A VIAGEM DE CARONTE AO MUNDO DOS VIVOS: DESCOBERTAS E REVELAÇÕES** ..... 173
Maria Celeste Consolin Dezotti / Míriam Marta Guerra

**A ATIVIDADE ECONÔMICA E POLÍTICA DA PLEBE URBANA NA ROMA IMPERIAL** ..... 179
Ludmilla Savry dos Santos Almeida

**SHA, AURELIANO, 38,2: UMA REVOLTA EM ROMA NO SÉCULO III** ..... 185
Maria Luiza Corassin

**A QUESTÃO FUNDIÁRIA E A CONJUNTURA ATENIENSE DO GOVERNO OLIGÁRQUICO DE 411 A. C.** ..... 191
André Leonardo Chevitarese

**AS RELAÇÕES IMPERADOR / GUARDA PRETORIANA NA OBRA DE HERODIANO** ..... 199
Ana Teresa Marques Gonçalves

**O JUDEU-HELENISMO E AS ORIGENS DO CRISTIANISMO** ..... 207
Laura Graziela F. F. Gomes

**OS PROCEDIMENTOS CLASSIFICATÓRIOS DAS RELIGIÕES GRECO-ORIENTAIS** ..... 219
Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

**VIRIATO. UM COTEJO ENTRE AS FONTES CLÁSSICAS E A HISTORIA GENERAL DE ESPAÑA** ..... 227
Maria Martha Pimentel de Mello

**A NOÇÃO DE SALVAÇÃO NO LIVRO V DA REPÚBLICA DE PLATÃO** ..... 235
Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes

**CORPO E NARRATIVA NA GRÉCIA CLÁSSICA** ..... 245
Helena Miranda Mollo

**A CULTURA ROMANA E OS POVOS DO NORTE EUROPEU** ..... 251
Maria Isabel D'Agostino Fleming

**EXPANSÃO MARÍTIMA E INFLUÊNCIA CULTURAL FENÍCIA NO MEDITERRÂNEO CENTRO OCIDENTAL** ..... 261
Maria Cristina Nicolau Kormikiari

**ALASHIA E O COMÉRCIO COM O EGITO NA XVIII DINASTIA** ..... 269
Antonio Brancaglion Junior

**AS DIMENSÕES SOCIAIS DOS COSTUMES FUNERÁRIOS ENTRE OS MICÊNIOS: OS CÍRCULOS TUMULARES A E B DE MICENAS** ..... 279
Ana Claudia Torralvo

**CHIPRE COMO PRIMEIRA ETAPA DA EXPANSÃO FENÍCIA PELO MEDITERRÂNEO NO INÍCIO DO I MILÊNIO A. C.** ..... 291
Adriana Anselmi Ramazzina

**CONTATOS ENTRE CHIPRE E CRETA NO PERÍODO DO BRONZE MÉDIO (2000 – 1600 A. C.)** ..... 297
Alvaro Hashizume Allegrette

**O LIVRO DO AM-DUAT E O DESTINO PÓSTUMO DO REI** ..... 303
Antonio Brancaglion Junior

**OS MICÊNIOS EM CHIPRE: COLONIZAÇÃO AQUÉIA OU TRANSAÇÕES COMERCIAIS?** ..... 319
Ana Claudia Torralvo

**OS MORTOS NO LIMIAR E NO ALÉM-TÚMULO EM VASOS FIGURADOS ETRUSCOS (SÉCULOS IV E III a.C.)** ..... 327
Roseli Fellone

**OS PADRÕES FUNERÁRIOS DA NECRÓPOLE PÚNICA DE LILIBEU (SICÍLIA - SÉC. IV A.C.): TRADIÇÃO FENÍCIO-PÚNICA E ASSIMILAÇÕES INDÍGENAS E HELÊNICAS** ..... 337
Adriana Anselmi Ramazzina

**OS TÚMULOS CIRCULARES DE MESARA: CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ASPECTOS SOCIAIS** ..... 345
Alvaro Hashizume Allegrette

**UN TESTIMONIO DE CRUCE DE CULTURAS: EL ARTE GRECO-ROMANO-BUDISTA DE GANDHARA** ..... 353
Rosalía C. Vofchuk

**SENHORA DOS AFOGADOS: ITINERÁRIO BALDEANTE DE UM MITO** ..... 361
Carlinda Fragale Pate Nuñez

# REFLEXÕES SOBRE O HUMANISMO ANTIGO

**Donaldo Schuler**
Universidade Federal do Rio Grande do Sul/CNPq

"Já não possuímos nenhuma idéia clara e coerente do homem", a observação é de Max Scheler, testemunha da alvorada do século que agora declina. De lá para cá as trevas se adensaram. Heidegger nos manda procurar na Roma antiga o primeiro humanismo, resultado do choque da romanidade com o helenismo. Tratava-se de definir a essência do romano contra a essência do heleno. O cristianismo parece-lhe um humanismo na medida em que tem a salvação do homem como fim. Todo humanismo, por se ocupar com a natureza humana, fundamenta-se numa metafísica ou é o fundamento de uma metafísica, sendo, portanto, metafísico em qualquer modalidade que se apresente. Contra o orgulho metafísico, Heidegger degrada o homem a **Dasein**, ser-aí, clareira do Ser, lugar em que o Ser se manifesta.

Sensível à argumentação de Heidegger, Lacan derruba o eu do trono em que o clacissismo o tinha instalado. O eu já não é o rei que anuncia a verdade. Esta é proferida pelo conjunto dos fenômenos culturais. O eu é uma aparição da Linguagem. O Ser de Heidegger tornou-se Linguagem em Lacan. Em vez de falarmos, somos falados.

A Linguagem instalada como instância metafísica acima dos falantes não conta com o apoio de Foucault. O autor de *As palavras e as coisas*, ao historicizar reflexões estruturalistas, entende que a verdade não se encontra em sistema algum. Se a soberania nos é negada, como aspirar ao conhecimento do sistema a que pertencemos? O nosso sistema só poderá ser conhecido quando tiver passado, assim como nós só conhecemos os sistemas (as **epistemes**) que nos antecederam. Declarando – lembrança de Heidegger – que é o sistema que pensa e não o homem, não surpreende que anuncie a morte do homem, depois que Nietzsche proclamara a morte de Deus. O assassinato do homem lhe parece urgente, já que, com a morte de Deus, o homem tinha se adonado de qualidades divinas. Não lhe é penoso liquidar o homem, invenção recente, segundo ele, com duzentos anos aproximadamente, inventado pelos racionalistas do século XVIII.

Cabível é observar que assim como o homem usurpou qualidades divinas, o sistema se apropria de funções que pertencem ao homem. No lugar de Deus, o Homem; no lugar do Homem, o Ser; no lugar do Ser, a Linguagem; no lugar da Linguagem o Sistema. Se queremos em lugar do Sistema, sistemas, temos que pensar no Sistema dos sistemas. Foucault não nos salva da armadilha metafísica. Deslocar a incidência do problema não significa solucioná-lo.

As candeias que iluminavam os passos dos gregos na travessia desse território tão próximo e tão obscuro eram mais luminosas que as nossas? Recapitulemos algumas etapas da trajetória helênica através dos mistérios do homem que hoje desafiam antropólogos, cosmólogos, geneticistas, teólogos, filósofos e psicanalistas.

Humanismo engloba atividades, filosóficas ou não, centradas no homem. Embora os gregos aperfeiçoassem instrumentos para definir o homem, não

venceram o tremor das bases. O espanto os fez falar, e espantados falaram. Vacilante é o discurso de homens espantados.

Quando Heráclito declarou, por volta de 500 a.C.: "Procurei-me a mim mesmo", criadas estavam as condições para progredir na investigação do homem e de seus mistérios. Foi um momento de crise. A declaração flutuava sobre perdas. Aos intrincados mistérios do universo os contemporâneos já estavam habituados. Aceitariam a idéia da perda de si mesmos? Havia, é verdade, a antiga advertência do oráculo de Delfos: "Conhece-te a ti mesmo." Mas essa ordem, por ser ética, contava com o amparo da religião. Bastava não ousar em demasia e seguir as normas da prudência para cumprir o estatuto. O filósofo, ao dizer: "Procurei-me a mim mesmo", acentua o **procurar**. Recusando as respostas que gerações anteriores tinham sabiamente elaborado, restaura o problema, sem o consolo da solução. A alguém que decidiu desvendar enigmas com os seus próprios recursos, de nada vale o saber de iluminados por instâncias que ultrapassam o homem. Por arrogar a si privilégios reservados a seres poderosos e eternos, Heráclito afronta limites recomendados pela prudência. Seu gesto lembra a desobediência de Prometeu, agravando-a. Enquanto que o titã ousou roubar dos altos governantes do universo o fogo com o qual os mortais poderiam superar as condições deploráveis em que se moviam, Heráclito se apossa do saber dos eternamente sábios para trazer à sua modesta oficina de trabalho tarefas de que até aqui se tinham respostas esparsas reservadas a privilegiados, poetas conduzidos pelas Musas. Heráclito já tinha, rejeitando pretéritas idealizações, a vida humana por fluxo, inconstância, morte. Dele era a tarefa de compreender o homem na inconstância, na mobilidade .

Noções do homem e das coisas havia. O herói épico conhecia- se a si mesmo, ou supunha conhecer-se, mas a suposição dele, amparada por vozes iluminadas, emitia conotações de certeza. Quais eram as convicções do guerreiro? Valores como honra, lealdade e coragem estavam protegidos de corrosões da dúvida. Praticando-os, o herói se incorporava na linhagem de celebrados modelos. As virtudes dos antepassados conferiam sentido aos atos dele. O campo de batalha alargava-se como território em que luziam excelências de uma aristocracia que sustentava nos ombros a coesão do corpo social. O herói épico, não sendo deus, levando em si, para seu pesar, a fragilidade dos homens, podia transgredir, e transgredia exemplarmente, visto que as faltas crescem à medida dos lugares eminentes que o homem ocupa, mas não faltava quem o orientasse nos momentos de cegueira. Por maiores que fossem as máculas, o saldo de ações memoráveis superava em muito eventuais tropeços.

O universo dos valores que dignificava atos heróicos entrara em colapso na época de Heráclito, debilitada tremia a aristocracia que os cultivava. Um poeta como Arquílico,homem do povo, mercenário, que oferecia suas habilidades no manejo das armas a quem lhe garantisse o sustento, fazia perguntas repelidas pela aristocracia guerreira. Arquíloco pergunta originária e corajosamente: O que vale mais, a honra ou a vida? Se, fugindo do inimigo, salvo minha vida, faço ação que mereça lembrança em verso, ou devo recriminar-me, manchado de opróbrio ? O que é o homem, qual é o sentido da vida ? pergunta o poeta que já não conta com o amparo das Musas. Que poeta é este, afoito a ponto de proclamar indignidades? Se o trabalho do poeta atrai respeito no empenho de sublimar respostas dadas, de proclamar alto os feitos dos antepassados, a um representante da ralé como Arquíloco cabe o nome de poeta?

Nesse contexto, sensível a inquietações que tais, Heráclito divulga: "Procurei-me a mim mesmo." Entenda-se **procurar** no sentido forte, como trabalho de um investigador empenhado em tarefa séria, a braços com dúvidas para as quais se requer resposta. Heráclito sente o compromisso de responder a uma geração a que já não satisfazem as fórmulas de Homero. As respostas de Heráclito, de tão ousadas, sabem a afronta. Contra decantadas ilusões de eternidade, Heráclito pergunta: o que é mais importante, a múmia de um faraó ou a sepultura do camponês? E responde, ao arrepio da expectativa de todos: a sepultura do camponês. Dispendiosa e inútil prolonga-se a preservação da múmia, guardada na pirâmide, ao passo que o cadáver coberto de terra, penetrado de raizes, preserva a vida, observação que gera o paradoxo : a vida está na morte. Os que loucamente negam a morte se excluem da vida, que da morte se renova. Pensando assim, Heráclito subverte padrões de reverência e de decência. Ao se tratar os entes queridos como lixo, usando-os para fertilizar o solo, confere-se-lhes homenagem maior que a tributada a reis mumificados. Inscrevam-se no rol dos mortos inutilmente eternizados os heróis homéricos, erguidos a alturas ideais e preservados num saudoso passado mítico, longe do fluxo da vida, fora do alcance dos homens. No entender de Heráclito, vida e morte confluem. A vida gera a morte, e da morte se regenera a vida. Os que se colocam à margem do rio que atravessa a existência, múmias ou heróis, definham no exílio. Proceda-se à transferência das noções adquiridas ao território do pensamento. Refletindo sobre o que disseram as gerações que nos precederam é que as preservamos vivas.A reflexão dos vivos se alimenta das palavras legadas por aqueles que a morte silenciou. Pensamento vivo é o que se gera no fluxo da morte para a vida e vice-versa. Pensamento que se cristaliza em dogma, respostas que se querem eternas têm o valor das múmias, portentosa bagagem de arquivos portos.

Por essa época, o bronze fixa jovens de cabeça inclinada e expressão meditativa, os **kouroi**, período em que a cerâmica já não reproduz o traço geométrico dos tempos heróicos, onde se abriu espaço às primeiras representações gráficas do homem, heróis, quanto à força, comparáveis a leões. No período arcaico, o de Arquíloco e Heráclito, a reflexão sobre a fugacidade mina sonhos de perenidade e força, produzidos em dias melhores.

Nem os aristocratas resistem – Heráclito é um deles – à força das inquietações de camadas baixas, homens sofridos a quem se tinha negado outrora o direito à expressão, e que agora falavam e, falando, minavam as bases sobre as quais privilegiados tinham edificado certezas. Píndaro, o aristocrata, canta os abastados campeões das competições olímpicas, mas em suas odes, artisticamente contorsidas, o elogio encomendado vira pretexto para encadear considerações sobre a virtude, a precariedade humana e os cuidados que devem resguardar jovens de sucesso do erro de incorrer em faltas perniciosas ao esforço dos que ambicionam posições elevadas. A tragédia, concluída como monumento artístico em princípios do V século, recolhe as dúvidas que nos últimos cento e cinqüenta anos se tinham aprofundado. Sófocles, que em *Antígona* faz o coro cantar louvores ao homem que dominou a terra, o vento e os mares, cria Édipo. O sábio libertador de Tebas, privado desde a infância da capacidade de vencer distâncias com a velocidade do homérico Aquiles, conhecido como o "dos pés ligeiros", embalde tenta ocultar pés inchados. Os pés indelevelmente marcados pelas amarras que o levavam, recém-nascido, ao sacrifício, assinalavam defeitos desconhecidos de todos e dele próprio,

maldições pronunciadas contra a sua existência impura. Várias e irremediáveis são as faltas dele, todas elas involuntariamente cometidas. O processo que Édipo imprudentemente abre contra os supostos assassinos de Laio revela como réu o próprio juiz. O infortunado esposo e filho de Jocasta enxergava tão mal, entendia tão pouco que nada lhe diziam as marcas inscritas pela crueldade paterna no seu próprio corpo. A cegueira física, sentença que ele próprio se aplicou, confirma a fragilidade que por tantos anos tentara ocultar.

Sócrates, um pouco mais moço do que o autor de *Édipo Rei*, não obstante declarar-se inimigo dos poetas, resume numa única sentença o saber que Sófocles tinha exposto no teatro: "uma coisa eu sei, que não sei nada." O saber que na idade dos heróis enumerava certezas a respeito do homem e do mundo degenerou em não-saber. Os que mais sabem são agora paradoxalmente os que sabem menos, gastando a vida em explorar as perdas que sofreram.

Sófocles, vivendo numa época em que toda aparência causava suspeitas, não se isolou na crítica ao esplendor épico. Eurípides, além de incriminar a vilania do celebrado argonauta Jasão, por quebrar juramentos solenemente feitos a Medéia, denuncia ainda heróis homéricos como culpados de assassinato.

Desastres causados por medidas de varões assinalados salientaram a importância da mulher, elogiosamente tratada desde os poemas de Homero. Ante o belicismo suicidada dos atenienses, Aristófanes expõe a idéia ofensiva de que a salvação da cidade dependia de um impossível governo de mulheres. Platão propõe instrução igual para jovens de ambos os sexos, admitindo mulheres no exercício das armas. Se os governantes levaram tanto tempo para executar idéias já há muito tratadas por ensaístas e poetas, é por que os homens práticos tardam a concretizar a imaginação dos que pensam. Não espanta o êxito de uma poetisa como Safo numa sociedade de varões que se voltavam com tanto interesse ao intelecto das mulheres. O culto consagrado a Palas Atena, deusa da sabedoria, não excluía a veneração com que se acolheu Safo, mulher sábia em carne e osso.

Os que orgulhosamente afirmaram como Protágoras, combatido por Sócrates: "O homem é a medida de todas as coisas", não se sobrepuseram ao período de portentosas falências. Os sofistas, de que Protágoras é porta-voz, confessam obsoluta ignorância do mundo, do fundamento de todas as coisas e dos cultuados entes superiores ao homem. Admitindo a perda de muito, querem preservar ao menos o próprio homem como campo de atuação. Cientes de suas limitações, os sofistas não incorrem no erro de propor o homem como fundamento em oposição à série de princípios objetivos e consistentes introduzidos pelos filósofos jônicos. Se apresentassem o homem como fundamento de todas as coisas, seriam obrigados a dar respostas sobre todas as coisas, o que estava muito longe dos seus objetivos. O homem como medida é o limite do conhecimento e da atuação, podendo levantar-se na assembléia e elaborar leis para os estados democráticos. Não lhe sendo permitido atingir o fundamento do universo, espera-se dele que atue para estabelecer as bases das unidades políticas; instáveis e inseguras bases, frágeis como o próprio homem que as inventou, mas absolutamente necessárias para que não se tornem selvagens homens de quem a idade crítica roubou o sentido do universo. Insatisfeitos com os resultados a que chegara a mitologia e a cosmologia, os sofistas fazem do próprio discurso, exclusivo ao homem, campo de investigação. Nesse empenho criaram a retórica e a gramática.

A Platão, contente com o vigor das rejeições dos antagonistas, não satisfaz o limite. Declarar o homem medida não é cair em nova forma de dogmatismo? Não é impor o homem como fundamento, ainda que não se queira? O discípulo de Sócrates, indo além das negações dos sofistas, nega ao homem caráter de medida. Levantando a hipótese de essências (o mundo das idéias) fora do nosso alcance, Platão reduz o mundo e o homem a sombra,a quase nada. Em reação ao nada, Platão escolhe o discurso para campo de atuação. Por recusar o dogmatismo dos monólogos sofísticos, aventa o diálogo. Se o saber, como a história do pensamento o comprovou, é de muitos, não haverá a possiblidade de enxergar nas trevas, provocando um amplo debate de homens e de textos, debate sem fronteiras, que não rejeita discurso nenhum, por estapafúrdio que pareça, que não exclui interlocutor nenhum, nem que se trate de um escravo boçal? A revolução provocada pela eficácia do diálogo platônico alimenta o pensamento até os nossos dias. Mesmo os que recusam o sistema platônico como Derrida, não escapam da arena platônica, o diálogo. Reduzir Platão a suas elocubrações metafísicas é restringir-lhe o campo de atuação. Traem Platão os seguidores que afoitamente convertem em resposta o que para o mestre foi matéria de investigação. Escolher à maneira de Derrida ou de Lacan o significante como ponto de partida é reafirmar a retórica, eleita por Platão como base da busca. Eminentemente platônico é o diálogo não-dogmático da análise freudiana. Certos andaram Walter Benjamin e Mikail Bakhtin ao fundarem a modernidade precisamente sobre o diálogo platônico. As dúvidas de Baudelaire e de Dostoiévski navegam nas mesmas águas. O engrandecimento do homem renascentista tomou por modelo o esplendor dos césares e a exaltação patriótica de Virgílio, mas ao lado das hipérboles vicejou o platonismo e o neo-platonismo, atuantes em Petrarca, e desembocaram na melancolia maneirista.

Aristóteles, ao definir o homem como animal político e como animal que detém o discurso, interpretou corretamente Platão, o mestre, ainda que o combatesse. Em ambas as direções, o filósofo não consegue compreender o homem fora do convívio com os semelhantes. Perguntar como seria o homem privado dos iguais ao nascer, a esta pergunta responde Aristóteles: não seria homem, teria as caraterísticas de um deus ou de um animal. Para o autor da *Metafísica*, aos homens só é possível conviver através do discurso. Quem não domina o discurso não pode aspirar à condição de cidadania. De Homero a Aristóteles, apesar de todas as divergências, o discurso descreve linha coerente. Tudo que do homem se pode saber, o que ele alcançou e o que ele é veio através do discurso.

Estabelecidos os vínculos entre a concepção antiga do homem e a moderna, insistamos na diferença. Presos como os gregos estavam ao ser em sociedade, não progrediram na investigação do mundo interior. Só depois que a coesão da **polis** se desfez, tornou-se possível refletir sobre a solidão e sobre conflitos interiores.

E Diógenes? Como entender esse pitoresco discípulo de Sócrates que, empunhando uma lanterna, andava à luz do dia pelas ruas de Atenas, apinhadas de gente, à procura de um homem? Conjeturemos. Diógenes cansou do debate secular que não alcançou o repouso de solução satisfatória. O que é que desde Heráclito com tanto afinco se busca? O homem? Mas o homem não é isso que todos vemos desde o momento que abrimos os olhos? Declarar a luz trevas, acender lanternas em regiões iluminadas, não foi essa, desde sempre a tarefa dos filósofos? Com

Diógenes a filosofia ousa o estranho gesto de se negar como tal. Por que as coisas são tão obscuras? pergunta Diógenes. Se é por causa do discurso que as reveste, porque não anulamos o discurso para alcançá-las com os dedos da mão, com a luz dos olhos? Contra o discurso verbal ergue-se o signo gestual. A lanterna de Diógenes é uma paródia hilariante de toda investigação discursiva, conduzida com ares sábios e sérios. Diógenes nos impressiona, embora optemos pelo verbalismo de Heráclito, Platão e Aristóteles. Se nos cansam as trevas que falando criamos, acendamos a lanterna de Diógenes.

---

***ABSTRACT:*** *"We don't possess any clear idea about man", declared Max Scheler at the beginning of our century. With the investigations made after him, the concepts about man became even more obscure. The aim of this essay is to invetigate the efforts made to understand man in Ancient Greece, beginning with Heraclitus and ending with Diogenes. For this purpose lyric poetry, tragedy and philosophical texts are analysed.*

---

**BIBLIOGRAFIA**

**BUBER, Max.** *Eu e tu.*(1974) Trad. de Alexandre Rudyard Benevides. São Paulo, Cortez & Moraes, 1979.

**BURCKHARDT, Jacog.** *A cultura do Renascimento na Itália.* Trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

**CASSIRER, Ernst.** *Antropologia filosófica.*(1944). Trad. de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo, mestre Jou, 1972.

**HEIDEGGER, Martin.** *Sobre o humanismo.* Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

**JAEGER, Werner.** *Paideia: los ideales de la cultura griega.*(1933). Trad. ao espanhol de Joaquín Xirau. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

**KNITTERMEYER, Heinrich.** *Grundgegebenheiten des Menschlichen Daseins.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

**NESTLE, Wilhelm.** *Historia del Espíritu Griego.*(1962). Trad. ao espanhol de Manuel Sacristán. Barcelona, Ariel, 1987.

**VERNANT, Jean-Pierre.** *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua.* (1973). Trad. ao espanhol de Juan Diego Lópes Bonillo. Barcelona, Ariel, 1985.

# HORACIO, ARISTÓFANES Y EL ANSIA HUMANA DE VOLAR

**Elsa Margarita Bagnasco**

***Resumen:*** *En la oda 20 del libro segundo Horacio anuncia a Mecenas que él no morirá, sino que, poeta metamorfoseado en cisne, volará por los aires, contemplará en su vuelo gran parte de la tierra y será conocido por los pueblos del orbe.*

*El ansia de volar reconoce muchos antecedentes en la literatura griega, pero el trabajo se centra en su tratamiento en* ***Las Aves*** *de Aristófanes.*

*El análisis comparativo muestra que casi todos los aspectos señalados por Horacio se encuentran en la obra del comediógrafo griego, indiscutible antecedente del tema, y destaca lo peculiar del poeta romano.*

En la oda 20 del libro segundo Horacio anuncia a Mecenas que él no morirá, sino que, poeta metamorfoseado en blanco cisne, volará por los aires; como ave cantora contemplará en su vuelo gran parte de la tierra y será conocido por los pueblos del orbe, ya sean bárbaros o romanizados.

La expresión del ansia de ser alado y de recorrer así los aires abandonando la tierra reconoce muchos antecedentes en la literatura griega, pero nos detendremos en Aristófanes, que se ocupó extensamente del asunto en su comedia **Las Aves**. Por cierto que las diferencias entre el poeta griego y el romano son muchas y grandes: distintos son los géneros literarios con que abordan el tema, distintas las motivaciones de los personajes, distintas las épocas, las lenguas, las culturas y las modalidades, distintos los destinatarios de los discursos poéticos. Sin embargo, son muchos los elementos en común, tanto en aspectos externos, como los detalles físicos de las metamorfosis, la antítesis aire-tierra, las referencias geográficas, o las menciones al canto de las aves y a la rapidez de su vuelo, como en aspectos más profundos tales como la presencia del hombre-pájaro, el cruce de realidad y fantasía y el anhelo de inmortalidad.

Acerquémonos al poema en cuestión, que es el que cierra el segundo libro de las odas horacianas.

| | |
|---|---|
| *Non usitata nec tenui ferar* | *Por inusitada y no débil ala seré* |
| *penna biformis per liquidum* | *llevado, vate biforme, a través* |
| *aethera vates...* | *del límpido éter...* |

Horacio nos sumerge de entrata en la magnífica sensación del vuelo, realzada por la pureza del éter; sensación extraña para el hombre (non usitata penna), que también en eso requiere seguridad (nec tenui penna), aunque ésto último puede interpretarse además como una alusión a la fuerza de su obra poética, capaz de sostenerlo en su vuelo hacia la eternidad. En ese extraño viaje él será "biformis vates", es decir que, si bien transformado en ave, seguirá manteniendo su

naturaleza humana y su condición de poeta; será un hombre-pájaro, un inspirado cantor.

Vayamos ahora a Aristófanes y recordemos algunos aspectos de su comedia **Las Aves**. La conversión del hombre en pájaro y su adaptación al modo de vida de las aves constituyen la base de la obra.Tereo, ya convertido en la Abubilla, mantiene sin embargo su naturaleza humana. Cuando el reyezuelo se presenta como pájaro esclavo Euélpides le pregunta asombrado si los pájaros necesitan servidores. La respuesta es "éste sí, creo que porque antes fue hombre", v. 75: οὗτός γ' ἄτ' οἶμαι πρότερον ἄνθρωπός ποτ' ὤν, Cuando la Abubilla pregunta por qué quieren verlo, Euélpides le responde que desean consultarlo acerca de una ciudad adecuada porque él antes fue hombre como ellos y gustaba de no pagar las deudas como ellos y que luego, transformado en ave, había sobrevolado la tierra y el mar, y afirma, usando el verbo en presente, "y tienes en tu espíritu todas las cosas cuantas tiene el hombre y el pájaro;", v.119: καὶ πάνθ' ὅσαπερ ἄνθρωπος ὅσα τ' ὄρνις φρονεῖς·. Ante la incertidumbre de Pistetero de cómo hacerse entender por las aves, la Abubilla le aclara que él, al permanecer largo tiempo con ellas les enseñó a hablar, facultad exclusiva del ser humano, que Tereo conserva después de su conversión, v. 199-200: ἐγὼ γὰρ αὐτοὺς βαρβάρους ὄντας πρὸ τοῦ / ἐδίδαξα τὴν φωνήν, ξυνὼν πολὺν χρόνον. Por su parte, Pistetero y Euélpides, una vez convertidos en pájaros, siguen actuando como seres humanos hasta el fin de la obra; y varios de los personajes que visitan Nefelococigia pretenden hacer lo mismo, tales como el parricida (v. 1337 y sg.), el poeta ditirámbico (v. 1372 y sg.) y el sicofanta (v. 1410 y sg.).

Retomando el "vates" horaciano, tengamos presente que Cinesias, el poeta ditirámbico parodiado por Aristófanes, quiere alas precisamente para elevarse por los aires y tomar de las nubes nuevos preludios aéreos y nevados (v. 1382-1385), pues, según él, los más brillantes ditirambos son aéreos, sombríos, azulinos y alados (v. 1388-1390). Claro está que la intención satírica del comediógrafo al tratar el tema dista mucho de la nobleza del "vates" del poeta latino; pero tanto Horacio como Cinesias piensan en ser alados en favor de la continuidad de su labor poética.

Respecto de lo inusitado del plumaje en el ser humano, el "non usitata penna" horaciano encuentra su expresión burlesca en la comedia en los efectos de ridículo o de temor que los atributos propios de los seres alados, picos, crestas y plumas, provocan en los personajes; como en el encuentro de los protagonistas con el reyezuelo (V. 60-68, 85-91) y posteriormente con la Abubilla (v. 93-101), o las burlas que se hacen ambos entre sí al verse mutuamente convertidos en pájaros (v. 801-806).

Retomemos la oda de Horacio. En los versos 3-5 nos dice:

| | |
|---|---|
| *...Neque in terris morabor* | *y no moraré en la tierra por más* |
| *longius inuidiaque maior* | *tiempo y, más grande que la* |
| | *envidia, abandonaré las ciudades.* |
| *urbis linquam....* | |

El poeta alude en estos versos al fin de su vida terrena y en ese "abandonar las ciudades" creemos notar la expresión de su deseo de distanciarse del

contacto con los hombres, superando así la evidia humana que parece incomodarlo bastante.

Examinemos ahora la posición de nuestros dos simpáticos atenienses, Euélpides y Pistetero. En primer lugar, lejos está de ellos el pensar en el fin de la vida terrena cuando inician su aventura, y su posterior decisión de abandonar la tierra para radicarse en la ciudad de las nubes, en medio de los seres alados, no tiene de ninguna manera el sentido que implica la enunciación horaciana. La primera intención de nuestros dos héroes es encontrar una ciudad libre de pleitos, pero terrena, donde poder vivir tranquilos. Así lo declara el mismo Euélpides en su discurso dirigido al público, en los versos 27 al 48, y posteriormente a la Abubilla cuando le expone el motivo de su visita (v. 112 y sg.). Aún después de la determinación de ambos de fundar Nefelococigia y de radicarse allí, no se advierte en ellos el deseo de alejarse del contacto humano, puesto que Pistetero se muestra dispuesto a recibir en la nueva ciudad a los hombres que, una vez alados, quieran incorporarse a ella (v. 1308-1312), considera positivo que llegue así a ser populosa (v. 1315), admite al parricida, aunque se cuida de aconsejarlo convenientemente (v. 1360-1369), y si echa en forma violenta a los demás postulantes es porque éstos pretendían convertir a Nefelococigia en la clase de ciudad que él había repudiado.

Pero, al margen de todas estas diferencias señaladas, encontramos en Horacio y en Aristófanes un esquema básico común:

1. el abandono de la vida en la tierra;
2. el abandono de la ciudad, de todas las ciudades en un caso, de Atenas en el otro;
3. la presencia de un elemento irritativo, la envidia en un caso, la "pleitomanía" en el otro.

La segunda estrofa de la oda horaciana que nos ocupa continúa así:

| | |
|---|---|
| *...Non ego pauperum* | *Yo, sangre de padres pobres, al que* |
| *sanguis parentum, non ego quem uocas,* | *tú, querido Mecenas, convocas no* |
| *dilecte Maecenas, obibo nec* | *moriré ni seré retenido* |
| *Stygia cohibebor unda.* | *por la onda estigia.* |

Horacio declara en forma rotunda su propia inmortalidad. La carrera de su existencia ha sido y será ascendente: de la humildad de su origen llega a la honrosa amistad con Mecenas y su destino final será burlar el poder de la Estigia. La triple negación con que descarta la posibilidad de su muerte no deja lugar a dudas en cuanto a la seguridad con que hace su afirmación. La muerte y el consiguiente dominio de la Estigia serán reemplazados por la conversión en ave, lo que implica su inmortalidad.

Este anhelo de inmortalidad, tan profundamente arraigado en la naturaleza humana, no aflora en absoluto ni en el espíritu de los dos intrépidos ancianos aventureros de **Las Aves** ni en el de los otros personajes de la comedia que aspiran a ser alados. La finalidad de todos ellos es totalmente práctica, vulgar, prosaica, sin atisbo alguno de transcendencia. Pero, en un momento de la comedia se establece esa extraña relación entre los pájaros y la inmortalidad. Al comenzar la parábasis el

Coro de aves dice: "Ea, hombres que vivís oscuramente por naturaleza, semejantes al *género* de las hojas, débiles, figuras de arcilla, raza como sombras sin consistencia, privados de alas, efímeros desdichados mortales (ἐφημέριοι ταλαοὶ βροτοί), hombres similares a los sueños, prestadnos atención a nosotras, las inmortales, las siempre existentes (τοῖς ἀθανάτοις ἡμῖν τοῖς αἰὲν ἐοῦσιν), las etéreas, las que no envejecen, las que se ocupan de cosas incorruptibles,..." (v. 685-689), y a continuación de este preámbulo desarrolan la famosa cosmogonía que establece que la raza de las aves es anterior a la de los dioses inmortales (v. 702-703): ὧδε μέν ἐσμεν / πολὺ πρεσβύτατοι πάντων μακάρων. Las aves de la comedia, que aleccionadas por Pistetero, quieren ocupar para los hombres el lugar de dioses superiores a los bienaventurados olímpicos, se apresuran a señalar, en forma muy marcada, la diferencia esencial entre el ser humano y el ser divino, que consiste precisamente en la condición de mortal del primero frente a la inmortalidad y la ausencia de vejez del segundo, cualidades que, en consecuencia, ellas mismas deben atribuirse.

Por distintas motivaciones y con sentidos diferentes, tanto en el poeta latino como en el griego queda establecida la relación ave-eternidad.

En la tercera estrofa de su oda, Horacio nos hace asistir a su propia metamorfosis en pájaro:

| | |
|---|---|
| *Iam, iam residunt cruribus asperae* | *Ya, ya se asientan en mis* |
| *pelles et album mutor in alitem* | *piernas ásperas pieles y por* |
| *superne nascunturque leues* | *arriba soy trocado en ave* |
| *per digitos umerosque plumae.* | *blanca y nacen leves plumas* |
| | *por mis dedos y hombros.* |

La conversión se realiza ante nuestros ojos, merced a los procedimientos de actualización a los que el poeta recurre: los verbos en presente y la reiteración del "iam" al comienzo de la estrofa. Los elementos físicos que le dan su nueva caracterización son tres: la piel rugosa, las alas blancas y las leves plumas.

En el caso de nuestro comediógrafo, naturalmente las metamorfosis no podían producirse en escena. El autor se ve obligado, por razones técnicas, a recurrir a otros procedimientos. Así, cuando Pistetero pregunta a la Abubilla cómo podrán seguirlo careciendo ellos de alas, ésta responde: "Nada temas, pues existe cierta raíz tras comer la cual seréis alados", v. 654-655: μηδὲν φοβηθῇς· ἔστι γάρ τι ῥιζίον ὃ διατραγόντ' ἔσεσθον ἐπτερωμένω. Y así, ambos héroes abandonan la escena, para volver a ella, después de la parábasis, ya convertidos en pájaros y burlándose uno del otro, en el episodio ya mencionado (v. 801-806). Otra manera de convertir a alguien en ave es entregarle simplemente las alas y demás accesorios. Así, el prudente Pistetero, enterado de la posible demanda al respecto, decide hacer rápida provisón de alas (v. 1309-1311), y cuando acepta emplumar al parricida le dice: "tomando esta ala y este espolón con la otra (mano), acostumbrándote a tener esta cresta de gallo monta guardia...", v. 1364-1367: ταυτηνδὶ λαβὼν / τὴν πτέρυγα καὶ τουτὶ τὸ πλῆκτρον θἀτέρᾳ / νομίσας ἀλεκτρυόνος ἔχειν τονδὶ λόφον, φρούρει... Los elementos físicos de la nueva caracterización mencionados en el texto de Aristófanes son las alas, las plumas (ὠκυπτέροις v.803), el espolón,

la cresta y los picos: χάσμημα (pico largo) v. 61; ῥάμφος (pico ganchudo) v. 99; ῥύγχος (pico narigudo) v. 672.

Observamos que en lo referente a las metamorfosis en sí, aún con elementos comunes, los dos autores estudiados difieren bastante, a lo cual contribuyen en gran parte los rasgos propios de la lírica y los de la comedia respectivamente.

Retomemos la oda horaciana. La cuarta y quinta estrofa dicen:

*Iam Daedalio ocior Icaro*
*uisam gementis litora Bosphori*
*Syrtisque Gaetulas canorus*
*ales Hyperboreosque campos.*

*Me Colchus et qui dissimulat metum*
*Marsae cohortis Dacus et ultimi*
*noscent Geloni, me peritus*
*discet Hiber Rhodanique potor.*

*Ya, más veloz que Icaro, hijo de*
*Dédalo, visitaré, ave canora, las*
*costas del resonante Bósforo y las*
*Gétulas Sirtes y los campos*
*Hiperbóreos. Me conocerán la*
*Cólquide y el Dacio que disimula*
*su temor a la cohorte Marsia*
*y los Gelonios de los confines*
*y me aprenderá el perito Ibero*
*y el que bebe del Ródano.*

Tras insistir con el procedimiento de actualización , el "iam" inicial, Horacio nos lleva en su vuelo por toda la tierra conocida, expresada a través de la mención de los cuatro puntos cardinales: en la cuarta estrofa vamos desde el norte (el Bósforo) hacia el sur (las Sirtes Gétulas, al norte de África) y nuevamente al norte, con los campos Hiperbóreos; en la quinta nos transladamos desde el oeste (la Cólquide, la Lacia y la Escitia) hacia el este (Iberia y la Galia). La intención del poeta de abarcar toda la tierra queda además subrayada por la mención de los confines, a través del adjetivo "ultimi" del verso 18, aplicado a los Gelonios, y la de los campos Hiperbóreos, que implica no sólo el territoreo real sino también el territorio mítico. El orgullo del ciudadano del imperio romano se le escapa a Horacio cuando nos recuerda el temor que experimentaban los dacios frente a la brava cohorte marsia, en un lugar en que la referencia no resulta nada adecuada y que más bien parece un recurso poco feliz para cumplir con las exigencias de la métrica. Desde otro punto de vista, aquí nos encontramos con el primer cruce de fantasía y realidad dentro de esta oda, cruce que va a repetirse en el brusco cambio de tono de la última estrofa. El orgullo del poeta se revela en los verbos "noscent" (v. 19) y "discent" (v. 20), y en la repetición del "me" (v. 17 y 19), que constituyen el profético presagio de la difusión que alcanzará su obra, no sólo entre los pueblos ya romanizados (a eso alude el "peritus" del verso 19), sino también entre todos los de la tierra. Notemos que en la cuarta estrofa Horacio no va a ser visto, será él quien contemplará la tierra desde su vuelo. Giorgio Pasquali, en su libro **Oracio Lirico** (pág. 552), señala que también los griegos de la antigüedad experimentaban ese sentimiento, mezcla de desdén por la vida terrena y el deseo de contemplar las cosas desde lo alto, y cita al respecto los versos 278-284 de **Las Nubes** de Aristófanes en los que el Coro de nubes dice que se levantarán desde el océano "...hacia las cumbres de arbolada cabellera de las altas montañas, desde donde contemplamos de lejos las cimas que aparecen a la distancia, y la sagrada tierra lozana en frutos y las resonancias de los ríos divinos y el ponto que resuena sordamente;", ὑΦηλῶν ὀρέων κορυφὰς ἐπὶ /

δενδροκόμους, ἵνα / τηλεφανεῖς σκοπιὰς ἀφορώμεθα, / καρπούς τ' ἀρδομέναν ἱερὰν χθόνα, / καὶ ποταμῶν ζαθέων κελαδήματα, / καὶ πόντον κελάδοντα βαρύβρομον'.

Pasquali considera que un sentimiento similar anima a Horacio en la estrofa de los versos 13 a 18 de la oda que nos ocupa.

En este mismo pasaje nuestro poeta señala dos rasgos del ser alado en que se convertirá: la rapidez de su vuelo (ocior Icaro) y su condición de cantor (canorus).

Retornemos a la comedia del ateniense y examinemos si se dan en ella, y cómo se dan los elementos analizados en las estrofas horacianas. En la respuesta que da Euélpides a la Abubilla cuando ésta lo interroga acerca del por qué de su venida, en un momento dice: "luego, por otra parte, habiéntode cambiado hacia la naturaleza de los pájaros, sobrevolabas en círculo tanto la tierra como el mar," v. 117-118: εἰτ' αὖθις ὀρνίθων μεταλλάξας φύσιν / καὶ γῆν ἐπέπτου καὶ θάλατταν ἐν κύκλῳ. En uno de los cantos corales, el coro de aves, ya convencidas de su divindad, dice que todos los mortales les ofrecerán sacrificios, "pues veo toda la tierra y salvo los abundantes frutos", v. 1081-1082: πᾶσαν μὲν γὰρ γᾶν ὀπτεύω, / σῴζω δ'εὐθαλεῖς καρπούς,... En los alambicados ditirambos del poeta Cinesias encontramos prácticamente todos los elementos trabajados por el poeta latino. Vale la pena revisarlos, aunque sea parcialmente: "Vuelo hacia el Olimpo con ligeras alas y vuelo de un camino al otro de los ritmos"..." Imagen de volátiles que corren por los aires, aves de largo cuello,"..." lanzándome a una carrera sobre el mar ojalá yo vaya junto con los soplos de los vientos."..." Avanzando ya hacia el camino del sur, ya al contrario acercando mi cuerpo al Bóreas cortando el surco sin puerto del éter."

ἀναπέτομαι δὴ πρὸς Ὄλυμπον πτερύγεσσι κούφαις· / πέτομαι δ' ὁδὸν ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλαν μελέων /...(1372-1373), εἴδωλα πετεινῶν / αἰθεροδρόμων / οἰωνῶν ταναοδείρων /...τὸν ἁλάδρομον ἁλάμενος / ἅμ' ἀνέμων πνοαῖσι βαίην τοτὲ δ' αὖ βορέᾳ σῶμα πελάζων / ἁλίμενον αἰθέρος αὔλαχα τέμνων. (1393-1400)

El texto está interrumpido por omisiones o por el diálogo.

Es fácil advertir la coincidencia de los aspectos señalados por ambos poetas: la mención de los puntos cardinales para expresar la totalidad de la tierra, la ligereza del traslado por el éter, y la presencia del canto, esta última subrayada por el mismo Cinesias cuando dice en el verso 1380: "Quiero llegar a ser ave, ruiseñor de voz dulce.", ὄρνις γενέσθαι βούλομαι λιγύφθογγος ἀηδών.

Naturalmente, referencias al bello canto de las aves se encuentran en otros pasajes de la comedia. Cuando la Abubilla llama a su esposa, convertida en ruiseñor, elogia la belleza de su triste canto que asciende hasta los olímpicos y recibe la respuesta de Febo y del coro de los bienaventurados (v. 209-222). Terminado el llamado de la Abubilla, Pistetero exclama: "Oh, Zeus soberano, qué voz la del pajarito, cómo cubrió de miel toda la espesura!", v. 223-224: ὦ Ζεῦ βασιλεῦ τοῦ φθέγματος τοὐρνιθίου· / οἷον κατεμελίτωσε τὴν λόχμην ὅλην.. Por su parte, el Coro elogia el canto del ruiseñor, v. 659: τὴν δ' ἡδυμελῆ ξύμφωνον ἀηδόνα Μούσαις v. 680-681: ἦλθες...ἡδὺν φθόγγον ἐμοὶ φέρουσ'· ; y a su vez Pistetero elogia el canto del Coro, v. 1743: ἐχάρην ὕμνοις, ἐχάρην ᾠδαῖς·. Y no podemos dejar de mencionar aquí las preciosas estrofa (737-751) y antiestrofa (769-784) de la parábasis, en las que los cantos de las aves en general y el de los

cisnes en particular, expresiones de verdadera poesía, se vinculan con las Musas, con Apolo y con otros inmortales; pasajes en los que Aristófanes aprovecha para desplegar sus grandes faculdades de poeta lírico. Lo mismo que en Horacio, encontramos en Aristófanes establecida la relación canto de las aves-poesía.

Son muchas las referencias a la velocidad del vuelo de las aves en la comedia: el servidor de la Abubilla debe correr, lo que da lugar al juego de palabras entre τροχίλος (reyezuelo) y τρέχω (correr), v. 77-79; también corre el ave que oficia como mensajero, v. 1121; y la rapidez del vuelo y la belleza del canto se unen en el verso 233, que se refiere a la raza de las aves: "que vuela rápidamente y lanza dulce voz", ταχὺ πετόμενα, μαλθακὴν ἱέντα γῆρυν. Nuevamente encontramos coincidencias en los elementos puestos en juego por ambos poetas.

Volvamos a Horacio y consideremos la última estrofa de su oda:

| | |
|---|---|
| *Absint inani funere neniae* | *Estén ausentes de mi inútil funeral las* |
| *luctusque turpes et querimoniae;* | *nenias, y los desagradables lutos y los* |
| *conpesce clamorem ac sepulcri* | *lamentos; reprime el clamor y omite* |
| *mitte superuacuos honores.* | *los superfluos honores del sepulcro.* |

Indiscutiblemente el cambio de tono es brusco. De golpe nos aparta de esa blanca ave en que se ha convertido y nos coloca en el campo de las ceremonias fúnebres. Clara está la relación temática con el resto de la oda, precisamente por la metamorfosis que implica su inmortalidad hay un rechazo por el funeral que resulta "inani" (inútil) y por los honores tributados al sepulcro que son "superuacuos" (superfluos). De todas maneras nos ha hecho dar un salto desde la fantasía hacia la realidad, y aquí encontramos la aplicación práctica y la norma de conducta que se desprenden del poema y a las que todo él parece apuntar.

El cruce de fantasía y realidad es un ingrediente inseparable de la comedia antigua y una constante en toda la obra de Aristófanes. No podía pues faltar en **Las Aves**, en la que encontramos numerosos ejemplos; sólo que en el risueño espíritu de la comedia la aplicación práctica del hecho de convertirse en ser alado nada tiene que ver con la muerte sino que se orienta hacia la vida en sus aspectos más cotidianos. En el antepírrema de la parábasis (785-800), el Coro de aves intenta convencer al público de que nada es mejor que tener alas y lo demuestra señalando algunas aplicaciones prácticas de las mismas: si un espectador, importunado por una tragedia, sintiera hambre podría, en un vuelo, ir a su casa, comer y volver al teatro; lo mismo podría hacer quien se sintiera apremiado por otra necesidad física, sin necesidad de ensuciar su manto; y si un enamorado viera al marido de su dama entre los espectadores, podría volar hacia ella, disfrutarla y regresar rápidamente al teatro. Ya hemos visto que Cinesias quiere ser alado para poder recoger de las nubes nuevos ritmos poéticos (v. 1382 y sg.); y el sicofanta necesita desesperadamente las alas para cumplir mejor su "oficio": recorrer las ciudades de las islas, citar a juicio, volver a buscar los bienes del condenado sin darle tiempo a nada y todo con la velocidad de un trompo y a resguardo del ataque de los ladrones (v. 1410 y sg.). Como vemos, Aristófanes nos instala en una realidad cotidiana y nos lleva hasta sus aspectos más prosaicos y vulgares.

El análisis efectuado pretendió demostrar que, pese a las grandes diferencias oportunamente anotadas, son muchos los elementos en común

elaborados por ambos autores en el tratamiento del asunto. Casi todos los aspectos señalados por Horacio se encuentran, de un modo u otro, expresados en la obra de Aristófanes, que resulta así un indiscutible antecedente del tema. Por alejados que parezcan entre sí, ambos tienen un hilo conductor común: el ansia humana de volar para evadirse de una incómoda realidad; sólo que el poeta romano da un paso más adelante, pues aspira, a través de ese vuelo, llegar a la eternidad, anhelo del que no hay ni un atisbo en la obra del poeta griego.

Pero en la oda de Horacio resuena una nota dominante, del todo ausente de nuestra comedia: el orgullo; orgullo de su faculdad de poeta, orgullo de su superioridad, orgullo de su obra, orgullo de su vida, orgullo de su condición de romano y orgullo de su innegable peremnidad que lo lleva a despreciar algo tan importante para el hombre antiguo como son las honras funerarias. Orgullo que el transcurso de los siglos ha demostrado que era totalmente legítimo en el inmortal poeta romano.

**Bibliografia**

**HORACE.** *Odes et Epodes*, París, Les Belles Lettres, 1981.

**ARISTOPHANIS.** *Comoediae*, Oxford, The University Press, 1964.

**PASQUALI, G.** *Orazio Lirico*, Firenze, Le Monnier, 1986.

# HORÁCIO CONTRA O EPICURISMO

**Maria da Glória Novak**
Universidade de São Paulo

***Resumo:*** *Há séculos, tem-se o hábito de dizer que o poeta Horácio foi epicurista no início de sua vida... e no fim de sua vida... Mas não devemos noa esquecer-nos que as falsas opiniões que todos nós temos do epicurismo nasceram (pelo menos em parte) na poesia de Horácio. Ora, parece-me necessário reler Horácio e examinar bem as idéias que na sua obra têm o ar de serem epicuristas. Ele, ao meu ver, não só foi epicurista como não compreendeu o verdadeiro sentido do pensamento de Epicurismo. Horácio, aliás, é poeta, não filósofo, e sua obra é de um grande poeta, não de um filósofo.*

***Palavras-Chave:*** *horácio, poeta, epicurismo, influência lucreciana.*

Quanto mais me enteresso pelo epicurismo, tanto mais me aflige ver como o termo **epicurista** assumiu conotações distantes do seu sentido original. Filosofia que tem o prazer como fim último, o epicurismo, na verdade, sugere uma vida de ascetismo. Conquistar o prazer, para Epicurismo, é conquistar ausência de dor e inquietação: quem não sente fome e frio e tem a alma livre de inquietações e medos pode comparar-se aos Deuses. Isso é o prazer do epicurismo.

Ora, costuma-se dizer que o Horácio foi epicurista no início de sua vida. Para prová-lo, invocam-se as obras que seriam as da juventude: os dois livros de sátiras, algo dos epodos, algumas odes. Diz-se que também que mais tarde haveria revivido nele a influência epicurista: que então citam-se algumas epístolas do livro I, a segunda do livro II e, às vezes, a nona ode do livro IV. No restante de sua obra, ter-se-ia mostrado estóico.

Deixo de lado a questão do estoiticismo, ideal que teria aflorado à sua poesia, simultaneamente com um sentimento maior de patriotismo e da necessidade de enaltecer a obra de Augusto, aconselhando aos mais jovens um comportamento condizente com o ideal patriótico.

Desejo ater-me unicamente à afirmação de que o poeta foi epicurista, ou o é em parte de sua obra.

Destacam-se reminiscências lucrecianas, lingüísticas e conceituais, na obra de Horácio. William A. Merrill fez minucioso levantamento desses fatos (Merrill, 1905, p. 111-29). Também registrou comparações com passos de Epicuro. Ora, é evidente que Horácio conhecia muito bem o **De rerum natura**. E naturalmente conhecia também o epicurismo. O mais importante é saber se isso faz dele, em qualquer momento, um epicurista, ou, melhor, se faz de sua poesia, em certos momentos, uma poesia epicurista. Sempre me parece bom destacar autor e obra. Também me parece bom distinguir influência literária de influência filosófica ou, principalmente, de identidade filosófica.

Seguidor de Lucrécio, Horácio não se mostra o mesmo, apeser de todas as semelhanças e reminiscências. Em momento algum de sua obra, vejo-o interessado quer pelo atomismo, quer pela motalidade da alma, pedras angulares do epicurismo.

Vejamos as reminiscências mais sugestivas.

Na sátira I 1 (**Qui fiit Maecenas**), o Poeta menciona o homem que vive dentro dos limites da natureza, e se considera feliz e, percorrido o tempo da vida, se retira como um coviva satisfeito (49-50.117-9). Lembra Epicuro(**KD** XV) e Lucrécio (III 938). Mas assinalam os estudiosos que a idéia já se encontra em Bíon, o que pode destruir a hipótese de "filiação" a Epicuro e a Lucrécio.

Na sátira I 2 (**Ambubaiarum collegia**), a generosidade perniciosa dos amantes e a **Venus Facilis** lembram o quarto livro Lucreciano (respectivamente 1122 e 10071).

Na sátira I 3 (**Omnibus hoc uitium**), o poeta resume em quinze versos (98-112) os primeiros tempos da vida humana, do documento em que os homens se arrastaram para fora da terra até o estabelecimento das leis (cf. Lucr. V passim) introduzindo o passo após dizer que a utilidade é como que a mãe da justiça, idéia que se encontra mais ou menos tal qual em Epicuro (cf. **KD** XXXVII). Entretanto a idéia da evolução do homem, da barbáire até o surgimento das leis, é lugar comum na antiguidade.

Na sátira I 5 (**Egressum magna me accepit**), os versos 101-3, que reproduzem palavras de Lucrécio (II 646) a respeito do afastamento, da tranqüilidade e da indiferen;ca dos Deuses, são absolutamente contrários ao espírito lucreciano, pois mesclam à idéia o ridículo.

E na sátira III 3 (**Si raro scribes**) , a crítica à riqueza (95) poderia ser uma reminiscência de Lucrécio (v 1113). Mas a invectiva a Agamenão (199-201) em face do sacrifício de Ifigência não me parece que o seja: Horácio duvida da sanidade mental do chefe grego, ao passo que Lucrécio focaliza a religião como geradora de crimes (I 101). Poderia lembrar outras reminiscências lucrecianas nas sátiras, mas esses ecos não são suficientes para identificar o pensamento dos poetas, e insisto em que as sátiras, pelo seu teor superficial, não são epicuristas.

Nos epodos, encontram-se também expressões coincidentes e outras que serão mais do que isso como, por exemplo, o uso de **mannus** (4, 14), termo não encontrado antes de Lucrécio (III 1063), o que nada signifida, porém, com relação à filosofia.

Há estudiosos que consideram o epodo 16 (**Altera iam teritur**) apresenta nítida influencia de Lucrécio. Focaliza os horrores da guerra civil e pelo menos três versos (31.48.54) são ressonâncias lucrecianas, a lembrar respectivamente IV 1198, V 272 e V 256. No verso 31, por exemplo, o emprego de **subsidere** no mesmo sentido em que o emprega, Lucrécio chama a atenção porque esse sentido de **subsidere** é raro; nos outros dois versos, 48 e 54, não só a idéia como a proximidade em que se encontram lembram o **De rerum natura**. O que é inegável. Mas é só. O epodo invoca o favor dos auspícios, a autoridade dos áugures, o interesse de Júpter. Nada de menos epicurista.

No primeiro livro das odes, a famosa 11ª (**Tu ne quaesieris**) merece cuidadoso exame. Hátrês heresias, do ponto de vista do epicurismo, só nos três primeiros versos. 1ª) Não é **proibido** saber: quem proibiria? – Apenas não se sabe. 2ª) Os Deuses não nos reservam qualquer fim nem, como adiante se lê, Júpter nos

atribui o invernos. Os Deuses apenas nos ignoram. A terceira está nos números babilônios. A menção a esses números, que alguns aproximam de Lucrécio (V 724), opõe-se a este. Lucrécio menciona a doutrina babilônica dos caudeus no estudo dos fenômenos celestes, mais precisamente do movimento da lua, portanto a astronomia, e Horácio menciona a astrologia. Como não bastassem esses dados "herético", está envolvidopor uma aura de mito, **inuida aetas**, e sobretudo de prazer natural mas não necessário: **sapias, uina liques**: essa idéia de requite permaneceu através dos séculos ligada erradamente so epicurismo. Lê-se, porém, no terceiro livro do **De rerum natura** (912-5) uma crítica feroz aos homens, **homullis**, diz o poeta, que "reclinados à mesa e segurando os copos dizem que este gozo é breve, que logo terá passado e depois não se poderá nunca chamá-lo de volta": aí está que o próprio Lucrécio, que teria morrido ao completar Horácio dez anos, nega o **carpe dien** horaciano, que se pretende epicurista. A ode é obra de um mestre: poeta sem nenhum compromisso, porém, com qualquer filosofia.

Na 26ª (**Musis amicus**), a espressão **fortibus integris** (6) seria uma reminiscência dos **integros fontes** (I 927), expressão não encontrada antes de Lucrécio e assaz repetida mais tarde.

Na 28ª (**Te maris et terrae**), há mais reminiscências desse gênero. Considera-se esta ode como uma das primeiras, e essas reminiscências sugerem influência de poeta para poeta. E é só isso.

Muito importante, porém, é lembrar a 34ª (**Parcus Deorum cultor**), que se costuma considerar como de "conversão" do poeta. Ora, repito, um poeta é um poeta: e pergunto por que dirlamos que a **insaniens sapientia** do segundo verso haveria de ser o epicurismo. E pergunto, ainda, porque o poema tem de ser uma confissão, uma contrição, uma penitência. Não pode ser apenas uma peça de arte? Nunca será demais repetir: Horácio não é um filósofo, é um poeta.

No segundo livro, a 3ª ode (**Aequam memento**) é considerada epicurista. E contém duas expressões próximas de Lucrécio. Mas e os vinhos? E os perfumes? Diz Horácio: **Uina et unguenta iube** ... Epicurismo? Se para Epicuro um simples queijo era uma riqueza enorme e inesperada!

A 16ª (**Otium Diuos rogat**), provavelmente uma das primeiras, apresentaria fortes reminiscências epicúrias: a idéia de que as riquezas não são úteis nem ao corpo, nem ao espírito (9-11: Lucr. II. 37-9); a de que se vive bem com pouco (13: Lucr.V 1118); a de que se vive bem quando o medo e a ambição não tiram o sono (15-6) e a imagem do insatisfeito, que porém não consegue fugir de si próprio (17-20: Lucr. III 1068). Mais que reminiscências, vejo influência de Lucrécio nesta ode, que assinala a incoerência humana.

No terceiro livro de odes, quase nada se encontra além da expressão **munitae sapientiae** (28, 4), que lembra "as altas regiões serenas, bem protegidas pelas doutrinas dos sábios" (II 7-8).

Do quarto livro de odes, executando-se algumas lembranças de expressão e até de pensamento da nona ode, Lucrécio e o epicurismo estão ausentes, como ausentes estão do **Carmen saeculare**. A nona ode (**Ne forte credas interitura**) seria lucreciana? De fato, lembram o **De rerum natura**: Homero, o **primus inter pares** (5-6: Lucr. III 1037); o estarem bem mortos os valentes, esquecidos na sua longa noite (25 et seqs: Lucr.III 1025 et seqs) o não ser suficiente ser rico para ser chamado feliz (45-6); a lembrança de que é feliz o que vive com sabedoria (**KD** V), como também o que suporta a vida e a pobreza, e o que

teme a vergonha mais do que a morte (47 et seqs; cf. Lucr. III 48 et seqs). Mas e os dons dos Deuses, que o poeta invoca, ao dizer que merecem o nome de **felizes** os que fruem sabiamente esses dons?

— Acaba-se o epicurismo.

No livro I de epístolas, que seria o reencontro de Horácio com o epicurismo, encontram-se, de fato, n coincidências e reminiscências.

Na 6ª epístola (**Nil admirari**), a mais sugestiva, lê-se: "Culpado é o espírito, ele não pode jamais fugir de sí mesmo... Com tácita prece querias o campo: agora desejas a cidade"; e também "uma ceia leve é o que agrada, e na relva um sono, junto a um riacho" (13-4, 35, a lembrar respectivamente, Lucr. III 1067-9; II 30-3).

No livro II da 2ª epístola (**Flore, bono claroque**) a partir do verso 141, o poeta se preocupa, diz, em aprender o rítmo e a medida da vida verdadeira. Essa epístola se tem considerado epicurista: critica a riqueza, a avareza e a prodigalidade (194-8) (mas teme a pobreza, 199); critica a ambição, o medo a morte e a ira (207), os sonhos, os terrores da magia, os pródigos, as feiticeiras, as almas do outro mundo e os presságios (208-9). E termina por uma invectiva o que não se sabe certo: que deixe lugar aos que sabem, a lembrar o **De rerum natura** (III 961): **iam aliis concede: necessest**.

Assim, é bem verdade que não se pode negar a lembrança de idéias do epicurismo nestas epístolas plenas de bom-senso e ironia, idéia que, porém, 1) não são apenas do epicurismo, são do senso-comum, e 2) ou ficam na superficialidade ou se mesclam a outras, absolutamente opostas, às vezes à filosofia do Jardim.

Finalmente, na **Arte poética**, o que há são ou coincidências ou lugares-comuns sem importância.

Pois bem.

Para terminar, vejamos o que diz de si mesmo o próprio Horácio na epístola I 1 (**Prima dicte mihi**) nos versos 11 a 15:

> *O que é a verdade, o que é o decente, com isso me preocupo, isso procuro... Nas não me perguntes com qual guia, com que Lar me protejo: não sendo obrigado a prestar juramento a nenhum mestre, onde quer que me arraste o momento sou levado como um hóspede. Ora me torno ágil e mergulho nas ondas políticas, sentinela e rígido satélite da virtude verdadeira, ora recaio furtivamente nos preceitos de Aristipo.*

Também convém destacar a sua atitude em face dos epicuristas. É taxativo na epístola 4 (**Albi, nostrorum sermonum**) desse mesmo livro, nos versos 12 a 16:

> *Entre a esperança e a inquietação, entre os temores e as iras, pensa que cada dia brilhou para ti como último; sobreviverá agradável, a hora em que não for esperada.*

Agora:

*Contemplar-me-ás gordo e luzidio de pele cuidada, quando quiseres rir: um pouco do rebanho de Epicuro.*

Primeiro, três versos de bom-senso universal, que lembram o epicurismo. A seguir, a sua verdadeira opinião sobre o epicuristas, e o desrespeito: idéia de entrega ao prazer sem limite, atribuída ao epicurismo e ridicularizada.

Em suma, as ressonâncias lucrecianas e epicúreas na obra de Horácio não passam de ressonâncias de um pensamento – aqui e ali, influência de poeta a poeta. Epicurista, executando-se, talvez, a 16ª ode do livro II e a 14ª epístola do livro I, a obra horaciana não é. Ao meu ver, presta, ao contrário, um desserviço à filosofia do Jardim.

Além de que a sua noção de prazer está mais próxima da noção de Aristipo de Cirene, que ele mesmo invoca, Horácio não é epicurista: ao meu ver, não passou nem perto de entender o **verdadeiro** sentido do epicurismo.

---

***Résume:*** *Depuis des siècles, on a pris l'habityde de dire que le poète Horace a été épicurien au début de sua vie... et à la fin de sa vie... Mais il ne faut pas oublier que les opinions érronées que nous tous nous avons de l'épicurisme ont pris naissance (au moins en partie) dans la poésie horatienne. Or, il me semble très nécessaire de relire Horace et de bien examiner les idées que ont l'air d'être épicuriennes dans son oeuvre. À mon avis, loin d'être épicuiren, Horace n'a pas compirs le véritable sens de la pensée d'Épicure. D'ailleurs, il n'est pas un philosophe, il est un poète, et osn oeuvre est celle d'un grand poète, non pas celle dún philosophe.*

---

***Mots-Clés:*** *HORACE, POÉSIE, ÉPICURISME, INFLUENCE LUCRÉTIENNE.*

---

**Bibliografia**

**GRIMAL. P.** *Horace*. Bourges: Du Seuil, 1965.

**HADZSITS, G. D.** *Lucretius and his Influence*. New York: Cooper, 1963.

**HORACE.** *Epítres*. Texte et. & trad. para F. Villeneuve. Paris: "Les Belles Lettres", 1964.

_____. *Odes et épodes*. Texte et. & trad. para F. Villeneuve. Paris: "Les Belles Lettres", 1967.

_____. *Satires*. Texte et. & trad. para F. Villeneuve. Paris: "Les Belles Lettres", 1969.

**LUCRÉCE.** *De la nature*. Texte et. & trad. para A. Ernout. Paris: "Les Belles Lettres", 1975.

**MERRILL, W. A.** On the Influence of Lucretius on Horace. **Classical Philology**. California, v. 1, n.3, p. 111-129, October, 1905.

# OS OUVIDOS ATENTOS DE CÉSAR (*Sat.* II, I de HORÁCIO)

**Ingeborg Braren**
Universidade de São Paulo

***Resumo:*** *Durante um certo tempo, no período compreendido entre a batalha de Filipos, em 42 a.C. e a batalha de Ácio em 31 a.C., época final da transição política em Roma, de República para Império, a sátira foi um gênero adequado para a criação poética de Horácio, uma vez que permitia a crítica de como se modificavam os interesses dos romanos ao longo desse processo.*

***Palavras-Chave:*** *Sátira, Horácio, César, Crítica, Augusto.*

As sátiras de Horácio revelam o olhar crítico e o sorriso complacente do autor, observando o comportamento das pessoas vivendo em sociedade e, principalmente, como os interesses dos romanos se modificavam ao término das guerras civis. Por ser uma época de transição política, de República para Império, período compreendido entre a batalha de Filipos em 42 a. C. e a batalha de Ácio em 31 a. C., a perda das instituições políticas provoca insegurança e especulações. Este é um momento intrinsicamente de busca e de afirmação. Há necessidade de uma representação política segura, que iria culminar mais tarde na consolidação do regime de Augusto.

O conjunto da obra de Horácio acompanha o processo de definição do novo regime em Roma[1]. As *Sátiras* e os *Epodos* 7 e 16 testemunham essa situação conturbada.

No que concerne à sua pessoa, o poeta procurou não se comprometer diretamente com o *Princeps*. Entre os estudiosos e críticos não há unanimidade quanto à autenticidade do interesse de Horácio por uma ideologia. Segundo alguns, seria um epicurista e seu interesse pelo Estado se resumia apenas em produzir algumas obras encomendadas que resultaram nos poemas políticos. Para outros, ao contrário, teria simpatia pela ideologia representada por Augusto, a do principado (Doblhofer, 1981, p. 1919).

Pode-se perguntar se, neste último aspecto, as sátiras abrigam alguma proposta partidária ou política, ou se registram apenas a situação da sociedade romana. Mesmo que se corra o risco de atribuir força de verdade histórica às observações que ocorrem nas sátiras, peças que têm na sua configuração a ironia e o humor, o pensamento de Horácio encontra nelas um meio de se expressar, ainda que pareçam informar pouco. Neste sentido vejamos sucintamente alguns quadros apresentados nas sátiras.

1. A cronologia das obras de Horácio considerada neste trabalho é a tradicional: *Sátiras* I, 35 a. C.; *Sátiras* II e *Epodos*, 30 a. C.; *Odes* I-III, 23 a. C.; *Epístolas* I, 20 a. C.; *Cântico Secular*, 17 a. C.; *Epístolas* II, 15 a. C; *Odes* IV, 13 a. C.

A *Sat.* I,7 (provavelmente a mais antiga e a menos esmerada) trata de um episódio em que se apresentam dois litigantes diante do tribunal presidido por Bruto, pretor da Ásia na época. Um, o proscrito Rupílio Rex, e outro, o híbrido Pérsio. Este, em clara alusão ao nome Rex, roga a Bruto, o assassino de César, que corte a garganta de seu desafeto, já que era hábito seu matar reis. Ora, sabemos que Horácio foi seguidor de Bruto na batalha de Filipos, assim tal menção almeja manifestar independência que reflete até certo ponto a *libertas* própria da sátira.

A *Sat.* I,2, também considerada uma das mais antigas, mostra diferentes figuras da sociedade romana desfilando ao passo que são ferinamente dissecadas. A preocupação com a moral dessa sociedade ante os freqüentes adultérios das mulheres da classe elevada antecipa as futuras leis de Augusto que visavam coibir os adultérios (*leges Iuliae*, de 18 a. C. e *lex Papia Poppaea*, de 9 d. C.)

A *Sat.* I,4 indica quais seriam os limites para o bom emprego da crítica na sátira. Deve-se evitar o ataque intempestivo semelhante ao de um touro furioso (o que seria mais própria do jambo), e a ofensa, com a única finalidade de produzir pura peçonha. Ao contrário, a crítica deve passar pelo crivo da prudência para que a sátira não seja mera difamação. O todo deve estar articulado com um próposito moral (Cortés, 1986, p. 33).

Na *Sat.* I,6, Horácio demonstra a sua dedicação a Mecenas, mas também a precaução de evitar envolvimentos com o poder. Não aceitaria uma magistratura. Esta atitude, entretanto, de per si representa uma postura política, como veremos mais adiante. A *Sat.* I,3 volta a formular a mesma preocupação de que a permanência à margem da competição pela excelência traz conforto ao cidadão simples. Na *Sat.* I,1, o poeta reafirma sua amizade desinteressada por Mecenas. A *Sat.* I,8 trata dos grandes jardins romanos particulares oferecidos ao público. As *Sat.* I,5 (viagem a Brundísio para encontrar Mecenas) e I,9 (o delicioso encontro com o inoportuno a caminho do tribunal e que se oferece para entrar no círculo de Mecenas) revelam que discrição e comedimento eram recomendáveis nas relações de amizade com o Mecenas e, por extensão, com o círculo próximo ao poder.

As *Sat.* I,*4*, *Sat.* I,10 e a Sat.II,I compõem o sentido programático das sátiras de Horácio. Postulam um gênero diferente da invectiva pura e simples, e delineiam, de acordo com o modelo luciliano, o caráter crítico das sátiras, mas introduz algumas modificações.

Conforme Diomedes (Keilli, 1857, p. 485), na sátira distinguem-se o *maledicum* de caráter objetivo e o *maledicum* jâmbico, cuja origem podia ser de natureza puramente subjetiva. Rosario Cortés sugere que a diferença entre sátira e invectiva reside exatamente no fato do ataque da sátira ser mais objetivo e fundamentado, ao passo que o da invectiva guia-se pelo ódio pessoal e vingativo (Cortés, 1986, p. 21). Como a sátira não foi cultivada na Grécia, influências da Comédia Antiga, principalmente neste último aspecto, aparecem na sátira latina, como se verifica em Lucílio. Respeitando a *lex operis* do gênero satírico, Horácio traça algumas distâncias e aproximações em relação a seu modelo formal luciliano:

1. não se serve do ataque direto e ferino próprio do jambo, mas mantém a prática de criticar;
2. conserva o humor, mas o *ridiculum* culmina em Horácio em procedimento irônico;

3. quanto à *libertas* própria do ataque, jâmbico ou satírico, estabelece limites e confere-lhe comedimento cauteloso, evitando excessos;
4. três características, o estilo da sátira, o método do *ridiculum* e o emprego da *libertas* no ataque, terão, entretanto, um padrão moral implícito (Frye, 1957, p. 220);
5. conserva o elemento dialógico das primeiras sátiras latinas.

De fato, na *Sat* II,1, o procedimento diatríbico já empregado no livro primeiro das sátiras evolui para a forma de diálogo aberto entre Horácio e Trebácio. A *persona* Horácio será o satirista e a *persona* Trebácio será o interlocutor. Mesmo que Horácio tenha empregado o método de falar através de máscara na poesia satírica, as palavras e as idéias do satirista não devem ser consideradas como totalmente idênticas ao do próprio Horácio (Anderson, 1982, p. 29). A personagem, o satirista, não é o seu criador real, o poeta. Cabe à sátira um mínimo de fantasia, espaço em que o autor pode exercer ironia num mundo hipotético, porém de conteúdo realístico.

Quanto à estrutura dialógica da *Sat.* II,I, observa-se um primeiro passo, dos versos 1 a 23, constituído por um diálogo introdutório que forja uma situação cujo mérito está em apresentar através da discussão entre os dois homens:

a. a caracterização sumária das personagens,
b. o delineamento de alguns tópicos da teoria de Horácio sobre a sátira,
c. a preocupação com uma instância representada pelo que significa *per attentam aurem Caesaris* (II,I,19).

O segundo passo, dos versos 24 a 60, tem início com a pergunta *quid faciam?* que irá mostrar o *stilus*, o gosto e o olhar crítico do poeta encerrando-se com o verso 60: *quisquis erit uitae scribam color.*

No terceiro passo, dos versos 60 a 86, há de novo um diálogo a entretecer o texto até o verso final, em que Trebácio encerra com *Soluentur risu tabulae, tu missus abibis* (o sorriso dissolverá as acusações), que define a força do riso liberando o satírico de ser impugnado por acusações.

A *Sat.* II,I articula-se como uma conversa sobre como escrever *satura* (II,I,I) que aparentemente é pretexto para teorizar sobre o assunto. Mediante este recurso, o satirista tem oportunidade de caracterizar as duas personagens: Horácio se apresenta como jovem impetuoso, amante das letras, e Trebácio como velho advogado, um *doctus*, que na vida real foi contemporâneo de Cícero, nascido por volta de 89 a. C., sendo 25 anos mais velho que Horácio (Villeneuve, 1962, p. 134, n. 3). Graças a isto, seu estilo é incisivo e seco, próprio da linguagem jurídica.

Quanto à sequência das idéias, a articulação se processa como se houvesse uma investigação sobre a criação satírica. Os versos 24-60, discorrem sobre:

a. a forma (*ritu Lucili*, II,1,29, isto é, os versos se ajustarão a métrica),
b. o *stilus* de Horácio (II,1,39),
c. a força da natureza (*natura potens*, II,1,51), aquela força que impera e coage a fazer poesia.

Horácio procura dar a impressão de estar dizendo verdades. É conhecida sua frase *ridentem dicere uerum* (*Sat.* I,I,24). Deste modo, quando Trebácio propõe um assunto – falar sobre César – tal como o modelo Lucílio escrevera sobre Cipião, a primeira pergunta que se impõe é se haveria alguma veracidade na observação de que adular César é um mister lucrativo:

*Sat II,I,10* "Aut si tantus amor scribendi te rapit, aude
Caesaris inuicti res dicere, multa laborum
praemia laturus"

(Ou se te assalta tamanha paixão de escrever, tenta celebrar os feitos do invencível César, o que te trará, por este trabalho, generosa recompensa).

Será César um juíz atento (*Caesare iudice*, II,I,84) que paira acima de todos com poderes fulminantes? Ou está aí o satirista indulgente apenas testando o efeito de tais palavras em César? Horácio obriga-nos a tentar entender que a *Sat.* II,I registra um sistema de conceitos vigentes sobre relações de diferentes personagens com o objeto centralizador do poder, César, símbolo do poder imperial. Vejamos como isto ocorre.

Quando perguntado a respeito de *praecepta* sobre como escrever sátira, a resposta de Trebácio é tão econômica quanto surpreendente. Trebácio responde simplesmente: *Quiescas* (II,I,5 ). A concisão é um recurso estilístico de grande valor na sátira horaciana. Principalmente quando um termo, como tal verbo, está colocado enfaticamente em posição central, antecedido por *quid faciam, praescribe*, e seguido por *ne faciam, inquis* (II,I,5). Deve-se levar em consideração que esta dúvida sobre o que fazer tornará a se repetir no início do verso 24. Ora, tanto o *amor scribendi* (II,I,10) está patente em *te rapit* (II,1,I0) como também o acúmulo de dúvidas que fica entre realizar algo ou permanecer prudentemente calado. Do mesmo modo a posição neutra entre o querer e o não querer fazer, entre estabelecer o que deva ou não deva ser feito, é corroborada pelas conjunções *aut* (II,1,I0; II,I,15; II,I,65; II,I,67), *siue, seu* (II,I,38; II,I,57; II,I,58; II,I,59), e *an* disjuntivo (II,I,34). A ambigüidade se mantém. Horácio se denomina *anceps, Lucanus an Apulus* (II,I,34), ao mesmo tempo *flebit e cantabitur* (II,I,46). Ao afirmar Horácio que as forças lhe faltarão para escrever sobre o invencível César embora o quisesse, tal *recusatio* (II,I,12-13) é construída com a colocação de *cupidum* em posição central do verso 12, como se as forças antagônicas *praemia e uires*, no início e final do verso, o neutralizassem. Tais construções levam a pensar em cautela de não se comprometer com César e tudo o que ele representa.

Ainda quanto a uma preocupação com um tipo de repercussão política, o satirista se manifesta ironicamente:

*Sat. II,I,I8,* Haud mihi dero
cum res ipsa feret; nisi dextro tempore,Flacci
uerba per attentam non ibunt Caesaris aurem,
cui male si palpere, recalcitrat undique tutus.

(Quando a ocasião se apresentar, não deixarei de fazê-lo; a não ser se no momento adequado, as palavras de Flaco não chegarem aos ouvidos atentos de

César, que, se adulado de maus modos, precavido em todos os sentidos, seguramente as rechaçará).

Talvez isto faça entrever que o satírico necessita de uma audiência, imaginária ou real, para que o humor encontre seu eco, assim como o deliciar-se ante as observações críticas da vida romana possa ser compartilhado.

Considerando as referências a César ou a qualquer ideologia do principado, esta sátira manifesta nenhuma devoção cesarista ou anticesarista, a exemplo da adjetivação do nome César, *iustus, fortis, inuictus* (II,I,I6 e I9), tão vazia quanto padronizada em se tratando de um chefe de estado. Não é o que ocorre quanto à audiência, pois o satirista se baliza de acordo com a idéia expressa no verso II,I,20: *per attentam aurem Caesaris*, que não pode ser considerada ingênua.

Para finalizar, verifica-se que na *Sat.* II,I não há propriamente preocupação em divulgar ideologias, porém alguns dos elementos construtivos apontados levam a crer que, nesse aspecto, há um posicionamento que corresponde a uma atitude política sempre neutra. A economia e a referência irônica circunstanciam justamente uma visão realista da vida política romana. Para Horácio a sátira era um tipo de expressão literária em que o criador tem a liberdade de explorar uma complicada interligação entre elementos autobiográficos e propósitos estéticos. Assim sendo, ao construir a *persona* Horácio, eloquente em afirmar seu *amor scribendi* e sua natureza de poeta, ainda que se admita não haver identificação perfeita entre personagem e o poeta, o autor faz acreditar que interligou o satirista com sua própria pessoa.

Boa parte dos objetivos da *Sat.* II,I está em nos fazer acompanhar as revelações do satirista que dão a impressão de verdadeiras. Sospesado o que pôde ser definido na sátira, é possível salientar duas realidades tanto do plano ficcional quanto do plano real.

Uma é decorrente do conhecimento que Horácio tem de sua própria natureza, tal como revela a profissão de fé dos versos 59-60:

> diues, inops Romae seu fors ita iusserit, exul,
> quisquis erit uitae scribam color.

(Qualquer que seja a cor de minha vida, eu, rico, pobre, em Roma, exilado, ou do modo como a sorte dispuzer, eu escreverei.)

A outra está relacionada com a definição da sua postura ante a política de Otaviano que, já vimos, se patenteia como neutra. A neutralidade propugnada por Horácio pode advir de uma série de circunstâncias movediças, mas, na sátira, tem uma sinalização tática de acordo com os ouvidos atentos de César *(per attentam aurem Caesaris)*. Se Horácio entendeu ser conveniente assumir esta posição, é certo que teve o cuidado de preservá-la, pelo menos até o aparecimento das *Odes* políticas.

***Résumé:*** *Durant un certain temps, pendant la période comprise entre la bataille de Philippes, en 42 a. C. et la bataille d'Actium, en 31 a. C., époque finale de la transition politique à Rome, de la République à l'Empire, la satire apparut comme en genre adapté à la création poétique d'Horace, puiqu'elle permettait la critique de la façon dont évoluaient les intérêts des romains tout au long de ce processus.*

**Bibliografia**

**ANDERSON, W. S.** *Essays on Roman Satire*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

**CORTÉS, R.** *Teoría de la Sátira*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1986.

**DOBLHOFER, E.** Horaz und Augustus. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin: W. de Gruyter, 1981, v. 31.3, p. 1922-1986.

**FRAENKEL, E.** *Horace*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

**FRYE, N.** *Anatomia da Crítica*. Tradução de Péricles E. da S. Ramos. São Paulo: Cultrix, 1957.

**HERING, W.** Form und Inhalt in der fruehaugusteischen Poesie. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin: W. de Gruyter, 1982, v. 30.1, p. 181-253.

**HORACE.** *Satires*. Texte établi et traduit par F. Villeneuve, Paris: "Les Belles Lettres". 1962.

**KEILLI, H.** Grammatici Latini. Diomedes, v. I, Lipsiae: In aedibus B.G. Teubner, 1857.

**LaFLEUR, R. A.** Horace and *Onomasti Komoedein*: The Law of Satire. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin: W. de Gruyter, 1981, v. 31,3, p. 1790-1826.

# HORACIO Y LAS MUSAS

**Maria Délia Buisel de Sequeiros**
Universidad Nacional de La Plata

## DELIMITACIÓN DEL TEMA

La significación de las Musas en la poesía horaciana se entreteje con la de otras divinidades vinculadas a la poesía como Baco, Apolo y en menor escala Orfeo y Anfión, comportando el conjunto, unido al tema del poeta (poeta y vates) y la poesía, una compleja constelación sobre la teoría poética de Horacio.

El tema se relaciona además con la actitud religiosa del autor, el posible itinerario de la misma[1], las influencias epicúreas[2] y estoicas que interfieren, encausan o favorecen esa trayectoria conformando una ***quaestio disputata*** apasionante y abierta.

Horacio emplea tanto **Musa** como **Camena**, equivalente itálico de la figura griega, usado antes por Ennio, aunque el segundo término es menos frecuente que el helénico; una sola vez aparece **Piplea**.

También **Musa** y **Camena** aparecen como metonimia de **carmen**, **cantus** o **melos**[3], pero nuestro objetivo es la **Musa** (o las **Musas**) como divinidad "quae poeticae et musicae et ceteris liberalium artium desciplinis praest", según presentación de D. Bo (Bo, 1966, t. II, p. 62-3)[4], lo que todavía resulta insuficiente como intentaremos demostrar y precisar.

Horacio es el poeta augusteo en quien la realidad del fenómeno poético se presenta con un alto grado de complejidad y como fruto de varias divinidades que no interfieren una en la esfera de la otra, aunque son cercanamente linderas, expresado esto con un lenguaje lírico pleno de imágenes en las **Odas**, o con un **sermo quotidianus** más racionalizado en **Sátiras** y en **Ars poetica**, donde se

---

1. Tema bien planteado, aunque no en todas sus posibilidades por H. Oppermann (Oppermann, 1972, p. 167-182).

2. Tema tratado por K. Buechner (Buechner, 1968, p. 457-469) al plantear la doble perspectiva, política e individual de la poesía de Horacio y el valor limitado de un sistema racional como el epicúreo para abarcar ambas líneas. Precisamente las Musas sobrepasan los límites estrechos de esta filosofía, lo que Buechner ejemplifica muy bien con ellas.

   Sin embargo en otra comunicación posterior (Buechner, 1970, p. 11) restringe la objetividad de las Musas, así afirma "Horace ne paraît pas procéder des Muses, mais d'un pouvoir transfigurant localisé dans son esprit lui-même".

3. **Camena** como metonimia de **carmen** aparece en **Odas** I, 12, 39 cuando Horacio anuncia que enaltecerá a Régulo, Escauros, Paulo y Fabricio, viejos héroes romanos con su

   gratus insigni referam Camena
   o en **Odas** I, 17, 13-14
   Di mi tuentur dis pietas mea
   et Musa cordi est.

   Dominicus Bo (Bo, 1966, t. II, p. 62-63) añade en su **Lexicon**, **Oda** II, 1, 19, **Epist.** I, 8, 2, **Sát.** II, 6, 17 donde rechazamos Musa como metonimia.

4. Esta observación sobre Bo (op. cit.) vale para los artículos **Musa** y **Camena**, a los que añadimos los que precisan los nombres de cada Musa.

distinguen elementos y fases del proceso poético como no lo había hecho ninguno antes de él.

En otra comunicación anterior (Buisel, 1990)[5] hemos estudiado la polisemia de Baco en Horacio; con un alto grado de originalidad Baco aparece explícitamente o aludido con algún símbolo en **Odas** (I, 1; II, 19; III, 25) como díos de la poesía, ubicándose antes de Apolo, en el acto inicial del proceso poético; en el instante de la inspiración. Baco le comunica al poeta el entusiasmo que lo enajena y lo aparta del mundo vulgar arrebatándolo a un estado de éxtasis con una locura que no lo daña para que cante en III, 25 la inserción de Augusto en la gloria olímpica.

Apolo aparece al final coronando al poeta por la perfección de la obra cumplida y como dispensador del **ars** y del renombre alcanzado y perdurable.

¿Cómo y dónde ubicamos las Musas? ¿Existe el mismo grado de relación entre ellas y el poeta, que con Baco y Apolo? ¿Es la Musa, todas las Musas o ciertas Musas las que se vinculan con el poeta? ¿Difiere la teofanía de la Musa en **Sátiras**, **Odas** y **Epístolas**?

Comenzaremos por la pregunta final que nos permite un análisis más racional.

### La Musa en las *Sátiras*

Omitimos Sát. II, 3, 105 porque **Musa es una metonimia por arte o poesía**. Las demás menciones son escasas, pero no menos interesantes.

En **Sát.** I, 5, 53 la Musa invocada para una batalla hace pensar en un comienzo épico, pero se trata sólo de una pelea entre bufones, degradando con el recurso de una parodia irreverente la habitual evocación de la epopeya

> .....*nunc mihi paucis*
> *Sarmentis scurrae pugnam Messique Cicirri,*
> *Musa, velim memores*.....

En **Sát.** I, 10, 45 aparecen las Camenas dispensando a Virgilio su poesía bucólica en la línea helénica de la inspiración poética,

> .....*molle atque facetum*
> *Vergilio adnuerunt gaudentes rure Camenae.*

pero con una restricción: las Musas sólo consienten una especie lírica: la **pastoral**, porque ellas se gozan con el campo; restricción que conviene a la partición de campos poéticos dada en esta composición donde Horacio se reserva para sí la sátira, un **genus mixtum**[6], por él considerado de nivel inferior al lírico, épico o trágico caracterizado con precisión como **pedestris** en **Sát.** II, 6, 17; la expresión se verifica en un contexto más lírico que satírico, pues Horacio rezuma felicidad por la finca sabina, don de Mecenas; a Mercurio, su particular dios protector, le pide que

5. Forma parte de una serie sobre el acontecer poético en Horacio.

6. Cada autor se replantea en su poética los límites de su género; la Musa pedestre y las Musas líricas son símbolos de esa ruptura y recomposición de géneros y especies (cf. Buisel, 1992, p. 1-11).

sea custodia de su ganado y de sí mismo, que los conserve "pingues", excepto su "ingenium"[7]; allí desea retirarse lo más pronto posible abandonando Roma para dedicarse al **otium** y a la poesia

*quid prius inlustrem saturis musaque pedestri?*

Con este adjetivo que comporta la idea de inferioridad o bajeza entendiendo la sátira como poesia pedestre, baja o humilde en relación a los otros géneros, cercana a la prosa (πεζός), no hay mayormente problema; sí con el vocablo Musa, visto en general como metonimia[8] por poesía satírica, pero "saturis" ya está presente en el mismo sintagma, por lo que descartamos una hendíade; a la luz de **Sát.** I, 4, 39-44[9] y de la plegaria a Mercurio en el mismo texto (**Sát.** II, 6, 5-15), creemos en la musa como **dea** aunque sea dadora de un nivel conversacional de poesía, opuesta a las sublimidades de los géneros mayores, pero diosa al fin, porque Horacio sabe perfectamente que este **sermo** no es sólo fruto del **ars**, o sea de la τέχνη poética, sino también del **ingenium** o talento, don de una esfera trascendente que bien podemos llamar **Musa** por su caracter personal.

Mencioné **Sát.** I, 4, 39-44, dado que allí Horacio distingue entre poeta satírico y el que se dedica a un género mayor no especificado. Al satírico – en este caso Horacio mismo – no le corresponde el nombre de **poeta**, por lo que él se excluye de tal gremio; el vocablo debe reservarse para quien posee "ingenium, mens divinior atque os magna sonatarum", lo que puede valer para las especies más elevadas de la lírica, pero fundamentalmente para la épica y la tragedia.

---

7. Horacio emplea "pingues" en clara alusión al prólogo de los AITIA (v. 22-24) de Calímaco (ed. Pfeiffer, 1949, p. 5).

> .....Ἀπόλλων εἶπεν ὅ μοι Λύκιος.
> .....ἀοιδέ, τὸ μὲν θύος ὅττι πάχιστον
> θρέψαι, τὴν Μοῦσαν δ' ὠγαθὲ λεπταλέην.
> .....Apolo licio me dijo:
> .....Cantor, la ofrenda lo más gorda posible
> cébala, pero la Musa, oh bueno, delicada.

8. E. Turolla (Turolla, 1963, p. 374) traduce **Musa pedestri** por la perífrasis "poesia cosl vicina al palare umile e basso"; F. Villeneuve (Villeneuve, 1966, p. 192) por "dans mes satires et dans leur vers familier"; ambos comentaristas rechazan aquí **Musa** como **dea**; para G. Lieberg (Lieberg, 1977, p. 1970) es una metáfora del género satírico próximo a la prosa, pero no hay que olvidar la idea de la que deriva este uso: "un poème particulier, la nature d'un poète, ou un genre poètique peuvent être appelés par les noms de ces divinités seulement parce qu'ils sont conçus comme fruits ou don de l'inspiration donnée par les Muses". Menos dudas le ofrece (op. cit., p. 969) "mens divinior" que hace derivar de Demócrito (frag. 21 según Diels-Kranz) φύσις θεάζουσα; en cambio Kiessling (Kiessling-Heinze-Burck, 1960, B. I) apunta al frag. 18 del mismo autor ἐνθουσιασμὸς καὶ ἱερὸν πνεῦμα; Lieberg alude al **ingenium** o índole del poeta, y sólo con el adjetivo a la Musa; Kiessling en cambio apunta con el sustantivo **mens** más bien a la Musa misma.

9. Horacio: **Sát.** I, 4, 39-44

> Primum ego me illorum, dederim quibus esse poetis,
> excerpam numero; neque enim concludere versum
> dixeris esse satis, neque, siqui escribat uti nos
> sermoni propiora, putes hunc esse poetam.
> Ingenium cui sit, cui mens divinior atque os
> magna sonatarum, des nominis huius honorem.

Concedamos que la sátira no requiere "os magna sonatarum" (voz para hacer resonar grandes temas en alto estilo), pero exige unido al **ars**, **talento o ingenium**, posesión de la que Horacio con toda picardía se sabe conciente.

El **ingenium** es hijo de la Musa, no mencionada aquí con tal nombre, sino aludida más impersonalmente en "mens divinior" con el adjetivo; dicha expresión no comporta una exclusión lisa y llana de una divinidad inspiradora; con "mens" Horacio apunta al poeta mismo y con "divinior" a una realidad que lo trasciende, aunque es posible que todo el sintagma aluda a esta realidad.

Horacio es poeta estrictamente cuidadoso de las atribuciones; observemos que "divinior" está en grado comparativo sin complemento de comparación; entendemos entonces un término omitido que implica comparar **genera maiora** (divinior) con la sátira a la que le correspondería un positivo "divina"; o interpretar el adjetivo en un grado de intensidad más alto sin término explicitable; cualquiera de ambas – aunque me inclino por la primera dado el contexto – comporta un adjetivo en grado positivo como si para la sátira se precisase sólo de una **mens divina**, pero sin elevación o sublimidad de tono y estilo; en suma "divinior" supone la inspiración de una divinidad proveniente de una esfera superior que en **Sát.** II, 6, 17 tiene nombre y estricta caracterización "**Musa pedestri**".

### La Musa en las Odas

La "mens divinior" de la **Sátiras** desemboca en la Musa lírica de las **Odas** y las clave para la intelección de éstas; allí Horacio trabaja a la perfección con un lenguaje rico en imágenes y conceptos todos los aspectos del fenómeno poético.

A esto se suma el contexto histórico que contribuye a una valoración del antiguo pensamiento e imaginería griegos; la época augustea reivindica la significación fontal de la poesía arcaica y clásica sin el desfonde religioso producido por el racionalismo de las diversas escuelas filosóficas o el embate helenístico[10]. Virgilio y Horacio testimonian esa actitud, pues su revaloración del mito, la poesia y el poeta ἔνθεος, los ubica dentro de esa prístina tradición, si bien Horacio por su confeso epicureísmo inicial presente sus convicciones relígiosas como una **vexata quaestio que sigue vigente**.

**Es tan multiforme la presencia de la(s) Musa(s)** en Horacio que cuesta ordenar su análisis, por eso las trataremos según su aparición en las **Odas** ya que este orden implica de por sí un crecimiento de los valores que el poeta les reconoce según la tradición y por otro, lo que él descubre profundizando a través de su figura el fenómeno poético.

Por una cuestión de método indagaremos primero la significación de las Musas con nombre y luego la de la(s) Musa(s) en general.

10. La obra de W. Otto (Otto, 1981) estudia las Musas sólo en Grecia e incidentalmente hace alguna referencia a la literatura latina.

PRIMERA PARTE

## Individuación de la Musa

### Euterpe y Polyhymnia

***Oda I, 1:*** Como culminación del extenso y elaborado **priamel**[11] de las vocaciones humanas, aparece la del poeta docto (v. 29-34) en contraposición y **recusatio** a las ya enumeradas[12]; por la inspiración dionisíaca – no hablamos del vino sino de la mirada extática de Dionysos –, Horacio puede unirse, como los héroes, a los celestiales, y compartir el reino de las musas ligeras y de los sátiros, pero la acción y el efecto de este πνεῦμα sacro está condicionado a la continuidad de la música de Euterpe y Polyhymnia[13]; en cuanto a la función de las mismas no todos los comentaristas coinciden, ¿qué limites tiene esta restricción y en qué campo opera?

Por empezar, no tienen las musas en este texto la primacía del soplo inspiratorio – eso es atribución de Baco simbolizado en la hiedra –, ni la perfección de la obra lograda, don apolíneo como se verá en otras odas.

Quedan en el medio estos dos nombres significativos; tampoco la división alejandrina de las Musas como presidiendo otras esferas del pensamiento resulta suficiente; Horacio con seguridad las conoce, pero no le bastan.

Conviene rastrear hasta las Musas hesiódicas, primigenias y verdaderas teofanías, cuyo nombre se impone como único atributo, para que el poeta lo develе. Euterpe es la del goce y el encanto armonioso, Polyhymnia, la de los múltiples himnos; la primera en relación con la flauta, que Syndikus (Syndikus, 1989, p. 23-37) ve como una alusión a los ecos elevados y cercanos a la lírica coral de muchas de sus poesías[14], la segunda con la lira, y en particular con el "Lesboum barbiton" (sustantivo más solemne que lyra o **cithara**), en clara alusión al género lírico y a los paradigmas del mismo: Alceo y Safo. En la referencia arcaica está anticipada la bipolaridad de su lirismo: individual y civil (λυρικὰ καὶ βασιλικὰ μέλη), cf. la Oda I, 32 dedicada a Alceo. R. Kilpatrick (Kilpatrick, 1969, p. 234) señala una variante[15]: la flauta apunta a una tonalidad alegre y la lira a una seria. P. Connor (Connor, 1981, p. 1637) descubre una veta del realismo horaciano porque estos

---

11. Muy pormenorizado el estudio de W. Race (Race, 1982, p. 122-3), donde analiza el priamel de **Oda** I, 1.

12. Horacio: **Oda** I, 1, 29-34

> **Me doctarum hederae praemia frontium**
> **dis miscent superis, me gelidum nemus**
> **Nympharumque leves cum Satyris chori**
> **secernunt populo, si neque tibias**
> **Euterpe cohibet nec Polyhymnia**
> **Lesboum refugit tendere barbiton.**

13. **En Ars Poetica**, 202-205 vincula la flauta como acompañante del coro trágico, pero en **Odas** las referencias son puramente líricas.

14. Añade sin dar referencia, que tal vez Horacio retome una relación griega tradicional.

15. "Euterpe with the tibiae and Polyhymnia with the Lesboum barbiton may represent the variety of the modes of lyric, perhaps here the joyous and the serious"

versos indicarían la instantaneidad de la propia inspiración y su tenuidad, es decir su calidad lírica[16].

G. Lieberg (Lieberg, 1977, p. 966) interpreta literalmente la continuidad del son de las Musas como condición para ingresar en la esfera divina; sin excluir esta interpretación creemos que esta oda anticipa por su carácter programático[17], en la doble nominación, la diversidad de las especies líricas que desplegará Horacio en **Odas** I-III.

De entrada, el poeta anticipa un rasgo propio en su ahondamiento de la Musa, deja a un lado las particiones helenísticas, y en la línea hesiódica de las Musas como nueve nombres de la poesía, Horacio se dedica a develar una especie lírica o un sesgo de su lírica en el nombre de cada Musa.

**Clío**

***Oda I, 12:*** Muestra otra musa individualizada

*Quem virum aut heroa lyra vel acri*
*tibia sumis celebrare, Clio? (v. 1-2)*

Su nombre se vincula con el verbo κλείειν que indica la celebración de la gloria heroica, lo que se rubrica con el **celebrare** del v. 2. Una de las especies líricas de estilo elevado o sublime, cercana a la épica es el **epinicio** (canto de alabanza por una victoria); como variante de este tipo pindárico, Horacio elige la glorificación de Augusto como culminación de una totalidad iniciada en Júpiter, seguida por dioses y héroes del mito y por los paradigmas de la historia romana[18], cerrándose con la exaltación del César nicéforo, segundo analógico del padre de los dioses en una de las odas más perfectas de la βασιλικὰ μέλη. Con el mismo recurso de III, 4, Horacio requiere a la Musa un poema que se presenta como entonado por ella; si el poeta celebra y glorifica es porque Clío lo hace primero.

**Calíope**

Tal vez la oda clave para la comprensión del poemario interno formado por las seis odas romanas.

A Calíope le requiere Horacio un "longum melos",

16 . "He has too realistic a sense of tenuousness of his own inspiration."

17 . Carácter programático heredado de la tradición de los poemarios y propio de las colecciones de Virgilio o de los elegíacos. Otro rasgo programático destacado por Nisbet (Nisbet, 1970, p. 14) es la mención genérica o individualizada de las Musas en los poemas de dedicación; extraña que un comentario tan excelente no diga más de ambas Musas; remite a la exégesis sobre Melpómene (op. cit., p. 282-3) indicando que la división en provincias helenísticas no parece ser la empleada por Horacio, sino más bien habría que indagar por la etimología.

18 . Cuando Horacio pasa a la historia romana Clío se transforma en la "insigni Camena" (v. 39). Aquí el atributo está en estrecha correlación con "magna anima" de Paulo Emilio y con las demás acciones de los héroes nombrados.

*Descende caelo et dic age tibia*
*regina longum Calliope melos,*
*seu voce nunc mavis acuta*
*seu fidibus citharave Phoebi.*

no en cuanto musa épica; ya Alkman (14a y 27), Estesícoro (63 y 101) Safo (127 y 128), Píndaro (**Nem.** 3, 1) invocan a Calíope con toda propiedad lírica. No hay duda de que "longum" es referencia con sus ochenta versos a la oda más extensa de I-III.

¿Por qué Calíope? Esta oda despliega hasta ella, las mayores virtualidades de una musa o de las musas en general vistas a través de una sola.

Calíope, la de la bella palabra es en Hesíodo (**Teog.** 78), la πρωφερεστάτη ἁπασέων, que resume en el suyo, los nombres de todas sus hermanas; si Clío intenta celebrar en forma deliberativa con la lira o la flauta, Calíope desciende con ímpetu para su melodía, añadiendo su voz aguda a la flauta o a la cítara.

El delirio que comunica al poeta es "amabilis" (el de Baco en II, 19 más enajenante y temible) y lo transporta al prado de las Piérides donde todo se transforma prodigiosamente.

El episodio fabuloso de la infancia con las palomas que lo cubren de laurel y mirto[19], mientras duerme a salvo de osos y víboras se debe a la protección de las Musas, ya que es un niño "non sine dis". En I, 17, 13-14 recuerda que "di me tuentur, dis pietas mea / et Musa cordi est", en una expresión más general que la enunciada taxativamente en v. 21 ss.:

*Vester, Camenae, vester.....*

donde marca la posesión de Horacio niño y hombre por las Musas en todo lugar y tiempo de su vida, extendiendo este patronato a esferas no poéticas, así su entrega a las Camenas lo salvó en Philippos, en su finca de la caída de un árbol y en el Adriático de un naufragio; esto es mucho más que el don de la poesía, es una consecuencia de este don, evidenciando como algo nuevo una tierna y devota intimidad entre ellas y él.

Por otra parte, así como las musas hesiódicas y pindáricas extienden la esfera de su benevolencia a reyes y gobernantes insuflándoles el sentido de la justicia, las Camenas horacianas recrean al gran César y le conceden gozosas su "lene consilium" no para ganar la guerra sino para gobernar en paz con moderación y templanza (vim temperatam, v. 66).

Sólo la musa omnicomprehensiva, Calíope[20], podrá asumir en sí misma la polivalencia de todas las funciones fraternas y en nivel político donde la comunidad toda se beneficia hasta su último resquicio por la mediación de Augusto asistido por el don de la prudencia política.

---

19. Vemos en el laurel y el mirto también una alusión a los temas apolíneos y civiles unidos a los de la lírica amorosa de Horacio.

20. E. Fraenkel (Fraenkel, 1966, p. 281, n. 1) observa que no hay fractura entre Calíope en singular y Camenae en plural, ya que es variante tradicional desde los tempranos modelos griegos obedientes a viejas creencias y formas de devoción; en los romanos se trataría sólo de "purely artistic grounds"; en realidad, como hemos visto, la representación de Calíope es verdaderamente significativa.

Es inexplicable que H. P. Syndikus (op. cit., II, p. 52) considere intercambiables a Clío y a Calíope y elegidas sólo por un motivo de eufonía[21].

No olvidemos que la segunda parte de la oda refiere la Titanomaquia como ejemplo de la fuerza ciega derrotada por el "consilium" racional y temperado, episodio mítico aleccionador de la historia presente y futura, episodio del pasado que sólo la(s) hija(s) de Mnemosyne, la altamente memoriosa, podía inspirar, porque del antaño de los dioses, de lo que fue, sólo ellas pueden revelar y cantar.

Horacio entona en III, 4 un himno de contenidos más elevados aún que I, 12, pues la dispensación comunitaria de la justicia y la paz[22] se añade al don de la música y la celebración.

**Melpómene**

Muy significativamente aparece en tres odas con un contenido fundamental acorde con su valor etimológico: el verbo μέλπω se traduce por *cantar, celebrar, hacer resonar un canto*; tiene la misma raíz de μέλος, cuyo plural μέλη es la poesía lírica por oposición a la épica y la dramática; el singular en una de sus acepciones, es *canto con acompañamiento musical y con medida, cadencia y ajuste*, o sea canto ritmado (en oposición a ἀμέτρον, palabra versificada o métrica).

***Oda I, 24:*** Antes de su adscripción racionalista a la tragedia, Melpómene es la musa lírica por excelencia, voz límpida y cítara son sus atributos, y en carácter de moduladora de un canto fúnebre, primero incorporado a la colección, es invocada por el poeta para que le enseñe un θρῆνος, a medio camino entre él **epicedio** y la **consolatio**

> .....*Praecipe lugubris*
> *cantus, Melpomene, cui liquidam pater*
> *vocem cum cithara dedit. (v. 2-4)*

Melpómene es invocada para enseñar "lugubris cantus" en tanto que dispensadora de los ritmos justos, es decir, concordes con cada tema, en este caso, el funerario o las variantes elegíacas del dolor.

***Oda III, 30:*** En la clausura de I-III, Melpómene corona al poeta con el laurel de Delfos, signo de la obra perfecta y lograda; esta aparición va mucho más

21. "Die Wahl gerade der Muse Kalliope ist wohl eher dem schoenen Klang des Wortes und dem usus griechischer lyriker zuzuschrieben als einem inhaltlichen Grund." En la nota 19 de la misma página agrega: "Klio (I, 12, 2), Melpomene (I, 24, 3; III, 30, 16; IV, 3, 1), Thalia (IV, 6, 25) alle ohne inhaltliche Differenzierung."

Tampoco nada dicen de Calíope ni V. Cremona (Cremona, 1982, p. 222-238) ni Ch. Witke (Witke, 1983, p. 47-57) que ven a Calíope como un puente para enlazar el final de III, 3 con III, 4 lo que es verdad, pero resulta insuficiente.

22. G. Lieberg (op. cit. p. 963-4) resalta el valor filosófico del don moderador de las Musas honradas especialmente por pitagóricos, platónicos y estoicos (cf. tb. P. Boyancé, 1937, III parte, p. 229-351) puesto que la "vis temperata" es participación del λόγος universal, de la ratio; causa profunda del universo y de la vida humana. El mismo Boyancé en otro estudio más breve (Boyancé, 1955, p. 48-64) es aún más taxativo; las Musas de III, 4 representan la sabiduría filosófica y sólo en segundo término, las letras y las artes.

lejos de I, 24, pues si bien las Musas dependen voluntariamente de Apolo, que las instruye como su maestro, es con su consentimiento que orna al poeta con la misma guirnalda del dios, sostenida por los exponentes máximos en cada género.

Llegado a III, 30 el poeta retrotrae la mirada y recapitula la complejidad de temas, tonos, metros, ritmos, tratamientos, etc., en una sola imagen: la de Melpómene, quien asume todas las especies de su lírica: amorosa, amical, doliente, convivial, parenética, hímnica, civil, etc. en una profundización acabada de su nombre, la que modula todos los ritmos, particularmente los eolios, de los que Horacio ha devenido el **princeps** romano. Bien dice Fraenkel (Fraenkel, 1966, p. 306) que "Melpomene here means Muse of my lyrics".

Horacio devuelve a Melpómene agradecido la excelencia (superbia) lograda por los méritos poéticos[23] y sólo por ese reconocimiento raigal del don que gratuitamente detenta, puede pedir libremente que la musa lo corone de buen grado como patrona de su nueva lírica "Italos modos" (v. 13-14)

> .....*Sume superbiam*
> *quaesitam meritis et mihi Delphica*
> *lauro cinge volens, Melpomene, comam. (v. 14-16)*

En suma, la Melpómene de III, 30 ha recogido la armonía y los sones de la flauta y la lira que prodigaron Euterpe y Polyhymnia (I, 1) en una altísima **recapitulatio**.

***Oda IV, 3:*** Para reafirmar el natural patronato de Melpómene, "su" Musa, Horacio le dedicó un nuevo himno en su IV libro de **Odas**.

**En I-III hay una relación creciente que va de la amistad con las Piérides** (cf. I, 26, 1: Musis amicus) al sacerdocio de las mismas (cf. III, 1, 3: Musarum sacerdos) en maduro y confiado respeto; sólo III, 4 mostró para este poemario una jubilosa entrega del poeta a sus queridas Musas, evidenciando una intimidad con ellas no alcanzada antes en su lírica y nacida – creemos – de una experiencia real, "d'une stupeur religieuse" (Lieberg, op. cit., p. 982) que forja entre el poeta y su "virgo patrona" un lazo inquebrantable con plena conciencia del poeta, tanto al poetizar como en el transcurso de su vida; IV, 3 arraiga ese vínculo en el día del nacimiento del poeta

> *Quem tu, Melpomene, semel*
> *nascentem placido lumine videris (v. 1-2)*

haciendo resonar un eco calimaqueo[24]: el de la mirada complaciente y única al nacer el elegido, quien no se destacará por ninguna otra cosa, sino por el canto, y

---

23. Difieren los comentaristas en la atribución de "meritis" (v. 15); Villeneuve (op. cit., 1964, p. 148), entiende los de Horacio, lo mismo que V. Poeschl (Poeschl, 1970, p. 246-262) para quien el mérito de Horacio consiste en poner sobre su humilde patria el brillo de un princeps poético; Turolla (op. cit., p. 778) los de la Musa; no hay real oposición sino una transferencia: la poesía de Horacio no es sólo **ars**, sino **ars** más **ingenium**, y este es fruto de la Musa; no tendría el poeta ningún mérito ni excelencia si no los debiera a sus Piérides y por eso a ella los remite, como también le deja librado a su voluntad el designio de coronarlo.

24. Calímaco: AITIA, frag. I, 37-8 (Pfeiffer, op. cit., p. 8)

concretamente Horacio, el dilecto, por el "Aeolio carmine"; la perfección del vínculo incide en la perfección de la poesía reconocida ya sin envidia; aquel verbo "inseres" (I, 1, 35) en futuro ha devenido presente, **Carmine saeculari** mediante, nuestro venusino integra el canon de los líricos con que Roma lo ha enaltecido, y si en III,30 devolvía la excelencia poética, o sea su obra concreta, a su celestial protectora, aquí el lazo con ella es tan sintetizador que le reconoce toda su poesía como don que le pertenece y más aún, hasta el soplo que lo alienta en amorosa y filial entrega[25]

*totum muneris hoc tui est (v. 21)*
.....
*quod spiro et placeo, si placeo, tuum est. (v. 24)*

**Talía**

Unica mención de esta musa en toda su poesía ubicada antes de IV, 8,

*Doctor argutae fidicen Thaliae*

su significación es problemática porque Horacio parece nutrirla de nuevos valores.

En general los comentaristas pasan por alto, como por sobre brasas ardientes, por este nombre; nadie discute la relación docente de Apolo con las Musas, pero ¿por qué Thalia, la "arguta", de voz aguda y armoniosa? También es una Gracia, pero el contexto nos induce a verla como una de las nueve hermanas.

En la **Eg.** VI de Virgilio (v. 2) aparece Thalia con una función de carácter pastoral, tal vez por inferencia vinculada a su etimología[26], pero ese rasgo no se ajusta con el del himno a Apolo que es IV, 6.

Villeneuve (Villeneuve, 1964, p. 166) se escapa por la tangente señalando que Horacio la elige para designar las Musas en general, pero no dice el porqué; lo mismo observa Turolla (Turolla, 1963, p. 806).

G. Lieberg (op. cit., p. 965) plantea mejor la dificultad al relacionar Thalia con la "Daunia Camena" que es la misma poesía de Horacio, dependientes ambas de Apolo; a partir de esta estrofa Apolo es presentado como un dios músico que ha depuesto su espíritu vindicador volviéndose el garante de la paz augustea; Thalia sería el "symbole de cet heureux état"; siguiendo esta idea diríamos que Thalia es un símbolo de la lírica civil de Horacio acuñado con una distintiva peculiaridad.

---

.....Μοῦσαι γὰρ ὅσους ἴδον ὄθματι παῖδας
μὴ λοξῷ, πολιοὺς οὐκ ἀπέθεντο φίλους.
.....Pues las Musas a cuantos vieron siendo niños
con mirada no oblicua, canosos no los rechazaron como amigos.

25. Observar que IV, 8 está en el centro exacto de libro IV por lo que Melpómene resulta la imagen recapitulatoria por excelencia al igual que en I-III.

26. Las acepciones de Θαλία derivan del sustantivo Θάλεια:

a) *"vegetación"*; como adjetivo *"floreciente"*, *"abundante"*; en plural Θάλειαι: *"festín"*, por eso musa convivial y simposíaca; de la misma raíz tenemos Θάλεα- ων (sólo en plural) *"juego"*, *"placer"* que vincula a Talía con la familia de *"lusus"*, sinónimo de lírica amatoria lo cual no se da aquí.

## Conclusión

Destacamos en la mención individualizadora de algunas Musas, dentro de la adscripción del poeta a la gran tradición hesiódico-pindárica con inclusión de elementos alejandrinos, algunos rasgos típicamente horacianos: ***incorporación y equiparación de las Camenas ennianas con las Musas helénicas, su función mediadora entre Baco y Apolo, la dispensación de las especies líricas del "genus tenue" (en la línea del ION platónico: 534c), la adaptación del ritmo eolio al "carmen Latinum" y una relación personal e íntima con todas las Musas, pero con una particular filiación con Melpómene***, hecho único en la lírica grecolatina que hace del poeta un "**vir musicalis**", semejante analógicamente al vínculo con Mercurio, quien entre las divinidades masculinas lo constituye por su patronato en las diversas circunstancias de su vida en un "**vir mercurialis**" en esferas interrelacionadas.

Se podrá objetar que hay en Horacio un empleo retórico[27] y vaciado de contenido de las Musas, pero eso no ocurre cuando el poeta las invoca por su nombre y siendo estas menciones proporcionalmente escasas en 103 odas, ello indica la intención deliberada y la solicitud con que el poeta las ha elegido.

La relación de Horacio con las Musas, en particular con la suya, Melpómene, a la que añadimos con Mercurio, su protector, replantea el problema de su actitud religiosa con una convicción y un realismo que excede largamente a las consideraciones epicúreas y a las del llamado "aparato de dioses".

Coincidimos con G. Lieberg (op. cit. p. 984) – aunque él amplía su conclusión a las Musas nombradas en general – que en Horacio no se trata de ellas como "d'un processus de décadence, mais au contraire, d'un approfondissement considerable".

## Segunda Parte

### La (s) Musa(s) innominada(s):

Lo dicho para las Musas individualizadas por su nombre vale en general para la(s) Musa(s) innominada(s). Veamos si ésta(s) alcanza(n) algun otro rasgo distintivo en las odas donde su función es significativa.

**Oda 1.6:** Contiene la primera **recusatio** literaria de su colleción lírica; las victorias de Agripa serán cantadas al modo épico por Vario; Horacio no intentará ni las hazañas de su amigo ni un κίκλος, ni las que ya celebró Homero o el mismo Vario

> *(nec) conamur, **tenues grandia,** dum pudor*
> *inbellisque lyrae Musa potens velat*
> *laudes egregii Caesaris et tuas*
> *culpa deterere ingeni.*

27 Creemos que no hay retórica huera de la Musa en Horacio. tampoco confundimos con la metonimia de **Musa** por **Carmen**

Lo que Horacio descarta son los temas **grandia** (genus grande: tragedia y épica de la que aqui es cuestión); su inspiración y su ars poética son **tenues** (genus tenue: lírica con todas sus especies); esta restricción tiene dos fuentes:

**a)** su **pudor** que no le permite salirse de sus límites y es signo de su autoconciencia poética y
**b)** la Musa que rige una lira no guerrera.

Esta Musa que **vetat** o prohibe la épica es una impostación calimaquea del Apolo amonestador de los **AITIA** (Calimaco,frag. I, 2I-24) que se renueva en la literatura augustea con frecuencia[28] con el fin de encaminar al poeta dentro de un género, el lírico, como en I,6 y otras dentro de una especie genérica como en IV, 15.

Si Horacio individualiza la Musa, ésta casi no necesita atribuciones, el nombre está pleno de virtualidades y resulta una guia para que nos revele las mismas, en cambio si la Musa es genérica, se requieren calificaciones o determinantes que la precisen; por eso aqui el "inbellis lyrae potens" sintagma casi definido por el "inbellis" en oposición a un supuesto "bellica" confirmando el oxymoron "tenues grandia" desplegado en IV y V estrofa; la IV reitera contenidos épicos o **grandia**[29], en cambio la V despliega las especies líricas del **genus tenue** (λεπταλέη)[30]

*Nos convivia, nos proelia virginum*
*sectis in iuvenes unguibus acrium*
*cantamus, vacui sive quid urimur*
*non praeter solitum leves.*

fundamentalmente lírica individual de convivio y amatoria (con parodia de lenguaje épico: proelia); Horacio retoma con esta **Musa inbellis** al menos dos de las virtualidades implicitas en la Polyhymnia de I, 1, 33.

Sin embargo, el modo con que lo hace y el contexto no tienen la solemnidad ni la vibración conmovedora de las menciones ya estudiadas, dando esta Musa la **impresión** de una metáfora retórica sobre las especies líricas.

**Oda I, 26:** Presenta otra modalidad de la plegaria a la Musa; en I,24 y en III,4 el poeta ruega a una Musa determinada que le conceda un canto "lugubris" o

---

28. Cf. Virgilio, **Eg.** VI, 3-5; Horacio, **Odas** IV, 15,1-4; Propercio, **El.** III, 3; en **Sát.** 1, 10, 3I-35 Apolo es sustituido por Quirino quien se aparece en sueños al poeta prohibiéndole escribir poesia en griego.

Tema muy desarrollado por Walter Wimmel (Wimmel, 1960) y A. Kambylis (Kambylis, 1965).

29 La **recusatio** consiste en declarar, no sin alguna ironia que no cantará temas que si enumera aunque sin desplegar, para luego desecharlos por los que realmente desarrollará.

30 En la primera **recusatio lírica** Horacio propone una distinción muy amplia entre lírica y épica al modo como en **Sát.** I, 4 ha enfrentado sátira y **genera maiora** (épica y tragedia), a medida que avanzamos en las siguientes **recusationes** "the most significant tension is the contrast between **lyric an heroic lyric**" (Cf. Smith, P., 1968, p. 62), dicho de otro modo entre lírica individual y civil, siendo ésta tal vez el logro más original y romano de Horacio; "IV, 15 is the only poem of this type in which there is not tension between plublic heroism and the private ego; here in fact, the **Pax Augusta** replace Horace's private personality as the antithesis of brash heroism" ( Smith, P . op. cit. p 63I)

"longum" y **después** de esta petición se despliega el **carmen** como expresado por la divinidad.

En cambio, en I,6 al impedir la Musa el canto épico, tampoco hay lugar para uno lírico, sino el anuncio de lo que ella veta o permite; en I,26 y en I,32 tenemos el requerimiento a la Piplea o al "barbiton" sin incluir el poema que es objeto de esa plegaria (cf. Kilpatrick, 1969, p.215-39).

Después de I.1; I.12 y I.24 la amistad de Horacio con las Musas es previsible, pero llega de un modo conmovedor la simplicidad de la expresión conque se abre la oda

*Musis amicus... (v. 1)*

El Μουσόφιλος no es ajeno a la poesia épica y lirica de los griegos (cf. Homero, **Odisea** VIII, 63; Hesíodo, **Theog.** 96; Calímaco, **AITIA**, frag. I, 37; Teócrito I, 141) como tampoco de la latina; Virgilio dirá después en **En.** IX, 774 **"amicum...musis"**, porque la amistad entre dioses y hombres es un rasgo connatural al mundo grecoromano; por alli a Hesíodo (Theog. 100) se le escapará "Μουσάων θεράπων" siervo de las Musas, y después a Lucrecio. (III, 137) un "Heliconiadum comites", pero sólo Horacio evidencia ese grado de relación entrañable entre la φιλία (v. 1) y la filialidad de IV, 3, unido al **vates** como "sacerdos Musarum" (III,1).

El amigo de las Musas puede arrojar al capricho del mar y los vientos sus miedos y aflicciones, porque la amistad con la Musa lo libera de las ansiedades superficiales, no del dolor, sino de lo que hace a las preocupaciones adventicias que atormentan o llenan el alma; el poeta es el único verdaderamente inmune y **securus** (sin preocupaciones), atento sólo a lo esencial y por eso puede reclamar lo esencial: que la dulce Piplea entreteja una corona para su amigo Lamia, es decir, un poema. Horacio no podria alabar a su amigo sin el don de la Musa, ya que

*Piplea dulcis. Nil sine te mei*
*prosunt honoris; hunc fidibus nobis,*
*hunc Lesbio sacrare plectro*
*teque tuasque decet sorores. (v.9-12)*

Los v. 9-10 evocan I, 1, 29-34 y anticipan III. 30 y IV, 8 en dos rasgos: 1) no hay **ars** sin **Ingenium** como don de la Musa por lo que sin ella nada seria la gloria que Horacio podria conferir a Lamia [31] y 2) esta honra la Musa concede a través de su portavoz, Horacio, con "fidibus novis" [32]; asi se cierra el ciclo con una estructura anular, donde lo que habia nacido de la Musa, vuelve a ella en evidente reconocimiento después de la consagración (Sacrare) publica del homenajeado y de Horacio por añadidura.

---

31 . **Sine te**: La locución es previsible y usual en himnos y textos religiosos ( cf. Nisbet, 1970, p. 307).

32 . **Fidibus novis**: El atributo puede aunar dos valores: a) la novedad de la pureza, ya que Musa se goza con las "fontibus integris " y su corona, es decir el poema, se entrelaza con flores intocadas (poema de la Musa que es poema de Horacio); b) con cuerdas **romanas** dentro de la especie lírica del encomio acuñada por el "Lesbio plectro" con que Horacio celebrará tanto a Lamia como a su Piplea y restantes hermanas.

**Oda II. 1:** Dirigida a Asinto Polión, poeta trágico e historiador de guerra civil, contiene una nueva **recusatio** del tema épico con una derivación más compleja.

Horacio pone en estrofa alcaica una breve referencia al multifacético material de la guerra civil historiado por Polión en diecisiete libros que la Antigüedad conoció; Horacio apunta a las causas de la guerra, a sus imponderables y a los hechos principales, lo cual podria encuadrarse en modo épico, pero la história con su glorificación de los héroes da una salida pedestre, o sea, en **prosa** a la celebracion y ordenamiento de las gestas. El resto de la Oda se va en desplegar el proceso de la guerra civil, pero al modo del lirismo heróico con ritmo alcaico, el más adecuado por su vivida movilidade para la βασιλικὰ μέλη.

En v. 9 hay una referencia retórica a la "severae Musa tragoediae" momentáneamente abandonada por el autor y cuando se llega al **clímax** de la penúltima estrofa (v. 33-36) con las matanzas fratricidas que tiñeron en una hipérbole, mares y riberas sin limites, se vuelve, en un **anticlímax** a

*Sed ne relictis, Musa provax, iocis*
*Ceae retractes munera neniae, mecum Dionaeo sub antro*
*quaere modos leviore plectro*

porque el poeta con el recurso de la **litote** ha cantado la que dice que no dice que no va a cantar y debe volver al nivel del lirismo individual: en contraposición a la **Musa severa** se apela a la **Musa procax,** con oposición de atributos, reelaboración del "tenues grandia" de I,6.

La Musa procax (atrevida, sin contención, jocosa) ha dejado de lado su temática propia amaloria o convivial en el "relictis locis" y por excedida ha tentado con impropia ambiqüedad el estilo patético o ὑψηλόν en el que Simónides de Ceos era el paradigma; el verbo "retractes" implica una repetición que es también un rasgo de la **nenia** o θρῆνος en la reiteración de expresiones dolorosas.

En I,6 Horacio con más cortedad presenta una Musa prohibitiva. en II,1 en cambio, el velo parte del mismo poeta a lo que se sigue una invitación más audaz: que la Musa comparta con el vate el alumbramiento de ritmos más ligeros (leviore plectro), propios del genue tenue o leve [33].

En suma II,1 sigue desplegando la Musa **inbellis** de I,6 por descarte de las variantes en verso o prosa del **genus grande.**

**Oda II,10:** La oda de la **aurea mediocritas** muestra en su V estrofa (v. 17-20) los vaivenes de la vida humana en una γνώμη sobre la inestabilidade de bienes y males, desarollada de inmediato con un bellisima imagen:

*...Non, si male nunc, el olim*
*sic erit: quondam cithera tacentem*
*suscitat Musa neque semper arcum*
*tendit Apolo.*

33. En otra comunicación ( Buisel, M. D. , 1987) examiné los valores de "Dionaeo "; tanto Horacio como Virgilio prefieren la versión homérica y la hesiódica sobre la ascendencia de Afrodita; el mito de la castración de Saturno es demasiado bárbaro para el linaje pede la madre de la **gens Julia,** por lo que "Dionaeo" se carga de una connotación civil que excede a la del solo lirismo individual erótico y anticipa el tratamiento maternal de Venus, **Enneadum genitrix**.

Apolo terrible como dios arquero, en correlación con "male nunc" no siempre mantiene postura guerrera, a veces la declina (non...et olim sic erit) y cuando esto ocurre la musica lo invade todo, porque él ha despertado a la Musa duermiente y silenciosa.

La mayoria de los comentaristas y editores[34] hacen a Musa sinónimo de **música**; creemos por el contrario que Musa es aqui "an external mithological personage" (Nisbet, op.cit, II, p.164) o dicho con menos tecnicismo y frialdad una de las nueve hermanas o la Musa en sentido absoluto, profunda e íntimamente ligada a Apolo su maestro, que canta y actua cundo su señor depone el arco; este texto es el único de los referidos a las Musas en donde se amplia el simbolismo de ambos dioses, pasando a representar Apolo una situación desdichada, y la Musa una propicia: por otra parte, el equilibrio de las imágenes opuestas con las que se articula el poema reclama a la Musa como divindad: incluso, si ni la consideramos como **dea**, la imagem pierde vigor, belleza y su arrebatador encanto personal.

**Oda II,12:** En la serie de las **recusationes** con litote reitera con leves variantes a II,1 ahora dirigida a Mecenas; la citara horaciana con sus "mollibus modis" no se adecua al tratamento épico de la guerra ni mítica; la gesta augustea se ajusta a las "pedestribus historiis" de Mecenas; la dulcis Musa le requiere el elogio de Licymnia, la esposa bella, fiel y por demás encantadora de Mecenas; anunque la alabanza de la propia amada, y no la de esposa ajena, sea lo usual de la lírica amorosa.

**Oda II, 16:** Compuesta sobre la polaridad **otium-negotium** que cada tipo humano comprende a su manera como variaciones de un significado básico; el **otium** del poeta consiste en un estado de paz y reposo apto para la contemplación, la sabiduria y la creación artistica; el poeta no puede ni debe ambicionar las posesiones materiales ni los honores sociales, porque

*vivitur pavo bene (v.13)*

los bienes de su posesión están representados en un salero heredado y solitario que brilla en su "mensa tenuis" (v.14), símbolo y correlación de un **vita tenuis** y de una **Musa tenuis.**

Grospho representa una posesion legítima de bienes materiales bien empleados, pero ésa no es la medida del poeta que ha recibido la marca de la Musa como una elección del destino. En efecto la Camena aparece aqui subordinada **al fatum** que es quien le asigna la Musa

*mihi parva rura et*
*spiritum Graiae tenuem Camenae*
*Parca non mendax dedit et malignun*
*spernere volgus. (v. 37-40)*

34. Villeneuve (Villeneuve, 1964, p. 70), Turolla (Turolla, 1963, p. 616) e incluso Nisbet (op. cit, 1978, p. 164-5) – éste último siguiendo a Bentley–tienden a interpretar **Musa** como metonimia por **música**; Bo (Bo, 1966, I.II, p.62-3) la coloca como **dea**; nada dicen de este texto ni E Fraenkel, ni G. Lieberg ni G. Pasquali.

Fatum personalizado en una Parca veraz, cuyas previsiones no engañan, son siempre verídicas ("Car, saec., v.25 veraces Parcae") y dada esta veracidad el poeta recibe tres dones incontrastables en perfecta concordancia; la pequeña posesion de su finca, el desprecio del vulgo malicioso y lleno de envidia (cf. I,1,32 y III, 1, 1) y fundamentalmente la poesia como aliento de raigambre holénica, pero recortado por el adjetivo "tenue" que no trace solo a la levedad del soplo, sino a la poesia lírica o γένος λεπτόν concedida por la Camena griega (cf. Calabrae Pierides en IV, 8,20) contraste deliberado para asociar a la donante y al donado [35].

**Oda III.1**: La primera de las **Odas romanas** se abre con una estrofa proemio para el poemario y para el libro III; alli Horacio ha crecido en su relación con las Musas pasando de la amistad con ellas a su sacerdocio. No se trata de una ceremonia litúrgica real, sino de una transposición de la misma a otro plano, elevado si, pero distinto, donde el "Musarum sacerdos" (v.3), intermediario e intérprete único de las Musas hará resonar "carmina non prius audita" (v.2-3), **carmina** que son revelaciones de lo que las Musas quieren que el poeta diga con contenido civico: aqui Horacio como vates es no sólo mediador, sino también portavoz de una nueva realidad política promovida por sus olimpicas protectoras.

**Oda III,3**: Culmina con el discurso de Juno, advertencia para los romanos de no intentar la reconstrucción de Troya (tema análogo **En**.12, 819-828); en estrofa alcaica tiene una tonalidad épica indiscutible y es uno de los tantos ejemplos donde el lirismo de Horacio se vuelve fronterizo con un **genus maior** o alcanza los limites del estilo sublime. El poeta siente ese **non plus ultra** y por eso cierra el texto con un **anticlimax** ya empleado en II,1 que tiene mucho de final imprevisible o ἀπροσδόκητον.

*Non hoc iocosae conveniet lyrae;*
*quo, Musa, tendis? Desinet pervicax*
*referre sermoni deorum et*
*magna modis tenuare parvis; (v.69-72)*

La lira jocosa es la del **genus tenue**: el **hoc** se refiere al discurso épico de Juno, evidentemente parece haber una extrapolación a las que Horacio con sus lítotes nos tiene acostumbrados: no hará épica, pero casi la hace en endecasílabos y no en hexámetros; el rechazo de este ritmo es lo que lo mantiene en las riberas de la lírica; pero no es él quien se extralimita, es su querida Musa, obstinada en revelarle los secretos designios de los dioses para sus conciudadanos, por eso el poeta con una orden entre respetuosa y ingenua (cf. II, 1) la exhorta a "tenuare", o sea a volver al lirismo sutilizando y aligerando los grandes temas con ritmos más pequeños.

Pero después de todo, pese a la nueva **recusatio**, Horacio ha referido, como portavoz de la Musa, los arcanos de Juno sin llegar al **epos**, dentro del lirismo heroico o sublime.

Cabe preguntarse cuáles son las fronteras del **genus tenue** horaciano ; el I,6 no pasaba de lo convivial y amatorio, pero desde I,1 a III, 30 la gama de su lírica

35. H. J. Mette, 1961, p. 220-4) señala que la "mensa tenuis" propia de una **vita parva** tiene su forma acabada en el **genus tenue** como marca de un gran artista que ha entretejido el estilo literario con el estilo de vida en una sola realidad.

resulta amplísima[36]. En realidad Horacio rompe los moldes latinos del **genus tenue** para llevarlos a una plenitud no usual: la del lirismo heroico y cívico[37]. Lo cierto es que entonces la Musa no se extrapoló y menos él, pero hicieron crecer y adensar un territorio lírico hasta entonces virginal.

De allí que la "regina Caliope" de III,4 sea seguramente el nombre de la Musa "pervicax" con que se cierra III, 3 y que prodiga en la oda siguiente otra operación divina: la Titanomaquia.

La recusatio más que un problema real no deja de ser un **topos** literario con el que Horacio juega dominándolo con sin igual maestría y con la ironía del viejo satirista que sabe perfectamente hasta dónde puede llegar.

**Oda IV, 8**: En asclepiadeos menores como I,1 y III, 30 presenta otro elemento del processo creativo menos explícito en I-III, referido a la inmortalidad conferida al poeta. En IV.6, 29-30

> ***Spiritum*** *Phoebus mihi, Phoebus* ***artem***
> ***Carminis nomen*** *que dedit* ***poetas***.

recoge sintéticamente el **spiritum** de I,1, – allí más dionisíaco que apolíneo como aquí –, el **artem carminis**[38], perfecta elaboración de las odas, y el **nomen poetae**, renombre o fama, pero ¿cómo entender el genitivo **poetae**? Queda flotando una tranquila ambigüidad: a) es la fama alcanzada por la propia poesía y/o b) es la alcanzada por otro enaltecido por el poeta. Se trata de ambas realidades aunque con una se apunta a I-III y la otra al libro IV. En suma, todo es don de Apolo. No hay duda que en IV, 3 el don de la Piéride otorga un renombre sin fin al propio Horacio, pero en IV, 8 y 9 son las acciones humanas inmortalizadas por los poetas, las que enlazan su gloria con las del cantor.

El mito no sería mito (Eaco o Rómulo) y el vencedor de Cartago no tendría vida si los poetas (Homero o Ennio) por encima del mármol, no los hubieran glorificado con la épica, pero Horacio va más lejos aún con esta oda clave y pilar del libro IV: la Musa no sólo elige al poeta, lo inspira, lo posee y lo hace su amigo y sacerdote, sino que al impedir con la palabra poética que muera el hombre de valor, le confiere en el cielo un grado de beatitud análogo al del status heróico

> *Dignum laude virum Musa velat mori,*
> *caelo Musa beat. (v.28-29)*

que tenían Hércules, Cástor y Pólux o Baco, por ser con su doble φύσις hijos de dios mortal, esto les aseguraba en la tradición greco-latina la apoteosis.

Por su filiación con la Musa que lo miró al nacer por designio de la Parca, Horacio extrema las consecuencias de ese vínculo no sólo para él sino también para los por el cantados: Censorino en IV, 8 y Lollio en IV, 9.

---

36. J. Granarolo (Granarolo, 1971) plantea un problema semejante en Catulo: el concepto de nugae del c. I ¿abarca también los **carmina docta** de su nuevo ἐπίλυον mítico?

37. Cf. D. Garrison (Garrison, 1979, p. 40-4).

38. Entendiendo el genitivo **carminis** no sólo como canto en general, sino con mayor especificidad, por la colección de **Odas** (Carmina) I-III

Ningún poeta augusteo fue más lejos en su lirismo en la indagación del processo creador que Horacio, quien con su filiación adoptiva, puramente espiritual, pero no por eso menos concreta, logra un grado de beatitud que lo exime del

*Pulvis et umbra sumus (IV, 7, 16)*

de lo cual ni Eneas estaria exento si no fuera por Virgilio [39].

En I-III Horacio inmortaliza κατὰ λεπτόν a la fuente de Bandusia (III,13): hata IV, 8 es la hazaña heroica referida por Homero y Ennio o biene posibilidades celebratorias el poeta que pindarice (IV, 2), pero en IV, 9 Horacio afina con una última sutileza el don de Melpómene la moduladora: la Musa épica no es la unica dispensadora de gloria, la de Pindaro y la de los liricos griegos también lo han logrado, pero en Roma el que nació junto al Aufido enlazó voz y música de lira y flauta con un arte antes ignoto y con su lírica nueva ganó la inmorialidad para si, sus amigos y para la **aetas** pacificada por Augusto

*Ne forte credas interitura quae*
*longe sonantem natus ad Aufidum*
*non ante volgata per artis*
*verba loquor socianda chordis. (v.1-4)*

**Bibliografia**

**BO, D.** *Lexicon Horatianum.* Hildesheim: G. Olms, 1966, T. I y II.

**BOYANCÉ, P.** *Le culte des Muses chez les philosophes grecs.* Paris: Bocard, 1937.

**BOYANCÉ, P.** *Grandeur d'Horace.* Bull. de l'Ass. G. Budé, 1955, p. 48-64.

**BUECHNER, K.** *Horace et Epicure.* Actes du VIIIeme Congrès, Ass. G. Budé. Paris: Les Belles Lettres, 1968, p. 457-469.

**BUECHNER, K.** *Il musico in Orazio.* Atti del III Convegno di Studio. Roma: Centro Internazionale di Studi Oraziani, 1970.

**BUISEL, M. D.** *La divinidad de Baco en la lirica horaciana.* Actas de la V Reunião Anual de la S. B. E. C., Garibaldi, 1990.

**BUISEL, M. D.** *La sátira horaciana como "genus" literario.* Comunicación para el XII Simp. Nac. de Est. Clásicos, Córdoba, 1992.

**BUISEL, M. D.** *La divindad de Venus en la lirica horaciana.* Comunicación para las Jornadas de Est. Clas de la UCA, 1987.

39. La **Oda** IV, 7 no puede leerse aislada, debe integrarse, por lo menos con IV, 8 y 9, con las que constituye una trilogia para completar su significación. Mérito de E. Fraenkel (Fraenkel, 1966, p. 421-3) y de Dag Norberg (Norberg, 1952, p. 95-107) es haber destacado el encadenamiento semántico.

**CONNOR, P.** *The actual quality of experience: and appraisal of the nature of Horace's odes.* A. N. R. W., B. 31, 3, Berlin, W. de Gruyter, 1981, p. 1612-1639.

**CREMONA, W.** *La poesia civile di Orazio.* Milano: Vita e Pensiero, 1982.

**FRAENKEL, E.** *Horace.* Oxford Clarendon Press, 1966.

**GARRISON, D.** *Quo Musa tendis? Horace's Augustam Patriotism,* The Classical Bulletin 55, 1979, p. 40-4.

**GRANAROLLO, J.** *D'Ennius a Catulle,* Paris, Les Belles Lettres, 1971.

**KAMBYLIS. A.** *Die Dichterweihe und Ihre Symbolik,* Heidelberg, Winter, 1965.

**KIESSLING, A, HEINZE, R., BURCK, E.** *Horaz.* Berlin: Weidmann, 1958, B. I-III.

**KILPATRICK, R.** *Two horatian poems.* C. I,26 and I,32, Yale, Cl. St. 21, 1969, p. 215-39.

**LIEBERG, G.** *Horace et les Muses.* Latomus XXXVI, 4 1977, p. 962-988.

**METTE, H. J.** *"Genus Tenue" und "Mensa Tenuis" Bei Horaz,* en Wege zu Horaz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellsschaft, 1961, p. 220-4.

**NISBET, R., HUBBARD, M.** *A commentary on Horace odes.* T. I, Oxford Clarendon Press, 1970; T. II, 1978.

**NORBERG, D.** *Le Quatrième Livre des Odes D'Horace,* Emerita XX, 1952, p. 95-107.

**OPPERMANN, H.** *Das Goettliche im Spiegel der Dichtung der Horaz.* En Wege zu Horaz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesselschaft, 1972, p. 167-182.

**OTTO, W.** *Las Musas.* Buenos Aires: Eudeba, 1981.

**PASQUALI, G.** *Orazio Lirico,* Firenze, Le Monnier, 1966.

**PFEIFFER, R.** *Callimachos.* Oxford Clarendon Press, Vol. I, 1949; Vol. II, 1953.

**POESCHL, V.** *Horazische Lirik.* Heildelberg: Winter, 1970; III, 30, p. 246-262.

**RACE, W.** *The classical "priamel" from Homer to Boethius.* Leiden: Brill, 1982.

**SINDIKUS, H. P.** *Die Lyryk des Horaz,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, B. I, 1989, B. II, 1990.

**SMITH, P.** *Poetic Tensions in the Horacian "Recusatio",* Am. J. Ph. 89, 1968, p. 56-65.

**TUROLLA, E.** *Orazio. Le opere.* Torino: Loescher, 1963.

**VILLENEUVE, F.** *Horace.* Paris: Les Belles Lettres; *Odes,* 1964; *Satires,* 1966.

**WIMMEL, W.** *Kallimachos in Rom,* Wiesbaden, Hermes, 1960.

**WITKE, Ch.** *Horace's roman odes.* Leiden: Brill, 1983.

# ATIS Y TESEO: EL VIAJE EN CATULO

**Lia Margarita Galan**
Universidad N. de La Plata

***Resumen:*** *Las trayectorias de Atis (**Carmen 63**) y de Teseo (**Carmen 64**) se presentan en Catulo como el desplazamiento entre dos mundos antagónicos y significan dos respuestas posibles al conflicto* furor-ratio, *como alternativas de hombre romano en el particular clima de crisis del fin de la República. El mundo del orden racional se identifica cin la civilización – Atenas –, mientras que lo irracional aparece representado por regiones signadas por lo monstruoso o lo salvage (los* opaca nemora *y el león de Cibeles, Creta y el Minotauro). El viaje implica dos modos de relación de estas formas antagónicas en las que se delinea el conflicto personal del poeta.*

***Palabras-clave:*** *Atis, Teseo, Cibeles, Aridna, Lesbia, furor, ratio, civilización, anti-civilización*

Las relaciones entre el Carmen 63 y el Carmen 64 de Catulo han sido consideradas por la crítica de las últimas décadas sólo a partir de los nuevos presupuestos de interpretación de los llamados "carmina docta", que pueden sintetizarse así:

**a.** estos poemas – en oposición a la crítica del siglo XIX, y aún del siglo XX – son obras originales, la "gran poesía" de Catulo, modelada sobre diversas tradiciones como lo imponía la estética de su tiempo[1];

**b.** especialmente los Cármenes 63, 64 y 68 han interesado por su densidad psicológica, ya que en ellos se advierten conceptos y emociones que se enlazan profundamente con el llamado "ciclo de Lesbia", como una nueva dimensión a analizar de la conflictiva interioridad del poeta, que recurre en este caso al mito para expresarse; esto último ha producido complejos efectos ya que, si bien por un lado ha abierto nuevos campos de estudio – que inclyen la revaloración de estos poemas –, por otro lado ha llevado a cierto psicologismo de cuño freudiano que parcializa y limita sus significaciones[2].

El Carmen 63 presenta el viaje de Atis y sus compañeros a los *nemora* de la diosa Cibeles con un fin consagratorio. La primera parte del poema (vv. 1-38) se

1. Al respecto, se destacan en especial las obras de Kenneth Quinn y Michael Putnam, entre otros.

2. Estos extremos pueden ejemplificarse con los estudios de Henri Bardon (Bardon, 1970) y Jean Granarolo (Granarolo, 1978).

estructura sobre el discurso de Atis a los *Gallae*, quien, cumplida la castración ritual [3], invita a sus compañeros a ascender a la *domus* de la diosa. Esta carrera culmina ante el templo:

> *Itaque, ut domum Cybelles tetigere lassulae,*
> *Nimio e labore somnum capiunt sine Cerere.*
> *vv. 35-6*

> *[Así, cuando alcanzaron cansadas el templo de Cibeles,*
> *recibieron un sueño sin Ceres por la excesiva labor]*

Bajo la luz del nuevo día, Atis vuelve a la costa liberado momentáneamente del *furor* y, a solas, reflexiona sobre su nueva condición (vv. 39-73). Sólo a partir del segundo discurso de Atis se completan los datos de su trayectoria: si hasta el momento sólo se sabía que había llegado a las costas de Cibeles en un viaje por mar (*Super alta uectus Attis celeri rate maria*, v. 1), ahora se sabe que este viaje significa el abandono de Atenas, ciudad en la que Atis era *gymnasi... flos* (v. 64), i. e. un joven que encarnaba el modelo de la *urbanitas* idealmente situado en la *polis* por excelencia.

El Carmen 64 presenta el motivo del viaje en los dos mitos más relevantes de la composición: el viaje de los Argonautas, esbozado apenas para enlazar el enamoramiento de Peleo y las posteriores bodas con Thetis, y el viaje de Teseo a Creta, incluido en la *écphrasis* del cobertor a partir de la imagen de Ariadna abandonada. Se han realizado estudios comparativos entre los personajes de Atis y Ariadna, basados en cierta comunidad de emociones y situaciones que hacen lícita, al menos en modo general, su asociación; ellos presuponen la fuerte ingerencia del elemento autobiográfico, según lo cual ambos resultan expresiones de la propia situación del poeta y su conflicto emocional. Frente a esto, entendemos que resulta particularmente esclarecedora la comparación entre Atis y Teseo, relación que puede establecerse sin violencias, dados los numerosos puntos de contacto que ambos presentan.

También Teseo parte de una Atenas que, al igual que en el Carmen 63, representa el polo de la civilización por excelencia, y viaja a Creta por su propia voluntad, aún a riesgo de que se trate de un viaje sin retorno:

> *Ipse suum Theseus pro caris corpus Athenis*
> *proicere optauit potius quam talia Cretam*
> *funera Cecropiae nec funera portarentur.*
> *vv. 81-3*

3. En rigor, los rituales romanos de Cibeles consistían en ceremonias que preparaban la castración, llevada a cabo el tercer día de celebración llamado *sanguen* o *dies sanguinis*. No parece tratarse aquí de un intento por reflejar este ritual, ya que en el Carmen 63 el orden de las acciones aparece invertido, por cuando la castración se presenta al inicio de la ceremonia.

*[El mismo Teseo deseó ofrecer su cuerpo por su querida Atenas antes que funeral tras funeral de Cecropia fuera llevado a Creta]*

Al igual que Atis, aunque con profundas diferencias, Teseo cumple su cometido y puede regresar a la *polis*, pero su hazaña se enluta por la muerte de Egeo que a su vez es la pena por la desmemoria en la que incurre con respecto a Ariadna:

*Sed funesta domus ingressus tecta paterna*
*morte ferox Theseus, qualem Minoidi luctum*
*obtulerat mente immemori, talem ipse recepit.*
*vv. 246-8*
*[Pero el fiero Teseo, ingresando a la casa paterna cubierta por la funesta muerte, cual había llevado el luto a la hija de Minos, tal él mismo recibió.]*

El esquema básico sobre el que se diseñan ambos mitos es el del viaje entre dos extremos, el desplazamiento desde la civilización al mundo de la oscuridad, lo salvaje y lo monstruoso.

En Atis esto se hace completamentemente explícito a través de los dos monólogos del personaje en el que se contraponen lo luminoso-racional de Atenas y lo oscuro-irracional, el mundo del *furor* situado en los *opaca nemora* de Cibeles en donde el personaje queda confinado. Así, se establece la oposición *ratio-furor* con una localización precisa (Atenas – los *nemora* de Cibeles) y una separación irresoluble, el mar, que ha permitido el pasaje pero que impide el regreso y se constituye en símbolo de esta separación.

En el Carmen 64, estos mismos elementos se enlazan de modo más complejo y no hay una oposición explícita de los dos mundos en los que se desplaza el personaje de Teseo. Esto no significa, sin embargo, que tal oposición no se encuentre; se podría, aún, decir que sólo a partir de esta oposición puede hacerse más inteligible la trayectoria de Teseo.

Como Atis, Teseo deja Atenas por su propia voluntad (cf. v. 81: *ipse... Theseus*) y en este primer punto de contacto también puede observarse la primera gran diferencia, aquélla que marcará la radical oposición de ambos destinos. Teseo abandona Atenas con la bendición de la diosa (*sancti... incola Itoni*, v. 228) y de su padre, y su decisión de ir a Creta no está impulsada por el *furor* sino que responde a la naturaleza tradicionalmente heroica del personaje.

Por el contrario, los datos que se consignan acerca de la partida de Atis de Atenas están determinadas por el *furor* y los movimientos que le corresponden, de índole marcadamente anti-heroica. Frente a la protección de Atenea que acompaña a Teseo, Atis abandona Atenas *Veneris nimio odio* (v. 17), esto es, una relación de orden negativo con respecto a su lugar de proveniencia. Más adelante se suma un segundo elemento:

*Patria o mei creatrix, patria mea genetrix,*
*ego quam miser reliquens, dominos ut erifugae*
*famuli solent, ad Idae tetuli nemora pedem...*
*vv. 50-2*

*[patria, oh mi creadora, patria madre mí, a quien yo mísero*
*dejé, como suelen los esclavos huir de su amo, para llevar*
*el paso hacia los bosques de Ida]*

Atis ha huído como un esclavo – después parece reconocerlo – de una comunidad en la que ha estado armónicamente integrado.

Así, pues, ambos personajes se desprenden por propia voluntad del lugar en el que naturalmente se desarrolla su existencia para lanzarse al mar y afrontar diversa suerte de peligros; el viaje representa el desplazamiento entre opuestos, el movimiento del hombre entre mundos antagónicos. Atis y Teseo cruzan el mar (cifra de lo desconocido y de lo peligroso), y arriban a un lugar que, antes o después, resultará hostil: para Teseo desde el momento mismo del inicio de su empresa; para Atis este nuevo lugar, buscado por impulso del *furor*, será inhóspito en el momento en que tal *furor* ceda paso a la *ratio* y pueda considerar objetivamente sus actos.

**ATENAS Y LA VIDA DE LA CIVILIZACIÓN**

Estos personajes están ligados a Atenas por un sentimiento de profunda pertenencia. Teseo expone su vida *pro caris... Athenis* (v. 81), movido por su *feruida uirtus* (v. 218), mientras que Atis se lamenta de haber abandonado una ciudad que es *patria*, *creatrix* y *genetrix* (v. 50).

¿Qué notas distinguen inequívocamente la Atenas ideal que nos presenta Catulo? En ella se sitúa un tipo de vida caracterizado por valores racionalmente reconcibles; en el caso de Teseo, es singularmente significativo el discurso de su padre Egeo y la misma decisión del héroe: Teseo debe poner en juego su vida para salvar a la ciudad, y lo hace movido por su *feruida uirtus*; Egeo debe sacrificar algo más precido aún que su vida, la vida de su único hijo:

*Gnate mihi longe iucundior unice uita,*
*gnate, ego quem in dubios cogor dimittere casus*
*vv. 215-6*

*[Hijo único más querido para mí que la vida, hijo, a quien me veo*
*obligado a lanzar hacia dudosos peligros]*

Sentimientos y humanos temores son depuestos en aras de la *polis*, en función del bien común que así lo demanda.

Para Atis, Atenas ha significado la posibilidad de una existencia íntegra y ordenada, que se quiebra con la irrupción del *furor*; esto se evidencia en la tardía añoranza de un modo de vida que le hacía abandonar el lecho al alba para dirigirse al *gymnasium*, aún cuando sus umbrales aparecieran sembrados de guirnaldas,

emblema de una vida cortés que Atis ha desatendido para probarse en la palestra y otras disciplinas corporales u ocuparse de las actividades del foro (vv. 59-67).

**LA VIDA DE LA ANTI-CIVILIZACIÓN**

Atravesando el mar, Teseo llega a Creta cuyo signo es el Minotauro, i. e. lo monstruoso que ha generado el lugar según su misma naturaleza. Creta se dibuja así como una anti-civilización, la ciudad que gobierna Minos, presentado como *iniustus rex* (v. 75), donde imperan el *pathos* y la crueldad. Ariadna, la doncella real que será su representante, aparece en un muelle lecho de perfumes, cobijada por su madre – i. e. Pasifae –; y el súbito enamoramiento no está condicionado por ninguna divindad:

> *Hunc simul ac cupido conspexit lumine uirgo*
> *regia, quam suauis exspirans castus odores*
> *lectulus in molli complexu matris alebat,*
> *vv. 86-8*
> *...concepit corpore flammam*
> *funditus atque imis exarsit tota medullis.*
> *vv. 92-3*
>
> *[En cuanto lo contempló con mirada ávida la virgen real, a quien un pequeño lecho casto, que exhalaba suaves perfumes, hacía crecer...concibió una llama en todo su cuerpo, abrasándola profundamente toda en sus entrañas]*

La pasión lleva a Ariadna a desear el triunfo del enemigo de su ciudad y de su familia, y aún a rogar a los dioses por el triunfo de la empresa que implica la muerte de su propio hermano [4].

En este reino del *pathos* que constituye Creta, puede ocurrir la traición de Ariadna cuya relación filial se opone directamente a la de Teseo; mientras Ariadna trama la ayuda a Teseo movida tan sólo por la pasión amorosa, lo cual significa la derrota de su ciudad y la traición a su padre, Teseo actúa en concordancia con los valores paternos y en servicio de su propia ciudad. Ningún sentimiento que no sea el patriótico o el heroico se antepone a lo que el deber requiere:

> *cum saeuum cupiens contra contendere monstrum*
> *aut mortem appeteret Theseus aut praemia laudis.*
> *vv. 101-2*
>
> *[cuando deseando contender contra el monstruo cruel, Teseo apetecía la muerte o los premios de la alabanza.]*

4. Esta problemática, si bien puede resultar algo bizarra, aparece en boca de la misma Ariadna cuando, abandonada, se autoacusa de haber ayudado al matador de su "hermano", el Minotauro (*...et potius germanum amittere creui*, v. 150; *respersum iuuenem fraterna caede secuta?*, v. 181.

Resulta asimismo interesante constatar que el personaje que se destaca de este mundo de la anti-civilización es una mujer, con quien Teseo se relaciona sin deponer por ello el imperativo de su empresa[5]. La significación de este mundo de la anti-civilización se concentra en un personaje femenino, Ariadna, que encarna la imagen del *furor*: *indomitos in corde gerens Ariadna furores* (v. 54), (Ariadna) *concepit corpore flammam* (v. 92), *incensam...puellam* (v. 97), *illam...ardenti corde furentem* (v. 124), *...inops, ardens, amenti caeca furore* (v. 197).

Para Atis, más allá del mar, se encuentran los bosques de Cibeles, y ya la misma naturaleza agreste del lugar – que Atis supone habitado por fieras[6] – se presenta en directa oposición a la *urbanitas* ateniense. El viaje lleva al personaje a insertarse en el mundo de una divindad femenina y despótica, que atrae devotos enajenados y los precipita en la esclavitud irrenunciable del *furor*. Así, cuando Atis recupera la razón y se lamenta de lo hecho, es la misma Cibeles quien le envía el león para que recuerde a Atis su condición inmutable de consagrado: esta irracionalidad será su condena y los restos de razón que aún le restan sólo contribuyen a hacer más dramática esta irreversible situación.

Teseo y Atis se desplazan dentro de estos dos mundos que representan alternativas reconocibles, ya que condensan conceptos de profunda significación en la cultura grecolatina.

Hacia el tiempo de Catulo, la contraposición se ha ido profundizando transformada, por sobre todo, en un antagonismo entre lo romano y lo oriental, tomados como modelos que disputarán la supremacía, y cuya tensión máxima puede ubicarse en las guerras civiles con el enfrentamiento de Octavio y Marco Antonio.

Aún cuando la poesía de Catulo eluda la directa ingerencia en problemas públicos contemporáneos – al menos en los poemas extensos –, no por ello puede reducirse a una especie de ejercicio o juego retórico sin referencias a la propia realidad situacional. En especial cuando la clave de lectura de estos poemas parece encontrarse no meramente en el mundo privado-psíquico del poeta, sino en el clima espiritual del fin de la república en el que es posible esta problemática. Los nuevos comportamientos sociales – cuyo origen es posible rastrear en las ciudades helenísticas, y de oriente medio – se implantan en una Roma convulsionada provocando una marcada reacción, luchas políticas, religiosas y morales que caracterizan la crisis de este tiempo. Ya el ciclo completo de los poemas de Lesbia presupone un nuevo modo de plantear la relación amatoria, y el programa del amor romántico es una evidencia de esta problemática. Los poemas dedicados a Lesbia traen una y otra vez el motivo recurrente de la pugna de valores en los que se acredita la relación amorosa, y en tal sentido es evidente la oposición que existe entre el *vivamus* (con el rechazo a las murmuraciones de los *senum seueriorum*,

---

5. No se habla del enamoramiento de Teseo, y los motivos que lo mueven a aceptar o requerir el viaje de Ariadna; Catulo tampoco ofrece razones para el abandono de Ariadna, y las acusaciones contra el héroe se ponen en boca de la mujer en fuerte estado de conmoción pasional. Hay en ella un despliegue de emociones que también se produce en el caso del discurso de Egeo. Contrariamente, no hay referencias directas de la interioridad de Teseo.

6. ...ad Idae tetuli nemora pedem,
ut apud niuem et ferarum gelida stabula forem
et earum omnia adirem furibunda latibula, vv. 52-55

C. 5, 1-2) y el especial compromiso del *aeternum hoc sanctae foedus amicitiae* (C. 109,6); reiterada, asimismo, es la oposición entre el *amare* pasional y el *bene uelle* que representa una valoración emparentada con lo racional[7]. Catulo refleja en el mundo de su existencia privada un conflicto que pertenece profundamente al seno de la sociedad romana, con sus nuevas conquistas, con sus nuevos y calificados huéspedes que, para muchos, amenazaban con hacer de Roma una provincia cultural de Alejandría. Esta forma, diríase tal vez, de "penetración ideológica" inquietaba a sectores del patriciado que veían discutido un poder que consideraban poseer de modo legítimo. Los propios valores – identificados con los valores tradicionales de Roma, i. e. el discurso de quienes históricamente habían detentado el poder –, conocidos por transmisión generacional, debían ser revitalizados y actualizados para oponerlos a los que prestigiaban nuevos extranjeros que, directa o indirectamente, aspiraban a ocupar el poder.

Estas consideraciones, que seguramente incluirían argumentaciones acerca de problemas planteados en el patriciado (como la confrontación occidente-oriente, antiguo-moderno, etc. según se observa en los textos conservados), sin duda también ocupaban el retiro de los *otiosi*, i. e. de la intelectualidad vanguardista de su tiempo, para quienes es posible que el traslado de cuestiones públicas al ámbito personal y privado fuera un movimiento habitual, una especie de tópico de la conversación.

Así, puede considerarse que Catulo está expresando una problemática general histórica acotada por el elemento personal. Esta problemática compromete un sector más amplio y complejo de la realidad, que excede necesariamente la experiencia particular y que obliga, por ello, a proyectar tal caso particular al orden de lo general, con el cual se corresponde directamente. Puede decirse, entonces, que Catulo analiza su propio conflicto proyectándolo sobre los valores generales de su tiempo, sometidos entonces a luchas de acreditación.

La trayectoria de Atis y Teseo muestran, ante todo, la voluntad de diseñar una problemática particular en el marco de representación de la época, entendido esto último como intento por presentar el conflicto *sub specie aeternitatis*. La problemática, de este modo, se plantea a partir del conflicto masculino-feminino; occidente-oriente; tradicional-nuevo; paz-guerra; razón-pasión, en torno a los cuales el poeta delibera. Atis y Teseo son estudiados bajo esta perspectiva, y significan posibles respuestas, con el encadenamiento necesario, al orden de los cuestionamientos propuestos.

Atis compromete su existencia con el *furor*, la elección que lo lanza al viaje significa la voluntaria comunión con una de las alternativas posibles. El *furor* lo lleva a dejar un mundo sentido como **hostil** [*nimio odio Veneris*] y **opresivo** [sentimiento de esclavitud, *erifugae famuli*] para habitar el mundo selvático de la diosa. Así, el viaje explicita el corte, la quiebra que se produce ya con anterioridad y que obliga a cambiar una existencia por otra. Pero la lucha de valores no se resuelve: Atis, inmerso en el mundo femenino de Cibeles, no puede ser más que *notha mulier* (v. 27), y resignarse a una condición de *famula* de la que él, aún tomada en contexto distinto, ha huído. El viaje no tiene regreso y Atis se autocontempla en su trágica dualidad, en una sumisión al *furor* que no alcanza a

7 Cf. C. 72, 8; C. 75, 3-4

borrar la *ratio* ni la conciencia de su depuesta masculinidad [*ego mei pars, ego uir sterilis ero?*, v. 69].

Teseo cumple con el programa heroico, y en este sentido el viaje es la consumación de las pruebas a las que debe someterse[8]. También, como a Atis, una nave lo lleva al mundo del *furor*, simbolizado primeramente por el Minotauro; va hacia él como campeón de la *virtus*, como estandarte de la racionalidad ateniense. Logra vencer al monstruo, y obtener los *praemia laudi*, pero este *furor* se reviste de formas más sutiles ya que es la violencia pasional de la mujer quien lo compromete. El abandono de Ariadna no está justificado, y se callan sus razones; creemos que la versión está en relación con la que más tarde Virgilio dará de Eneas y Dido. Ariadna pertence, como Dido, al otro mundo, y su inserción armónica en la realidad ateniense resulta imposible. La *uirtus* de Teseo es imcompatible con la pasión, y en este caso se da la respuesta de la *ratio*; tampoco ésta es satisfactoria, ya que el *furor* aparentemente desterrado reclama un castigo que, concedido por Júpiter, enluta la casa del héroe.

Entendemos que Atis y Teseo simbolizan alternativas del hombre romano ya planteadas en el tiempo de Catulo – y posteriormente documentables en la poesía elegíaca –: los reclamos de la pasión frente a los imperativos racionales inscriptos en un orden cívico y legal que se ha vuelto cuestionable. Catulo no parece hallar una síntesis para esta condición antitética: como el poeta, los personajes transitarán por mundos que no pueden ser reconciliados.

**Bibliografia Selecta**

**ARKINS, B.** The originality of Catullus. LCM 3, 1978, 65-69.

**BALSDON, J. P. V. D.** *Life and leisure in Ancient Rome*. London, The Bodley Head, 1969.

**BARDON, H.** *Propositions sur Catulle*. Bruselas, Latomus, 1970.

**CURRAN, L.** Catullus and the heroic age. YCIS 21, 1969, 171-192.

**DANIELS, M. L.** Personal revelation in Catullus LXIV. CJ 62, 1967, 351-6.

**ELDER, J.** Catullus' Attis. AJPh 68, 1947, 394-403.

**FORSYTH, P. Y.** Catullus: the mythic *persona*. Latomus 35, 1976, 555-566.

**GRANAROLO, J.** Catulle ou la hantise du moi. Latomus 37, 1978, 368-386.

**HARKINS, P.** Autoallegory in Catullus 63 and 64. TAPhA 90, 1959, 102-116.

**KNOPP, S.** Catullus 64 and the conflict between *amores* and *uirtutes*. CPh 71, 1976, 207-213.

**PUTNAM, M.** The art of Catullus 64. HSCP 65, 1969, 850-7.

**QUINN, K.** *The Catullan revolution*. Cambridge, Heffer & Sons, 1969.

**SYNDIKUS, H. P.** *Catull: eine Interpretation*. Darmstadt, Wiss. Buchges., 1990 [Tomo 2: los poemas extensos (61-68)].

8. Según esto, resulta explicable que Virgilio modele las escenas del Libro IV de la Eneida sobre la relación Teseo-Ariadna; también Eneas deberá abandonar a la mujer presa del *furor* para cumplir con su destino patriótico.

# UMA HISTÓRIA ARREPIANTE NO SATÍRICON

**Cláudio Aquati**
UNESP - São José do Rio Preto

*Resumo: Na Cena Trimalchionis (LXI - LXII) Nicerote é a personagem que, com grande desembaraço, anima o banquete narrando uma "história de lobisomem", pretensamente verídica.*

*Nicerote, cauteloso em decorrência de um certo receio que tem dos scholastici - gente estudada - presentes na festa, manifesta uma atitude cuidadosa e precisa em sua narração, mas graças à sua habilidade assume um tom entre jocoso e irreverente. Com isso, a narração se dá num clima ludicidade humorística conscientemente elaborado pelo narrador e reforçado por uma convenção que estabelece com os ouvintes: a história terá um estatuto ("fingido") de veracidade e seriedade, com o qual todos se divertem.*

*A forma e o tom da narração, a criação do suspense e da malícia, o emprego das comparações, dos dados espaciais e temporais, o aproveitamento os recursos fônicos, tudo isso o Autor maneja com maestria para oferecer ao leitor uma personagem de vínculos profundos com a cultura popular: o contador de histórias.*

**"61-1/2** Depois que todos se desejaram saúde de espírito e de corpo, Trimalquião voltou-se para Nicerote e disse:

– Você costumava ficar mais à vontade num banquete; sei lá o que você está escondendo ou o que está resmungando. Eu te peço – nesse caso você vai me ver satisfeito – conta um caso que te aconteceu.

**3** Nicerote, encantado com a amabilidade do amigo, disse:

– Que tudo que eu tenho ganho me escape das mãos se já não faz muito tempo que eu não ando estourando de felicidade de te ver assim. **4** Então, que tudo seja só diversão, se bem que eu tenho medo de que essa gente estudada se ria de mim. Só que eu vou contar; eles vão ver. Que me importa quem ri? É melhor o riso que o ridículo.

**5** Tendo dito essas palavras, deu início a esta história:

**6** – Quando eu ainda era escravo, morávamos numa rua estreita; hoje é a casa de Gavila. Lá, de acordo com a vontade dos deuses, caí de amores pela mulher de Terêncio, o estalajadeiro: vocês conheceram Melissa, a tarentina, belíssimo pedaço de mulher. **7** Mas por Hércules, não foi por seus dotes físicos ou porque pensei em fazer amor com ela, e sim por suas qualidades morais. **8** Se eu pedia qualquer coisa, dela, ela nunca me negava; ela ganhava um asse, meio asse eu tinha; eu o guardava com ela e nunca fui enganado. **9** O marido dela, que estava no campo, morreu. Então, fiz das tripas coração para encontrá-la; na verdade, como

dizem, os verdadeiros amigos aparecem nos momentos difíceis. **62-1** Por coincidência, meu patrão tinha ido a Cápua para resolver uma série de negócios. **2** Aproveitei a ocasião e convenci nosso hospedeiro a me acompanhar por cinco milhas. Ele, por sinal, era um soldado forte como o Orco. **3** A gente botou o pé na estrada era quase hora do galo cantar; a lua alumiava como se fosse meio dia. **4** Paramos por entre alguns túmulos: o homem cismou de fazer as necessidades junto das lápides; eu, por meu lado, me sentei cantando e contei as lápides. **5** Então, quando me voltei para meu companheiro, ele se despiu e largou todas as suas roupas ao longo do caminho. Eu estava com o coração na boca; estava que nem morto. **6** Ele, por sua vez, mijou em volta das roupas e de repente virou lobo. Não vão vocês pensar que eu esteja bricando; nenhum dinheiro no mundo pagaria uma mentira como essa. **7** Mas – o que eu tinha começado a dizer – depois que virou lobo, ele se pôs a uivar e fugiu para a floresta. **8** No começo eu não sabia onde estava; depois, eu me aproximei para pegar as roupas dele: elas haviam virado pedra! Fora eu, alguém aqui já morreu de pavor? **9** Mesmo assim, eu puxei da espada e golpeei as sombras por todo o caminho até o sítio da minha amiga. **10** Entrei feito um fantasma, quase bati as botas, o suor me escapava pelas virilhas; os olhos, mortos; durante um tempo foi difícil me refazer. **11** A minha Melissa estranhou que eu estivesse caminhando tão tarde da noite e disse:

– Se você tivesse chegado antes, pelo menos daria uma mão pra gente; pois não é que um lobo invadiu o sítio, e os animais... ele sangrou todos feito um carniceiro? Mas não deu certo pra ele, se bem que ele fugiu: um escravo nosso varou a garganta dele com uma lança. **12** Quando ouvi isso, arregalei os olhos a não mais poder, mas quando amanheceu, fugi para a casa de nosso Gaio como o estalajadeiro roubado, e depois voltei para aquele lugar em que as roupas tinham virado pedra: não encontrei nada, a não ser sangue. **13** E ainda por cima, quando cheguei em casa, o soldado estava estirado na cama feito um boi, e um médico cuidava da sua garganta. Compreendi que ele era um lobisomem. Depois disso, com ele eu não pude mais comer nem pão, nem que me matassem. **14** Os outros que pensem o que quiserem disso; se eu estou mentindo, que os Gênios de vocês me amaldiçoem.

**63-1** Todos estavam atônitos de admiração e voltados para ele. Trimalquião disse:

– Que as tuas palavras sejam levadas a sério. Podem acreditar em mim: meus pêlos se arrepiaram, pois sei que Níceron não conta bobagens. **2** No fundo ele é sério e o menos brincalhão possível."

Na Cena Trimalchionis, Nicerote **(Satíricon LXI-LXII)** é a personagem que representa o contador de histórias: com grande habilidade, anima o banquete narrando uma história de terror pretensamente verídica.

Com *"Itaque hilaria mera sint, etsi timeo istos scolasticos, ne me rideant (61-4)"* vai balizar todo o seu discurso na tentativa de manter sua narrativa com foros de veracidade. Essas palavras também chamam a atenção para o temor que tem a personagem em relação ao julgamento que os scolastici fariam da história contada por ela. É esse temor um dos motivos que levam Nicerote a ser tão cuidadosamente preciso em sua narração, e, por outro lado, é um dos motivos de

ele ter empreendido essa mesma narração com um tom dir-se-ia entre jocoso e cínico.

**Mello (1985, p. 336)** já apontara para "a insistência de Níceros em fazer com que todos acreditem que sua história de lobisomem seja verdadeira" como fonte de "ludicidade humorística".

Todavia, creio que a "ludicidade humorística" não se situe apenas aí, mas também e sobretudo numa espécie de convenção entre o contador e sua audiência: como se participasse de um jogo, Nicerote aceita o desafio (ou quase) proposto por Trimalquião, que é o de contar uma história com que animar o banquete **(cf. Paratore, 1933, vol. II, p. 231)**. Para fugir ao escárnio dos scolastici, Nicerote o fará de tal modo que essa história terá um estatuto de veracidade, embora, já de antemão – *"[...] hilaria mera sint [...] (61-4)"* – os ouvintes saibam tratar-se de ficção: será, pois, um estatuto "fingido", com o qual todos se divertem.

Com o objetivo de manter o estatuto de veracidade para sua narração, a personagem lança mão de, a partir do léxico, informações objetivas e precisas.

Por um lado, Nicerote transporta para sua narrativa uma série de dados selecionados no universo referente dos libertos. Nessa operação, vai buscar em seu léxico alguns nomes próprios conhecidos:

- *"Cum adhuc seruirem, habitabamus in vico angusto; nunc Gauillae domus est. (61-6)"*
- *"Ibi, quomodo dii uolunt, amare coepi uxorem Terentii coponis: noueratis Melissam Tarentinam, pulcherrimum baccibalum. (61-6)"* [A escolha, por parte do Autor, do nome Melissa – "do gr. mélissa: 'abelha', donde 'ativa, aplicada'" **(Guérios, 1981, s. u. Melissa)** – cria a sugestão de uma personagem cheia de atividade (como o deve ser uma estalajadeira), mas também carinhosa (ou "melosa" – *"Sed ego non mehercules corporaliter aut propter res uenerias curaui [...] (61-7)"*), bem como pequenina feito uma abelha (o que legitimaria a idéia de proteção como justificativa dos esforços de Nicerote em encontrá-la, uma vez que o momento era de dificuldade.)]
- *"[...] sed luce clara Gai nostri domum fugi [...] (62-12)"*

É preciso observar que esse processo, além de servir como recurso para ratificar a veracidade da história, acaba servindo indiretamente para marginalizar os scolastici, já que o nomes com que trabalha não fazem parte de seu universo referente, mas tão-somente do universo dos libertos: é basicamente o mesmo processo que os grupos sociais fechados empregam na criação de gírias. Com isso, Nicerote cria obstáculos ao julgamento que teme ser feito pelos scolastici.

Por outro lado, outros elementos do léxico sobressaem, desta vez como recurso para expressar precisão; são os dados temporais e espaciais, muito freqüentes:

*"Cum adhuc seruirem, habitabamus in uico angusto; nunc Gauillae domus est. (61-6)"*
*"Huius contubernalis ad uillam supremum diem obiit. (61-9)"*
*"Forte dominus Capuae exierat (62-1)"*

*"Nactus ego occasionem persuadeo hospitem nostrum ut mecum ad quintum miliarum ueniat. (62-2)"*
*"Apoculamus nos circa gallicinia; luna lucebat tanquam meridie. (62-3)"*
*"Venimus inter monimenta: homo meus coepit ad stelas facere (62-4)"*
*"omnia uestimenta secundum uiam posuit. (62-5)"*
*"donec ad uillam amicae meae peruenirem. (62-9)"*
*"Melissa mea mirari coepit, quod tam sero ambularem. (62- 11)"*
*"sed luce clara Gai nostri doum fugi (62-12)"*
*"Vt uero domum ueni, iacebat miles meus in lecto tanquam bouis. (62-13)"*

Nicerote é um contador de histórias bastante habilidoso, sobretudo na busca do suspense.

Observe-se que a primeira parte da história não oferece nenhum dado acerca do verdadeiro assunto, o lobisomem. O contador apenas lida com dados circunstanciais da história; para não deixar que o interesse por ela se esvaia, salpica-lhe um pouco de malícia e desse modo mantém acesa a atenção do público, cujas características ele conhece bem.

Quando inicia a ação propriamente dita, vem à baila o procedimento (bastante recorrente, como veremos adiante) de justificar tudo que lhe ocorre: com o advérbio forte (62-1) salienta que fora mais uma vez a casualidade que presidira seus atos, não havendo, portanto, nenhum planejamento.

Todavia, a partir desse ponto a emoção evoluirá num crescendo até o clímax da história, muito bem demarcado. Nicerote, à medida que desenvolve sua narrativa e a direciona para o clímax, trabalha com o dado da precisão espacial: quanto mais se aproxima do clímax, mais precisa será a noção de espaço. O esquema abaixo permite uma melhor visualização do processo, que se inicia no parágrafo 62-1 e vai até 62-6:

**CAPVAE → AD QVINTVM MILLIARVM → VENIMVS INTER MONIMENTA → AD STELAS → SECVNDVM VIA → CIRCVMMINXIT VESTIMENTA SVA**

No momento da transformação – magistralmente elaborado – do miles em lobo, Nicerote emprega uma aliteração muito expressiva, *"subito lupus factus est (62-6)"*: a sibilante sugere que tudo se passa num átimo.

Coroando os recursos de que lança mão Nicerote para formar a ilusão de veracidade em sua narrativa, temos, logo após, o apelo direto que faz ao ouvinte:

*"Nolite me iocari putare; ut mentiar, nullius patrimonium tanti facio. (62-6)"*

Quando retoma a história – *"sed, quod coeperam dicere (62-7)"* – um de seus primeiros comentários faz contraste com o procedimento da busca de precisão:

*"Ego primitius nesciebam ubi essem (62-8)"*

É um contraste intencional, pois sabemos que, quando Nicerote está "vivendo" a história que posteriormente conta, ele permanece absolutamente atento a todos os detalhes, como mostram a própria precisão das informações (os locais, a hora) e o seu comportamento nervoso (cantando, contando as lápides **[Paratore, 1933, vol. II, p. 216]**), de quem percebe algo de errado e se põe à espreita:

> *"Venimus inter monimenta: homo meus coepit ad stellas facere; sedeo ego cantabundus et stelas numero. Deinde ut respexit ad comitem (62-4/5)"*

Ao lado de tudo isso, o tom misto de jocosidade e cinismo com que Nicerote vaza sua narrativa contrasta com essa ilusão de veracidade: é uma outra importante característica do discurso de Nicerote.

Como que com um sorriso malicioso nos lábios, Nicerote sempre tem uma explicação, uma justificativa, uma desculpa para o que lhe acontece, seja a respeito de um sentimento, seja a respeito de atitudes que tomou.

Assim é que, logo de início, não foi por sua culpa, mas por iniciativa dos deuses, que travou contato com sua amante:

> *"Ibi, quomodo dii uolunt, amare coepi uxorem Terentii coponis. (61-6)"*

O que o atraiu em Melissa não foi o sexo, mas as virtudes:

> *"Sed ego non mehercules corporaliter aut propter res uenerias curaui , sed magis quod benemoria fuit. (61-7)"*

No entanto, pouco antes ao descrever a mulher para os ouvintes, empregara bacciballum, termo forte da gíria (Ernout e Meillet, 1985, s.u. bacciballum) em que vejo grande apelo ao recurso fônico: as duas bilabiais explosivas e sonoras se combinam com a vogal que apresenta o maior grau de abertura da cavidade bucal; some-se a isso a linguodental (geminada) e a bilabial da última sílaba. Os movimentos da boca e da língua na prolação dessa palavra lhe conferem um alto grau de sensualidade; a palavra, com essa formação, parece extremamente adequada a seu sentido. Em resumo: não é possível levar a sério um discurso assim constituído, sobretudo se pensarmos nas circunstâncias em que está sendo proferido, isto é, em meio a uma festa, num círculo só de homens (acresce que bêbados) de pouca cultura.

Sob a camuflagem "comercial" esconde as verdadeiras relações que manteve com Melissa, embora ambiguamente dê a entender de que tipo teriam sido essas relações, e o grau do sentimento envolvido:

> *"Si quid ab illa petii, nunquam mihi negatum: fecit assem, semissem habui; in illius sinum demandaui, nec unquam fefellitus sum. (61-8)"*

Enquanto vivia o marido, não ousou requestar a mulher; todavia, após o passamento deste, fez esforços ingentes para reencontrá-la. E esse reencontro não se deu por outro interesse que não a amizade; era preciso "consolá-la" da perda:

*"Huius contubernalis ad uillam supremum diem obiit. Itaque per scutum per ocream egi agnaui, quemadmodum ad illam peruenirem, nam ut, aiunt, in angustiis amici apparent. (61-9)"*

Falamos da habilidade de Nicerote, e tudo o que foi comentado acerca do discurso dessa personagem o comprova, seja pela seleção dos dados objetivos e pela condução dos aspectos temporais e sobretudo espaciais, seja pela forma que encontra para manter vivo o interesse por sua história.

Segundo se pode entrever pelo comentário de Trimalquião,

*"Solebas [...] suauius esse in conuictu [...] (61-2)",*

é provável que Nicerote fosse um "especialista" em contar histórias (diríamos "causos") nas festas ou rodas de amigos, o que lhe renderia ser sempre um centro de atenção.

Porém, existe ainda um dado importante a considerar: são as comparações, figuras relevantes no discurso de Nicerote.

Observe-se que as comparações, predominantes entre as demais figuras, só aparecem na segunda parte da narrativa, que corresponde ao trecho de maior ação.

É que Nicerote se socorre delas para caracterizar mais expressivamente sua história como sendo "de terror".

Assim é que, se examinarmos mais detidamente o conjunto de comparações, veremos que todas elas carregam um elemento que as relacione a "terror": em 62-5, o terror se expressa com mortuus; em 62-10, com laruam; lanius (62-11) se relaciona com o terror por meio do traço violento e sangüinário do lobisomem; em 62-3 com *"luna lucebat tanquam meridiem"* o terror parece sobrevir de uma inversão na ordem natural do mundo, e por isso sobrenatural; em copo compilatus esse traço resulta de uma personagem aterrorizada, numa outra história muito conhecida da audiência.

Para a caracterização do miles, Nicerote emprega duas comparações contrárias: *"tanquam Orcus (62-2)"* e *"tanquam bouis (62-13)"*. Em ambas temos a idéia de grande força física; porém, com Orcus temos essa idéia relacionada a um respeito (temeroso) proveniente do termo infernal; já com bouis transparece a noção de desprezo aliada à da força (depois, evidentemente, de revelado o segredo), noção oriunda da idéia acessória que o termo bouis carrega, animal de engorda criado para o abate. Essas comparações, por se situarem nas extremidades da narrativa, representam a transformação por que passa o miles, submetido por forças sobrenaturais **(cf. Mello, 1985, p. 335)**.

Viu-se, portanto, que e como Nicerote, com desembaraço, dá conta de sua tarefa de restituir animação à festa, os recursos que emprega para tanto e as conseqüências de seu uso. A forma e o tom da narração, o apelo ao ouvinte, a criação do suspense, da emoção, da malícia, as comparações: tudo isso o Autor maneja com maestria, para oferecer ao leitor uma personagem de vínculos profundos com a cultura popular.

## Bibliografia


### Texto

**PETRÓNE.** *Le Satiricon. Texte établi et traduit par Alfred Ernout.* 3. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

### Tradução

**AQUATI, Cláudio.** *Cena Trimalchionis: Estudo e Tradução.* Dissertação de Mestrado apresentada à FFLCH-USP, São Paulo, 1991.

### Referências

**ERNOUT, Alfred et MEILLET, Antoine.** *Dictionaire etymologique de la langue latine.* 4. ed. Paris: C. Klincksieck, 1985.

**GUÉRIOS, Rosário F. Mansur.** *Dicionário etimológico de nomes e sobrenomes.* São Paulo: Ave Maria, 1981.

**MELLO, José Guimarães.** *Humor romano: O Satíricon.* Tese de Doutoramento apresentada à FFLCH-USP, São Paulo, 1985.

**PARATORE, Ettore.** *Il Satiricon di Petronio.* Firenze: Felice le Monnier, 1933.

# EL CANTO DE FEMIO Y LA PROGRESSION DISCURSIVA DE TELÉMACO: UN INTERACTO EN COLABORACION

**Elena Huber**
Universidade de Buenos Aires

El canto 1 de **Odissea** presenta una estructura escindible en cuatro unidades temáticas menores o microestructuras; la primer microestructura está representada por el proemio cuya función metatextual es explícita, la segunda se halla configurada por una breve secuencia narrativa que presenta la localización de Odiseo en la isla de Ogigia, y de Posidón en el país de los etíopes, la tercera contiene las instancias discursivas de la asamblea de los dioses de la cual parten dos decisiones fundamentales: el viaje de Hermes a la gruta de Calipso, y el de Atenea a Ítaca; y, por último, la cuarta microestructura conformada por una secuencia de sucesos que giran en torno a la decisión y preparación del viaje iniciático del hijo de Odiseo.

Este trabajo se centra en la última microestructura de acuerdo con la división del canto 1 de **Odissea** antes senalada, y tiene como objeto demostrar la existencia de un interacto en colaboración entre el canto de Femio y la progresión discursiva de Telémaco, mediante el análisis de la estructura narrativa comprendida entre los vv. 153-157, en vistas de que previo a la puesta en marcha del viaje en su resolución fáctica son destacables; en el plano del discurso poético, estrategias narrativas que pautan el despliegue de núcleos sémicos ordenadores y funcionalmente constitutivos.

El aporte en cooperación de dos actos individuales para el cumplimiento de un acto alcanzado en común remite al concepto teórico de interacto en colaboración.

Este tipo de interacción se establece entre dos agentes y esto resulta ser condición necesaria de la existencia de un interacto.

Un agente de acción principal y uno de acción secundaria, o ayudante, pueden participar de dicha operación con planes, propósitos y motivos diferentes, interactuando con actividades independientes y paralelas que dan como resultado un hecho dependiente de ambos actos.

El contexto en el cual es possible identificar este procedimiento en el planteo de la acción presenta dos situaciones diferenciadas, por un lado, la incorporación de Atenea en el οἶκος de Odisseo, y, por otro, la realidad subvertida de ese οἶκος presentad.

Cabe destacar que la presencia de la divindad no modifica la actitud de los μνηστῆρες, no afecta el desarrollo de las actividades festivas, ni altera en medida alguna el grado de desmesura de aquéilos; esto se evidencia en el hecho de que Atenea se integra a esa realidad, transfigurada en un anciano apelado Mentes, para cumplir, por una parte, con su cometido esencial que apunta específicamente a modificar la actitud de Telémaco, y, por otra, para que éste pueda por sus propios medios asumir la realidad presente como algo modificable, dado que el proceso de cambio va dirigido hacia pasado vital del hijo de Odiseo limitada por la caótica realidad presente.

Ambos, Atenea-Mentes y Telémaco, se integran al banquete y a partir de esta situación se genera la progresión discursiva de Telémaco en el marco de la actividad de Femio.

Las dos producciones son compatibles en tanto pertenecem al plano de la elaboración verbal del mismo pasado, el referente resulta ser el mismo: la guerra de Troya, los νόστοι.

La modalidad respecto de la enunciación es la que diferencia a estos dos discursos paralelos: el de Femio de alcance público ejerciendo, silenciado y en la estructura profunda, tensión sobre el otro, el de Telémaco de carácter privado de acuerdo com las circunstancias de su emisión, pero textualizado en el discurso poético de **Odisea**.

A partir de la distribución de los lexemas en el sintagma, y de sus relaciones paradigmáticas se propone un análisis sémico de la siguiente estructura que permite identificar la estrategia narrativa de doble proyección simultánea de las actividades discursivas mencionadas.

153 κῆρυξ δ' ἐν χερσὶν κίθαριν περικαλλέα θῆκε
154 Φημίῳ, ὃς ῥ' ἤειδε παρὰ μνηστῆρσιν ἀνάγκῃ·
155 ἤτοι ὁ φορμίζων ἀνεβάλλετο καλὸν ἀείδειν,
156 αὐτὰρ Τηλέμαχος προσέφη γλαυκῶπιν Ἀθήνην,
157 ἄγχι σχὼν κηφαλὴν, ἵνα μὴ πευθοίαθ' οἱ ἄλλοι·

La ubicación central del verbo ἀναβάλλω en el verso 155 pauta la organización interna de correspondencias sémicas entre los dos sucesos representados sobre esta superficie narrativa; dieho lexema ἀγεβάλλετο articula el inicio simultáneo de dos actividades en apariencia inconexas: Φημίῳ, ὃς ῥ' ἤειδε del verso 154 y Τηλέμαχος προτέφη del verso 156.

Si bien ἀνεβάλλετο modificado por καλὸν ἀείδειν predica a ὁ φορμίζων, conformando un sintagma sémica en tanto otorga significación implícita a la dinámica gestual actualizada por el acristo initivo θῆκε del verso 153, y por el aoristo initivo σχὼν del sintagma participial que abre el hexámetro 157; el inicio de una acción κῆρυξ θῆκε lexicalizada en final de hexámetro resulta ser condición necesaria del inicio de otra acción Τηλέμαχος...ἄγχι σχὼν κεφαλήν en relación oblicua respecto de la superficie, y ancabalgada a la primera, verso 153, en la estructura profunda. De modo que la estructura en su totalidad resulta un bloque compacto cuyo componente basal es una tríada de acción en imperfectos: ἤειδε, v. 145 – ἀνεβάλλετο- προσέφη ajustada a un presente histórico respetando el tiempo de la narración.

Por lo tanto ἀνεβάλλετο es lexema central de la superficie narrativa al mismo tiempo que ocupa el lugar central en la tríada de sección interior vv. 154-155-156 del bloque lexémico.

La ubicuidad sémica de ἀναβάλλω possibilita la conexión interna de las dos actividades: ἤειδε respecto de Femio, y προσέφη respecto de Telémaco. De modo que en ἀνεβάλλετο implicitamente se articula la secuencia de acción precedente vv. 153-154 con la secuencia de acción contigua vv. 156-157, una como condición necesaria de la existencia de la otra; en consecuencia, todo el sistema léxico es absorbido, en el plano semántico, por una fuerza centrípeta ejercida por el

verbo ἀναβάλλω al incidir éste sobre la activación de las dos elaboraciones discursivas que atrae sobre sí en forma yuxtapueste.

En la secuencia comprendida entre los vv. 153-154 están implicados dos agentes; un agente del cual se infiere la producción de una orden representado por los μνηστῆρες, y otro agente, Femio, receptor de la orden inferida, entre ambos se halla un operador intermedio representado por el κήρυξ.

Las actividades desempeñadas por el κήρυξ son siempre de carácter público; su intervención responde al cumplimiento de órdenes impartidas por un ἄναξ. Por lo tanto, es detectable aquí un importante indicio de subversión de roles y una prueba eficiente de caótica inversión del poder en Ítaca, dado que el κήρυξ transfiere, en esto estadio, una orden no impartida por un ἄναξ, sino por los μνηστῆρες; en la confrontación con un parlamento del rey Alcinoo, en el canto 8 de **Odisea**, halla su contrapartida simétrica la actitud del κήρυξ que intermedia entre un ἄναξ, Alcinoo, y el aeda, en el marco del canto de Demódoco.

El haraldo asume una función social de destacada importancia en los Poemas Homéricos; es fundamental su rol de portavoz, y dentro de sus actividades específicas cumple la función de habilitante respecto del plano discursivo dado que a él se le comisiona tanto el hecho de depositar la cítara en las manos del seda cuanto el cetro en las manos de quien en el ágora tome la palabra. Por estas actividades asociadas a la reproducción verbal, se lo considera descendiente de Hermes de quien goza protección.

Κήρυξ halla se fuente etimológica en karu; del sánscrito: cantor, poeta. En consecuencia tanto el κήρυξ como el aeda se desplazan sobre el mismo campo semántico, apuntando al acto de habla que en un caso involucra reproducción, y, en otro, producción de materia informativa y de alcance público que proviene de una orden previamente impartida.

Obsérvese que el dativo ἀνάγχῃ dispuesto en final de hexámetro, v. 154, cierra la primer secuencia de acción de la estructura narrativa en cuestión, modificando, por un lado, a Femio en forma sintagmática dentro de la proposición subordinada relativa, y, por otro, en la estructura profunda, en forma paradigmática, modificando a κήρυξ, estableciéndose una relación quiástica, en superficie, entre ambos lexemas. Por lo tanto, en el dativo ἀνάγχῃ se concentra el estado de subordinación del κήρυξ y de Femio respecto de los μνηστῆρες; y, a su vez, en este dativo radica la causa del perdón que se le dispensa el aeda, una vez restituido Odiseo, el ἄναξ, a su οἶκος, confróntese **Odisea** XXII, vv. 375 y ss.

En la segunda secuencia de acción comprendida entre los versos 156-157 se halla implicado un sólo agente, Telémaco. El receptor del acto, acto de habla, es uno γλαυκῶπιν Ἀθήνην. Esta idea de privacidad está reforzada por el sintagma participial apositivo ἄγχι σχὼν κεφαλήν, que en la dinámica gestual implica el inicio de un movimiento de retroacción vinculado con la significación contenida en la subordinada adverbial final dependiente del núcleo del sintagma participial apositivo.

οἱ ἀἄλλοι del verso 157, al cerrar el bloque lexémico, por una parte, establece una asociación sémica entre la secuencia de acción cuyo agente es Telémaco, y el dativo ἀνάγκῃ que, como ha sido observado, modifica sintagmáticamente a Femio y paradigmáticamente al κήρυξ, dado que οἱ ἀἄλλοι remite al sintagma παρὰ μνηστήρσιν del verso 154; por otra parte, en cruce oblicuo ascendente, se halla en relación quástica con Τηλέμαχος del verso 156, Φημίῳ del verso 154, y κήρυξ del verso 153. El centro de dicho cruce es ocupado

por la tríada de acción en imperfectos ἤειδε del verso 154, ἀνεβάλλετο del verso 155, y προσέφη del verso 156, que al mismo tiempo es centro del cruce oblicuo descendente que vincula los dos aoristos initivos θῆκε del verso 153 y σχὼν del verso 157, actualizándose así la dinámica gestual de cada una de las secuencias de acción proyectadas en esta superficie, que en virtud del lexema ἀνάγχη apuntan, una, la primera, a la difusión pública, y, la otra, a la reserva y la privacidad.

Por lo tanto, de acuerdo con este análisis, el verbo ἀναβάλλω del verso 155, cualquiera sea la perspectiva sémica que se adopte, es punto de confluencia de un interacto en colaboración, Telémaco como agente prinecipal, y, Femio, como agente auxiliar o ayudante.

Merece ser destacado el hecho de que tres de los núcleos constitutivos de la superficie narrativa analizada contienen una carga semántica unívoca: la palabra. En el caso del κήρυξ, asumida como una función social, como algo inherente, en el caso de Femio, y respecto de Telémaco, como algo necesario. Estas tres instancias en armonía se contraponen al descontrol focalizado en παρὰ μνηστήρσιν ἀνάγκῃ del verso 154, y οἱ ἄλλοι del verso 157 que configuran la carga sémica negativa inferida del núcleo agentivo del cual parte la orden: μνηστῆρες, si se observa la disposición gráfica, emerge, evidente, el enfrentamiento.

Los aedas ocupan una posición social intermedia dado que eran respetados tanto por parte del pueblo como por parte de la aristocracia; un estudio de Z. Ritook [1], a través del seguimiento de los epítetos que en **Odisea** acompañan las menciones de los aedas, demuenstran que el rapsoda gozaba de un estatus privilegiado dentro de la sociedad homérica. F. Bertolini [2], analizando un pasaje de **Odissea** XVII, señala la importancia de esta profesión sobre las mencionadas en los vv. 384 y 385: vate, médico, carpintero, dado que, en abstracción, éstas últimas son para Homero funciones de la poesía; si bien son distintas y autónomas entre sí, son solidarias con ella, y, al mismo tiempo se hallan emparentadas por cuanto que las cuatro profesiones gozan de la protección de Apolo. F. Pfister [3], a proposito de **Odisea** VIII, v. 499, se refiere a la antigua creencia de un estado poseso o de inspiración divina respecto de los poetas, tema que en la antigüedad fue abordado por Platón en el **Ion** acerca de la θεῖα μοῖρα; y también conceptualizado en **Odisea** I, vv. 347-349:

347 οὔ νύ τ' ἀοιδοὶ
348 αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος, ὅς τε δίδωσιν
349 ἀνδράσιν αλφηστῃσιν ὅπως ἐθέλῃσι, ἑκάστῳ.

Respecto de la función del canto en los poemas homéricos, Lloyd [4], a propósito de **Odisea** I, vv. 353-355 y VIII, vv. 152-157, señala que el canto del aeda no sólo cumple una función didáctica, moralizante o de esparcimiento, sino que lo

1. RITOOK, Z. The epithets for minstrels in the **Odissey**. **A Ant Hung XVI**, 1968, 291-346.
2. BERTOLINI, F. Odisseo aedo, Omero carpentiere, **Od.**, XVII, 384-385. **Lexis**, 1988, 145-164.
3. PFISTER, F. Zwei Sprachlich-Religions Geschichtliche Bermerkungen zu Homer. **WJA** III, 1948, 406-408.
4. LLOYD, M. Homer on poetry. Two passages in the **Odissey**. **Eranos** LXXXV, 1987, 85-90.

que prevalece y resulta más importante es la autenticidad que brinda a los hechos heróicos; G. A. Samoná [5] destaca que la importancia del canto del aeda en los poemas homéricos radica en la posibilidad que brinda sólo el canto para salvaguardar al héroe del olvido y conferirle inmortalidad; por otra parte, Scully [6], a partir de un análisis de **Odisea** III, vv. 263-272, aborda el tema del aeda desde el punto de vista social en relación a el aeda custodio de Clitemnestra, destacando el oder de la poesía oral sobre el auditorio, y su función ordenadora operando sobre los cánones de la conducta humana en sociedad.

Lo relevado sucintamente acerca de estado de la cuestión indica que la crítica ha investigado el tema de los aedas desde el punto de vista social, religioso, o metapoético como es el caso del estudio de E. Diehl [7], "Fuerunt ante Homerum poetae", o el de R. Sealey [8], "From Phoemios to Ion."

Respecto de la funcionalidad del aeda como personaje de un οἶκος en orden, y su canto, objeto de mayor interés por parte de la crítica; no así la presencia de Femio, el aeda de un οἶκος en desorden.

Eustacio en **Ad Odyss.** 1.155, refiriéndose a Femio dice:

ἐγκατατιθέμενος τῇ ποιήσει τὸ τοῦ διδασκάλου ὄνομα...

esta indicación resulta de corte metapoético, como también lo evidencia un epíteto homérico que acompaña su mención en **Odisea** XXII, v. 330: Τερπιάδης y luego una afirmación del propio Femio respecto de su actividad en **Odisea** XXII, v. 347: αὐτοδιδακτός δ' εἰμί.

La mencion del aeda Femio es acompañada por otros dos epítetos περίκλυτος en **Odisea** I, v. 325, y πολύφημος en **Odisea** XXII, v. 376. Obsérvese que en este caso, ambos apuntan al alcance público de lo que le es inherente, como culminación semántica de su nomore o profusión del mísmo cuya raíz etimológica proviene del verbo φημί.

El análisis que se ha propuesto de la estructura narrativa antes desarrollado, permite detectar la función agentiva de Femio como personaje secundario cooperador respecto de la acción principal desplegada entre los vv. 153-371 de **Odisea** I.

El canto de Femio propicia una situación de orden momentáneo en el οἶκος de Odiseo. La reestructuración, aparente, del código de comportamiento social que Femio como aeda tiene el poder de lograr al convocar la máxima atención de su auditorio, posibilita el inicio de la progresión discursiva de Telémaco, colaborando en tanto que evita que se produzea una fisura entre esta situación y su contexto – confróntese **Odisea** I, vv. 161-165: Telémaco abre su discurso con una referencia a la realidad de la cual participa, a la vez que alude al νόστος de su padre en relación metonímica respecto del canto de Femio. El nexo entre ambos discursos es el referente: los νόστοι.

---

5. SAMONA, G. A. L'aedo metieta nascosto nell **Iliada** e la moira di Achille. **SMSR** VII, 1983, 161-182.

6. SCULLY. The bard as the custodian of homeric society, **Od.** III, 263-272. **QUCG**, 1981, 37, 67-83.

7. DIEHL, E. Fuerunt ante Homerum poetae. **Rh. M.**, 1940, 81-114.

8. SEALEY, R. From Phoemios to Ion. **REG**, tome LXX, 1957

Mientras que Femio impene un orden exterior, Telémaco reclama un orden interno que le es suministrado por medio de un trayecto dialógico y reflexivo que lo conduce a la reconstrucción de la figura paterna y a la recuperación interior del ἄναξ de Ítaca, Odiseo.

La interrupción de Penélope, **Odisea** I, vv. 336-344, provoca la culminación simultánea de las dos actividades discursivas proyectadas, también, en forma simultánea, en **Odisea** I, vv. 153-157.

Es en este punto donde el interacto en colaboración entre el canto de Femio y la progresión discursiva de Telémaco halla su justificación teórica y su fundamento textual en el plano del discurso poético de **Odisea**.

Femio, en calidad de agente auxiliar o ayudante, es componente del interacto; esto de por sí implica la existencia de una función agentiva en el aeda como personaje; resulta componente en tanto que colabora con Telémaco en el interacto que halla su materialización en la secuencia de sucesos de la cual participan el aeda, Penélope, y el hijo de Odiseo, secuencia contendida entre los versos 336-380.

La actividad de Femio resulta ser condición necessaria para que se genere la progressión discursiva de Telémaco en tanto que dicha progresión resulta ser condición necessaria para que, por una parte, pueda ser enaltecida la actividad de Femio, **Odisea** I, vv. 570-371, y por otra, para que el aeda continue cantando ya no por decisión de los μνηστῆρες sino por la justificación de Telémaco, **Odisea** I, vv. 350-355:

> τὴν γὰρ ἀοιδὴν ἐπικλείου᾽ ἄνθρωποι,
> ἥ τις ἀκουόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται.
> σοὶ δ᾽ ἐπιτολμάτω κραδίη καὶ θυμὸς ἀκούειν·
> οὐ γὰρ Ὀδισσεὺς οἶος ἀπώλεσε νόστιμον ἦμαρ
> ἐν Τροίῃ· πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι φῶτες ὄλοντο.

La boole proyección simultánea es funcional puesto que permite establecer una lógica interna respecto de la acción a través de las dos producciones verbales como dos instancias de armonía, en un caso frente a los μνηστῆρες en función de Telémaco, y en otro frente a la βασίλεια en función del aeda.

La realidad sobre la que se han desplazado las dos actividades continúa siendo la mesma, pero a partir de la culminación de éstas se desprende el primer intendo humano en cooperación por modificarla.

**Bibliografia**

**CHANTRAINE, P.** *Dictionnaire étymologique.*
**FINLEY, M. I.** *El mundo de Odisseo.* México, FCE, 1978.
**GRIFFIN, J.** *Homero.* Madrid, Alianza Ed., 1984.
**PAUL BONET, J.** Los heraldos, Taltibio y Eurípides. **Helmántica** VII, 1956.
**PAULYS REAL.** *Encyclopadie der Classischen.*
**RODRÍGUEZ ADRADOS** y otros. *Introducción a Homero.* Barcelona, Ed. Labor, 1984.
**ROSCHER, W. H.** *Lexicon der Mythologie* III, 2. Leipzig, 1902-1904.
**STEPHANUS.** *Thesaurus graecae Linguae.*
**VAN DIKJ, T. A.** *Texto y contexto.* Madrid, Cátedra, 1980.

# A SINTAXE DE APOLÔNIO DÍSCOLO

**Maria Helena de Moura Neves**
UNESP-C.Ar./ CNPq- Brasil

**Resumo:** *Apolônio Díscolo tem um papel importante na história das idéias gramaticais, especialmente no campo da sintaxe. Com intenção declarada de empreender uma obra de sistematização completa dos fatos gramaticais da língua grega, Apolônio inaugura a análise das funções, centrando-se na propriedade de "congruência dos significados" que a oração completa tem. Defendendo o princípio do paralelismo, Apolônio Díscolo parte da oração como domínio da sintaxe, mas considera, afinal, que a sintaxe abarca todos os níveis, pois constitui o conjunto de regras que regem a síntese dos elementos, em todos os estratos. Assim, a obra de Apolônio Díscolo, mesmo investigando fatos particulares de uma língua, nunca perde de vista o sistema, e busca, em última análise, a depreensão de princípios gerais.*

**Palavras-chave:** *Sintaxe; Apolônio Díscolo; História da Gramática*

Apolônio Díscolo merece um lugar especial na história das idéias gramaticais. Dentro do quadro da instituição da disciplina gramatical no Ocidente, ele representa o marco da consideração da sintaxe como ponto central da análise lingüística, consideração que se baseia na "afirmaçãso constante da regularidade existente na união dos elementos" (Neves, 1987, p. 129).

Apolônio não tentou, como os filósofos gregos que trataram problemas lingüísticos, uma teoria da linguagem. Não se arriscou nas controvérsias que buscavam a origem da línguagem (naturalismo ou convencionalismo) e as relações entre linguagem e pensamento (analogia ou anomalia). Nem mesmo buscou definir a natureza da gramática (ciência ou arte), questão à qual filósofos e gramáticos se tinham dedicado. Aliás, ele já tinha uma tradição gramatical atrás de si: a gramática alexandrina já tinha representatividade, embora não nas questões de sintaxe. Ele foi, na verdade, o único gramático antigo que escreveu uma obra completa e independente sobre sintaxe, a qual, segundo Egger (Egger, 1854, p. 55), testemunha uma disciplina gramatical já solidamente constituída.

Essa conexão entre pontos já tratados em um corpo de doutrina e pontos para os quais subseqüentemente se passa revela, aliás, uma preocupação de Apolônio Díscolo que quero, de início, destacar, pelo que ela representa de novo para a sua época: a intenção de empreender um "estudo sistemático" (*Da sintaxe* II, 113) e completo da língua grega. Não mais se empreende o isolamento dos elementos ("das partes da oração") como fizera Dionísio o Trácio (Uhlig, 1883), mas o que se busca é a sintaxe, o relacionamento dos elementos. No livro I 60 do *Da sintaxe*, Apolônio diz que sua obra constitui uma investigação das questões sintáticas suficiente para permitir a correção de quaisquer erros no âmbito da oração (*Da sintaxe* I, 60). Sua apresentação dos fatos é muito confiante,

transmitindo a impressão de que, com o que ali se diz, todas as dificuldades podem ser resolvidas.

Apolônio Díscolo viveu na primeira metade do século II d. C. Cerca de duzentos anos o separam de Dionísio o Trácio, portanto. A época é outra, as preocupações são outras, a obra é, portanto, outra. O que é especialmente importante é que, na sua época, a filosofia grega, que preparara o edifício teórico para os estudos da linguagem – e, a partir daí, da língua grega –, já ia bem distante, e a distância no tempo é excelente purificador de ótica.

Algo, porém, une as duas obras: a base da doutrina é assentada exclusivamente na observação da língua grega. Apolônio Díscolo buscou princípios e regras observando a linguagem em sua tradição, partindo de uma pluralidade de exemplos [1] e considerando, especialmente, a analogia das formas entre si [2]. Julgava ele, porém, que deveria ser objeto de análise "a língua comum, qualquer que seja, ou a mais fina composição em prosa", já que a sintaxe poética se permite elipses e pleonasmos (*Da sintaxe* II 49).

Apesar de seu cuidado especial da sintaxe, Apolônio Díscolo tratou, em sua obra, praticamente todos os fatos de língua, desde questões diacrônicas (*Dos acidentes*) até questões estilísticas (*Das figuras*; *Das figuras homéricas*), contemplando, ainda, a ortografia (*Da ortografia*), a prosódia (*Da prosódia*), os dialetos (*Dos dialetos dórico, jônico, eólico, ático*). Tratou tanto as partes da oração (*Da divisão das partes do discurso; Dos nomes; Dos verbos; Dos particípios; Do artigo; Do pronome; Da preposição; Dos advérbios; Das conjunções*) quanto os elementos (*Dos elementos*).

Os livros supérstites de Apolônio Díscolo, são, porém, apenas quatro: *Do pronome, Das conjunções, Dos advérbios e Da sintaxe das partes do discurso* [3]. A doutrina de Apolônio, porém, pode ser reconstituída na leitura da obra de Prisciano, que confessa "seguir" a sua "autoridade" (**Institutiones grammaticae** IVII 1 e 2; **in** Keil, 1857-1870). Essa reconstituição é facilitada, também, pelo fato de Apolônio Díscolo tratar dos mesmos temas em diversas obras, insistindo nos princípios que adota e nas lições que propõe.

Dissemos da importância da consideração da sintaxe, que estivera ausente da gramática alexandrina incipiente. Pelas próprias necessidades que condicionaram sua tarefa, ela se preocupou basicamente com a classificação e a sistematização das formas, não com a análise das funções.

E onde está a sintaxe para Apolônio Díscolo? Ele abre o seu livro *Da sintaxe* afirmando que a exposição compreenderá a construção (**sýntaxis**) das palavras, feita em vistas à congruência (**katallelótes**) da oração perfeita (I, 1). A sintaxe, na verdade, abarca todos os níveis, constituindo o conjunto de regras que regem a síntese dos elementos, sob o princípio básico de que a língua é uma série

1. Isso ele diz no *Da sintaxe* I e no *Do pronome*, p. 91.

2. Veja-se *Da sintaxe* I 60, onde ele contrasta a aprendizagem isolada das formas das palavras com a aprendizagem "do acervo da tradição literária helênica e da **analogia** que lhe é inerente."

3. As obras supérstites de Apolônio Díscolo estão editadas por B. G. Teubner, em *Grammatici graeci*, 1867-1910, com aparato crítico e comentários de G. Uhlig ou G. Schneider. As obras *Das conjunções* e *Dos advérbios*, bem como os escólios sobre Dionísio o Trácio, estão editados por I. Bekker, em *Anecdota graeca*, 1965.

de elementos relacionados. Entretanto, é a oração completa (o **autotelès lógos**), que é o domínio da sintaxe, porque nela existe a congruência ou coerência, obtida apenas quando nome e verbo se juntam.

Uma questão importante na investigação de Apolônio Díscolo é a consideração de dois níveis, o do conteúdo e o da forma. A "oração completa" é definida pela "congruência dos significados" (*Da sintaxe* I 2 ; IV 16), mas ao mesmo tempo se considera que a congruência ou a não-congruência gramatical reside na construção das palavras, "que vão tendo sua forma adequadamente transformada, enquanto mantêm os conteúdos básicos" (*Da sintaxe* III 10). Isso implica a consideração de que a congruência da oração se obtém de uma adequação formal (*Da sintaxe* III 27) dos elementos da oração, segundo os acidentes : gêneros, números, casos e pessoas (*Da sintaxe* III 13). A oração se define, pois, por determinações da congruência do conjunto, ou do significado, mas também por determinações da forma e da função das palavras.

No estudo da oração, grande parte é dedicada à diátese (*Da sintaxe* III). A ação e a paixão são propriedades do verbo, enquanto ser agente, ou ser paciente, é coisa própria dos "corpos", aos quais se impõem nomes (*Da sintaxe* I 16).Essa propriedade dos verbos é derivada da dos nomes, razão pela qual o estudo do nome deve preceder o do verbo.

Arelações dos nomes com os verbos se resolvem, pois, na relação de voz, inerente ao próprio modo verbal, inclusive ao infinitivo (*Da sintaxe* I 147). A atividade é algo que passa a algum objeto, como em "te golpeio", de que se deriva a passiva "és golpeado" (*Da sintaxe* I 148 e 159). verbos que não possuam um objeto paciente, uma entidade que receba a ação, dos quais são exemplos "viver", "envelhecer" e "existir" não formam passiva; admitir uma flexão passiva desses verbos seria o mesmo que admitir o masculino de "histérica" ou de "abortada" (*Da sintaxe* I 149). Verbos que intrinsecamente indicam passividade, como **ophtalmiô**, "padecer da vista", também não formam voz passiva (*Da sintaxe* I 50). Há, ainda, verbos como **deipnô**, "almoçar", que têm significação ativa, mas não comportam formação passiva porque os objetos da ação verbal que eles indicam são inanimados e, portanto, não-pacientes; entretanto, **deipnízo**, "convidar a comer", "fazer que alguém participe do almoço", que admite um caso oblíquo em acusativo de um ser animado, apresenta formação passiva (*Da sintaxe* I 152-153). Alguns verbos transitivos, por outro lado, podem ser usados em sentido absoluto, no qual são intransitivos, como em "ele lê", "ele não sabe ler", "não golpeies"; nesse caso, não podem converter-se em passivos, diferentemente do caso em que se usam mais concretamente, com acusativo, como em "ele lê Alceu" (*Da sintaxe* I 156).

Na transformação de voz ativa em voz passiva a relação de agente a paciente se mantém, alterando-se apenas o caso, seja corporal ou seja psíquica a ação (*Da sintaxe* I 159). O que Apolônio afirma, pois, é que as relações semânticas básicas nãose alteram mesmo que se disponham diferentemente os termos da oração.

Retomemos a afirmação feita acima de que a sintaxe, em Apolônio Díscolo, não é considerada exclusivamente no domínio maior e acabado da oração. Com efeito, o próprio estudo dos elementos (as vogais e as consoantes) vem

abrigado no livro *Da sintaxe*[4]. E no *Da sintaxe* a teoria dos elementos é considerada paralelamente à teoria das partes do discurso.

Nesse estudo das partes do discurso, encontrado no *Da sintaxe*[5], novamente a base de exame é a regularidade do arranjo das unidades menores, para formação das maiores. Apolônio coloca as partes do discurso em uma ordem que "imita a proposição completa" (*Da sintaxe* I 14).

Uma outra classificação das palavras que se pode depreender dos textos de Apolônio Díscolo é a que se refere à sua função no enunciado. Todas as partes da oração entram em relação sintática seja com o verbo seja com o nome, e daí recebem sua denominação (*Da sintaxe* I 36). Quer dizer, o funcionamento de todas as demais classes depende da sua relação com essas palavras essenciais. daí que se proponham, para as palavras que entram em relação com o nome ou com o verbo, três categorias de construção sintática, a partir do fato de que "é preciso considerar em cada uma delas a que se usa com e a que se usa em substituição do nome e do verbo, ou, ainda, em ambas (as funções)" (*Da sintaxe* I 36).

1. Relação com:
   - **a**. do artigo com o nome, com o verbo (o infinitivo), ou "com qualquer outra palavra, contanto que dela não se indique mais que a forma pura e simples"; ex.: **o mén** (*Da sintaxe* I, 37);
   - **b**. do nome com o verbo;
   - **c**. do verbo com o advérbio.
2. Relação "pro": do pronome com o nome.
3. Relação "com" e "pro":
   - **a**. do pronome com o nome;
   - **b**. do particípio com o verbo.

Especialmente falando do pronome de terceira pessoa (**autós**, "ele próprio"), Apolônio Díscolo ressalva que o que ocorre, no seu uso, não é uma simples substituição do nome, já que o pronome indica também anáfora – que é uma segunda menção – razão pela qual ele se emprega não em substituição ao nome puro e simples, mas no lugar do nome com artigo (*Da sintaxe* I, 25 e II, 9). E os dêiticos (os pessoais de primeira e de segunda pessoa e os demonstrativos) não se empregam em substituição ao nome; eles se usam onde o nome não pode, ou não deve, ser usado. isso significa dizer que o dêitico pessoal tem a sua própria função; quer dizer que, em determinadas situações, não cabe o uso do nome, porque este carece de poder dêitico, que é justamente o que caracteriza os pronomes. Quanto aos demonstrativos, eles podem não fazzer uma d6eixis, no sentido de marcar algo que está à vista, mas fazer uma dêixis mental, o que constitui, na verdade, uma anáfora (*Da sintaxe* II, 11-12).

O nome não se constrói com as outras palavras, mas são elas que se constroem com ele, já que é ele que representa a **ousía**. Por isso, não se estuda a sintaxe do nome por si, mas a sintaxe do artigo em relação ao nome, assim como

4. Lembre-se que Apolônio tinha um livro específico sobre os elementos, mas esse livro se perdeu.
5. Lembre-se que o livro *Sobre a divisão das partes do discurso* também se perdeu.

em relação ao pronome e ao verbo, isto é, ao infinitivo (relação "com"). É por isso que o artigo, que precede o nome, vem em primeiro lugar no estudo da sintaxe das partes do discurso. A sintaxe do artigo vem discutida no Livro I do *Da sintaxe*, logo após a determinação do número e da ordem das partes do discurso, na qual se atribui precedência ao nome e ao verbo.

Quanto à teoria das classes de palavras, façamos algumas observações sobre o nome, o pronome, o artigo e a conjunção.

Quanto ao estudo do nome e do pronome, é interessante observar a concepção de Apolônio Díscolo, segundo a qual neste último se expressa a existência (**ousía**), enquanto no primeiro se expressa não somente a essência, mas ainda a qualidade (**poiótes**), sendo isso exatamente o que distingue as duas classes (*Da sintaxe* I 120; II 47; II 24; I 138), que estão, pois, em relação complementar. Para Apolônio, na verdade, o nome designa a coisa por meio de suas qualidades, o que quer dizer que o nome descreve, de certo modo, a coisa. O pronome, por sua vez, indica de dois modos a coisa: na sua presença (**deíxis**) ou na sua ausência (**anaphorá**).

O estudo do artigo pode ser considerado como altamente privilegiado por Apolônio, que lhe dedica todo o Livro I do *Da sintaxe*. Ele considera o artigo como o elemento que se coloca diante de palavras cujo sentido é bem determinado no espírito de quem fala, sendo pois a **anaphorá** ("relação") a característica determinante dessa classe de palavras. Essa relação é fundamental na teoria de Apolônio Díscolo (*Da sintaxe* II 10; I 43; I 58; IV 59; *Do pronome* p. 6, 10, 16), que rejeita a idéia estóica, adotada por Dionísio o Trácio, de que o artigo é um meio de distinguir os gêneros. Nenhuma parte do discurso tem como função resolver a ambigüidade de outra, diz Apolônio (*Da sintaxe* I 38); de um lado a distinção dos gêneros pode ficar evidente sem necessidade do uso do artigo, e, por outro lado, mesmo com seu uso, ela pode não ficar evidente, já que é no conjunto da construção que o gênero duvidoso de um nome se esclarece. O ponto central da teoria é que a função do artigo não é marcar a distinção de gênero, mesmo porque algumas formas do artigo – por exemplo, as do genitivo plural – são iguais para os diversos gêneros. E, finalmente, se a função do artigo fosse essa, os nomes com gênero evidente não levariam artigo, e este só se colocaria antes dos nomes de gênero duvidoso, como, por exemplo, **theós**, "deus" ou "deusa". Os dois tipos de artigo, o protático e o hipotatico, são colocados, por Apolônio, na mesma classe exatamente pelo caráter de "anáfora" de ambos. Mas eles se distinguem não é apenas na forma e na colocação, mas também na sintaxe, pois o artigo protático e o nome que ele acompanha formam frase com o mesmo verbo, enquanto o hipotático requer outro verbo (*Da sintaxe* I, 142).

A sintaxe das conjunções é tratada no Livro IV do *Da sintaxe*, mas a maior parte desse livro se perdeu. Às conjunções, Apolônio atribui um significado autônomo, isolado; ele considera que elas obtêm seu significado a partir das relações que estabelecem, de modo que uma conjunção, diferentemente do que afirmava Dionísio o Trácio, não somente significa (**semaínei**), mas ainda cossignifica (**synsemaínei**), isto é, significa em decorrência da relação estabelecida.

E, afinal, onde se estabelece a classe de uma palavra? Apolônio Díscolo sustenta que as palavras, "transferidas de sua função sintática", podem "cumprir as funções específicas de outras, adotando a denominação delas" (*Da sintaxe* II 33). Isso nada mais significa do que atribuir ao uso contextual a determinação da classe

a que [ertence uma palavra. É esse princípio que explica por que os particípios designam uma ação, e, entretanto, podem construir-se como substantivos (*Da sintaxe* I 122-123; II 33), e por que, de modo inverso, os nomes (certas formas neutras de plural) podem construir-se como advérbios (os advérbios de origem nominal, como **kállista**, "muito bem", ou **kýkloi**, "ao redor") (*Da sintaxe* II 33).

Muita coisa teríamos por dizer, já que a obra de Apolônio Díscolo é muito extensa, os assuntos tratados cobrem quase todo o campo da análise lingüística e o peso de suas conceituações é bastante forte na história das idéias gramaticais. O que de mais significativo, porém, parece que nos cabe lembrar, porém, é que, se Apolônio Díscolo se preocupa com um estudo de grande detalhamento, submete-o, entretanto, a um método regrado; e que, se não se desvincula do tratamento lógico que marcou decididamente os estudos gramaticais da tradição helenística, não abandona a consideração do uso. Finalmente, que Apolônio Díscolo compõe uma obra que, embora efetue uma análise de fatos particulares, nunca perde de vista o sistema.

---

**Abstract:** *Apollonius Dyscolus plays an important role in the history of the grammatical ideas, especially in the syntax field. With a clear intention of undertaking a work where a complete systematization of the grammatical facts of the Greeck language takes place, Apollonius inaugurates the analyses of the functions, concentrating on the property of the "meaning congruences", found in a complete sentence. Defending the principle of parallelism, Apollonius Dyscolus' starting point is the sentence as the domain of syntax, but he considers, after all, that it includes all the levels, because it constitutes the set of rules which governs the synthesis of the elements in all strata. Thus, even investigating particular facts of a language, Apollonius Dyscolus' work never loses sight of the system and searches, in the final analysis, for the apprehension of the general principles.*

---

**Key-words:** *syntax, Apollonius Dyscolus, the history of grammar*

---

**Bibliografia**

**BEKKER, I.** *Anecdota graeca.* Graz: Akademische Druck u. Verlagssanstalt, 1965.

**EGGER, E.** *Apollonius Dyscole. Éssai sur l'histoire des théories grammaticales dans l'antiquité.* Paris: Auguste Durant, 1854.

**KEIL, H.** (ed.) *Grammatici Latini.* Leipzig: B. C. Teubner, 1857-1870.

**NEVES, M. H. M.** *A vertente grega da gramática tradicional.* São Paulo: Hucitec-Ed. Universidade de Brasília/Fapesp, 1987.

**SCHNEIDER, R. et UHLIG, G.** *Grammatici graeci.* Leipzig: Teubner, 1867-1910.

**UHLIG, G.** *Dyonisii Thracis Ars Grammatica.* Leipzig: Teubner, 1883.

# DOS EPIGRAMAS FUNERARIOS AL PERRO DE ZENÓN (P. Cairo Zen. 59532) Edición y Estudio

**Rodolfo P. Buzón**
CONICERT – UBA – UCA
**Pablo A. Cavallero**
UBA – CONICET

Es nuestra intención, en esta ponencia, presentar un estudio filológico y ecdótico de un par de epigramas anónimos, articulados como unidad y dedicados a un lebrel de nombre Taurón, que salvó la vida a su amo Zenón. Antes de llegar a la edición, traducción y comentario del texto, consideramos necesario referirnos brevemente al género epigramático y a su evolución hasta el período helenístico, y en especial a los epigramas paralelos y a los dedicados a animales.

Según Marion Lausberg [1], el epigrama como forma poética puede remontarse por lo menos hasta el s. VII y quizás hasta fines del s. VIII a.C., por una referencia de la *Ilíada* (VII 89-90). Los documentos arqueológicos del s. VII muestran el uso de versos en monumentos y particularmente del hexámetro, metro que Lausberg no considera influjo necesario de Homero. En ese siglo ya hay epigramas fúnebres y votivos; son generalmente muy breves, el más extenso tiene seis versos. Pero gradualmente el poema tiende a adquirir mayor extensión. Ya en el período helenístico los epigramas preferidos son los de cuatro versos, aunque los hay también de seis a ocho versos, y algunos tengan hasta treinta o más versos; es raro aquel que esté formado por un solo dístico. Esta mayor extensión parece característica de Egipto y de Creta. Además, si bien en la época arcaica la extensión mayor significaba únicamente un honor especial, con el correr del tiempo los poetas ampliaron las composiciones porque les ofrecían la ocasión para desarrollar su capacidad poética.

Lausberg señala ya en el epigrama fúnebre arcaico dos partes básicas: la "presentación", informativa y objetiva, que ofrece formulariamente el nombre del muerto y algo sobre su persona, y luego los "pormenores", más específica, que incluye el elogio del muerto, el lamento por su pérdida, cuál era su *areté* y cómo la alcanzó. El epigrama sepucral tendría como finalidades el ampliar o adornar la simple prosa, transmitir un especial mérito del difunto y expresar el encomio.

Por otra parte, para Lausberg –quien centra su estudio en las composiciones formadas por un solo dístico– la relación con la elegía, género ya formado en 560 a.C., se limita a giros lingüísticos y al tema de la *areté* [2], pero niega que la elegía se haya generado con intención funeraria. Coincide en esto Gentili cuando sostiene que el hexámetro de las inscripciones fúnebres más antiguas contradice una conexión directa con el θρῆνος elegíaco y votivo [3]. Sin embargo,

1. *Cf.* Lausberg, *passim.*
2. Se funda en P. Friedländer - H.B. Hoffeleit, *Epigrammata.* Greek Inscriptions in Verse. From the Beginnings to the Persian Wars. Berkeley - Los Angeles, 1948.
3. *Cf.* Gentili, *passim.*

Gentili observa que a fines del s.V, aunque ἐπίγραμμα fuese toda inscripción sobre un objeto, si estaba en dísticos también podía llamarse ἔλεγεῖον. A fines del s. IV aparecería el uso literario del epigrama, término que entonces designó también a la poesía breve no epigráfica, convivial, de tono variado, que refiere ocasiones de la vida social y privada, y que por lo general se escribe en dísticos, pues Cameleonte llama epigrama al poema convival en hexámetros, en tanto Plutarco reserva para el epigrama sepulcral el nombre de ἐπικήδειον como versión inscripta del canto ceremonial de lamento. Gentili señala también que el epitafio utilizó desde fines del s. VI metro, léxico y estilo líricos de modo no excepcional, que usó léxico de θρῆνος solamente cuando el texto estaba puesto en boca del muerto y que tardíamente se estructuró como una elegía breve entre lo trenódico y lo narrativo adoptando términos de lamento. El gran cambio en la evolución del epitafio habría ocurrido durante el s. IV a.C., cuando el influjo de la tragedia y de la filosofía provocan en él una ampliación de temas, motivos y recursos lingüísticos, que significan un desarrollo literario del arcaico epigrama desnudo, simple y condensado, y generan también una impostación dramática al sugerir la presentación del monumento como una persona y del muerto como sujeto parlante.

En cuanto a métrica, Gentili opina que la adopción del dístico en lugar del hexámetro permitió al epitafio liberarse de la sujeción lingüística a la epopeya, acceder al lenguaje de la elegía, a la variedad temática, al tono coloquial; el yambo habría sido adoptado solamente cuando el nombre del difunto o el del dedicante no se adaptaban al dáctilo. Lo cierto es que los epigramas, incluso los fúnebres, conservan aún en el período helenístico el influjo del dialecto épico y del dórico; de ahí que Hopkinson [4] señale que la lengua del epigrama es una amalgama artificial que no responde al habla real de ninguna región, que yuxtapone a epicismos y dorismos formas áticas equivalentes (κε/κα), lengua que se torna insegura por las substituciones de los escribas.

El carácter general del período helenístico, período al que corresponde el par de epigramas que nos ocupa, genera también cambios en los rasgos del epitafio: al interés por la virtud en general se añade el interés por lo individual y lo cotidiano, hasta entonces considerado indigno de una inscripción; se da mayor espacio al fluir del lamento de los deudos; se busca despertar la simpatía del lector, en especial cuando el difunto era joven –tema que aparece ahora con gran frecuencia. La extensión se hace mayor y también evoluciona el estilo: epítetos, paráfrasis, imágenes, expresiones patéticas, profusión de palabras son sus rasgos más salientes. "El epigrama fúnebre de carácter literario, sobre todo, tiene precisamente que ofrecer más que informaciones sencillas en formas tradicionales y es más fácil conseguir algo 'interesante' por medio de un desarrollo poético, mediante una mayor minuciosidad de contenido y un perfeccionamiento estilístico" [5].

Por otra parte, en Grecia existía la costumbre de erigir tumbas a los animales domésticos, especialmente a los perros, muy queridos por sus dueños [6],

4. *Cf.* Hopkinson, p. 274.

5. *Cf.* Lausberg, p. 148.

6. *Cf.* Gorteman, pp. 118-119.

y colocar en ellas lápidas con epitafios [7] Según Herrlinger [8] los testimonios demuestran que es el helenismo el creador del epigrama para animales, y menciona como causas aquellas que ya señalamos: la concepción de la poesía como reflejo de la realidad cotidiana, la inclinación hacia lo pequeño, la valoración de lo individual y de los afectos personales, el halago de la propia vanidad y la gran gran difusión de la poesía como bien general, que provocó un incremento de la poesía fúnebre y la introducción del tema de los animales como variedad lúdica.

Lo cierto es que, según señala Herrlinger, en el siglo IV el animal comienza a hacerse más presente en el pensamiento griego; a la vez se acrecienta el ejercicio de la cacería, de modo tal que adquieren significación especial el lebrel y el caballo de caza. El no poseer perro es considerado indicio de pobreza, y se valora a tal punto la fidelidad, el apego, la sabiduría y la integridad de los animales por oposición a la degeneración del ser humano, que empieza a hablarse del "derecho de los animales" y a afirmarse que la πρόνοια de los dioses alcanza también a los ἄλογα ζῷα. No debe extrañarnos, pues, que la integración del animal a la vida del nombre haya dado lugar a que aparecieran representaciones de ellos como sugiere el epigrama votivo de Macedonio (*A.P.* VI 175), ni que se los incorporara a las lápidas de tumbas de seres humanos, ya tallados, ya en los versos de los epitafios. Esto constituye el antecedente directo de las tumbas para animales y de los epigramas a ellos dedicados. En ellos debemos distinguir aquellos que hacen una simnple mención de algún animal, de aquellos que se centran temáticamente en alguno de modo particular. La *Anthologia Palatina* [9] y la *Anthologia Latina* [10] nos ofrecen gran variedad de ejemplos. De toda esta gama de epigramas votivos, demostrativos, satíricos y fúnebres nos interesarán especialmente el de Antípater (**A. P.** IX 417 = **Guirnalda de Filipo**, Antípater LXX), centrado en la muerte de un perro sediento, el X de Ánite (**HE**, p. 37), que se ocupa de una perra mordida por una víbora, y el de Timnes (*A.P.* VII 211 = **HE**, p. 197 nº V), que elogia al perro Ταῦρος.

---

7. Dice Teofrasto, *Caract.* XII 9: Καὶ κυναρίου δὲ Μελιταίου τελευτήσαντος αὐτῷ, μνῆμα ποιῆσαι καὶ στηλίδιον ἀνασθήσας ἐπιγράψαι Κλάδος Μελιταῖος.

8. *Cf.* Herrlinger, *passim.*

9. La alusión a la imagen de un perro que parece real (Macedonio, VI 175) o la de un cachorro en el monumento de su ama (Antípater, VIII 425), la simple mención de perros (Ion, VII 44; Anón., VII 338; Adeo, IX 303; Sátiro, X 11; Leónidas, IX 337; Tiberio, IX 370; Lucilio, XI, 194), la assimilación del perro al cínico (VII 115 y 116) y a Orión o Sirio (X 12), o como metamorfosis de un estratego (XI 360), escenas diversas como el perro ofrendado pero vuelto a casa (Macedonio, VI 176), el perro que se lanza al mar para cazar delfines (Filipo, IX 83), la perra que da a luz mientras caza un ciervo (Antípater, IX 268), otra perra operada para partir (Filipo, IX 311), un perro de caza que muere a causa de la sed, perros que ahuyentan a un lobo (Ericio, IX 558), perras que ladran mientra un lobo atrapa a una cabra (Teócrito, IX 432), una alusión a Argos, el perro de Odiseo (XI 77), como así también referencias a otros animales, liebres atrapadas por perros (Germánico, IX 17 y 18), liebre que escapa de un perro y cae en [los tentáculos] de un pulpo (Isidoro Egeato, IX 94) o en un perro marino (Anón., IX 37), un jabalí (XV 51).

10. Aporta también curiosas variantes: epigramas qe se ocupan de elefantes (186, 187) o mencionan alguno (348, v. 11), un epigrama sobre peces (286), otro acerca de un jabalí domesticado (287) y otro más en torno de Pegaso (383), alguno sobre leopardos que cazan perros (355) y otros que simplemente mencionan animales, un cerdo (380), un jabalí (379), un lobo y una oca (381) o jabalíes, cabras, ciervos y caballo a la vez (302), a los que podríamos añadir los perros de caza esquivados por ladrones en Crinágoras XXX (Guirnalda de Filipo, p. 216)

La iniciadora de esta poesía dedicada a animales parece haber sido Ánite (*acmé* 300 a.C.), creadora de la bucólica arcádica, que desde la actitud sentimental de la lírica dórica del Peloponeso, vinculó estrechamente el animal con el paisaje, seguida por sus contemporáneos y coterráneos Nicias y Mnesalques. Es esta una poesía aristocrática en cuanto se destina a una clase social próspera, por el objeto del poema, y elegante por el estilo que requiere. De toda la epigramática referente a animales, parecen haber tenido finalidad funeraria específica y concreta poemas centrados únicamente en perros y en caballos.

En los papiros hallamos muchas veces expresiones de preocupación por los animales domésticos, preocupación guiada en algunos casos, como el de cerdos o bueyes, por interés pero no por eso menos cierta; en vez, era afecto, lo que los habitantes del país del Nilo sentían por caballos y perros [11].

El epitafio para el lebrel Taurón, es decir, para la tumba de un animal, tiene, también la característica de presentar dos poemas paralelos, uno escrito en dísticos y otro en yambos, ambos unidos por ἄλλο. La costumbre de presentar dos poemas paralelos parece remontarse al *Poliandrión* de Potidea, monumento ático en homenaje a los caídos en 432 a.C. [12]. Durante el siglo IV se habría iniciado su aplicación a particulares [13]. Según Marion Lausberg, los epigramas paralelos contienen un texto relativamente extenso, cada sector se dedica a destacar algún aspecto, de modo que uno y otro se completan mutuamente. Hoy se rechaza casi unánimemente que tales varsiones sean obra de poetas diferentes que compiten entre sí. En esos casos algunas veces los dos textos juntamente con ἄλλο eran grabados en la piedra, como en Kaibel, *Epigr. gr.* 550 (s.II-III) [14]. La opinión general es que el autor ha de haber sido un poeta alejandrino. Un argumento en favor de esta tesis es que un poeta local no habría necesitado aclarar en la dirección: τῷ παρ' Ἀπολλωνίου [15]. Si no de los mejores, al menos pudo tratarse de un profesional que sin duda conocía la técnica epigramática, pues no parece tratarse de un mero ejercicio literario.

La hoja de papiro que contenía las dos composiciones fue hallada entre los documentos del archivo de Zenón, que fueron descubiertos en Filadelfia, El Fayum, por campesinos egipcios poco antes de la primera guerra mundial y vendidos en lotes pequeños a distintos interesados, para obtener así una mayor ganancia. El número de papiros supera ampliamente los dos mil y están fechados entre los años 261 y 239 a.C.; alguno podría ser incluso del 230/29 a.C. Ese sería el *terminus ante quem.*

Zenón, hijo de Agreofón, era originario de Cauno, en Caria, es decir, uno de los tantos griegos de Asia Menor que afluyeron a Egipto después de la conquista de Alejandro Magno. Durante los primeiros tres o cuatro años de su carrera actuó

11. *Cf.* Gorteman, pp. 101-120.

12. *G.V.* 20, Pfohl 94, Hansen 11.

13. *G.V.* 1888ss.

14. Para la presencia unida de dísticos y yambos en lápidas cf. Kaibel 325, 462, 502, 546. Hiller von Gaertringen señala como un precedente de esta costumbre temprana, la unión de una inscripción votiva con la inscripción yámbica de un artista, como en Röhl, *Imag.* XXXVI 3 (s. VI), y la inscripción del Coloso de Rodas del 292 (*A.P.* VI 171 y Preger, *Inscr. gr. metr.* 280)

15 *Cf. P. Cairo Zen.* IV 59532, Introd

como agente comercial de Apolonio, ministro de finanzas de Ptolomeo Filadelfo y de Ptolomeo Evérgetes. Estaba encargado del comercio con Palestina y Siria. Luego pasó a integrar la secretaría del ministro, a quien acompañaba en sus distintos viajes. De su vida privada casi nada es lo que sabemos, salvo que tuvo un hermano en Egipto y que enfermó durante largo tiempo. Esa debe de haber sido la razón por la cual pasó a desempeñarse como administrador de un amplio dominio, en el nomo Arsinoíta, que Apolonio había recibido de Ptolomeo II en calidad de δωρεά (de don, en esta época a título precario), en recompensa por sus servicios. El primer administrador fue un cierto Panácestor, al parecer también de Caria como Zenón y como el mismo Apolonio; por su negligencia el διοικητής lo reemplazó, en la primavera del 256 a.C., por Zenón.

El nuevo administrador, no desprovisto de cultura y amante de la buena mesa, se dedica, entre otras actividades, a la caza y se interesa por los perros [16]. Una prueba de ello lo constituyen los dos epigramas que nos ocupan. Según lo que leemos en la primera de las composiciones, la lucha tuvo lugar en Ἀρσινοΐτης (v. 5); por lo tanto, ello debe de haber sucedido después de la llegada de Zenón El Fayum en calidad de administrador, es decir, después del 256 a.C.; tenemos también así un *terminus post quem* para su redacción. Para Wilcken es altamente probable que los epigramas hayan estado destinados a ser grabados en una lápida y que lo hayan sido realmente.

Señalemos, finalmente, que si bien Gorteman cree inverosímil que el hecho narrado en los epigramas haya acaecido realmente, se puede aducir en favor de su veracidad que, como ya dijimos, se conservan testimonios del interés de Zenón por la caza y, además, que parece improbable que haya solicitado la composición de un epitafio que aludiera a un hecho irreal [17].

## TEXTO

Para la edición partiremos del texto tal como lo da D.L. Page en su *Greek Literary Papyri*, I 460, y anotaremos en el aparato las variantes y conjeturas de las restantes ediciones. Si bien Page indica como *editio princeps* la de Edgar, *P. Cairo Zen.* IV 59532, la primera edición ha sido en verdad de Edgar, pero en los *Annales du Service de l'Antiquité de l'Égypte*.

En el aparato utilizamos las siguientes abreviaturas:

**E** .....editio princeps.
**Pap.** .....*P. Cairo Zen.* IV 59532
**p¹** .....GLP.
**P²** .....Further...
**P–B** .....Powell-Barber
**H** .....Herrlinger
**M** .....Manteuffel
**S** .....Seider
**Wilam** .....Wilamowitz *in* W¹
**W¹** .....Wilcken¹
**W²** .....Wilcken²

Utilizamos los siguientes signos:

**[ ]** .....laguna
**( )** .....corrección en el orignal
**‘ ’** .....inserción por encima del renglón

16 . *Cf.* Préaux, pp. 35-36.

17 . *Cf.* Page, Further ... , p. 457 y Powell-Barber, p. 108.

Los puntos entre corchetes indican el número estimado de letras perdidas o borradas; los puntos fuera de los corchetes, letras mutiladas o ilegibles; los puntos bajo las letras indican que se trata de una lectura dudosa. La iota adscripta indica que se la encuentra así en el texto; la iota suscripta, que en el texto está omitida.

Ἰνδὸν ὅδ' ἀπύει τύμβος Ταύρωνα θανόντα
κεῖσθαι, ὁ δὲ κτείνας πρόσθεν ἐπεῖδ' Ἀίδαν·
θὴρ ἅπερ ἄντα δρακεῖν, συὸς ἥ ῥ' ἀπὸ τᾶς καλυδῶνος
λείψανον εὐκάρποις ἐν πεδίοις τρέφετο
'Αρσινόας ἀτίνακτον, ἀπ' αὐχένος ἀθρόα φρίσσων,
λ]όχμαις, καὶ γε[ν]ύων ἀφρὸν ἀμεργόμενος·
σὺν δὲ πεσὼν σκύλακος τόλμαι στήθη μὲν ἑτοίμως
ἠλόκισ', οὐ μέλλων δ' αὐχέν' ἔθηκ' ἐπὶ γᾶν,
δρα]ξάμενος γὰρ ὁμοῦ λοφιᾶι μεγάλοιο τένοντος
ο]ὐ πρ[ὶ]ν ἔλυσεν ὀδόντ' ἔσθ' ὑπέθηκ' Ἀίδαι.
σώιζει δὲ] Ζ[ήνω]να πόν[ων] ἀδίδακτα κυναγόν,
καὶ κατὰ γᾶς τύμβωι τὰν χάριν ἠργάσατο.
ἄλλο.
σκύλαξ ὁ τύμβωι τῶιδ' ὕπ' ἐκτερισμένος
Ταύρων, ἐπ' αὐθένταισιν οὐκ ἀμήχανος·
κάπρωι γὰρ ὡς συνῆλθεν ἀντίαν ἔριν,
ὁ μέν τις ὡς ἄπλατος οἰδήσας γένυν
στῆθος κατηλόκιζε λευκαίνων ἀφρῶι,
ὁ δ' ἀμφὶ νώτωι δισσὸν ἐμβαλὼν ἴχνος
ἐδράξατο φρίσσοντος ἐκ στέρνων μέσων
καὶ γᾶι συνεσπείρασεν· Ἀίδαι δὲ δοὺς
τὸν αὐτόχειρ' ἔθναισκεν, Ἰνδὸν ὡς νόμος.
σώιζων δὲ τὸν κυναγὸν ὧι παρείπετο
Ζήνων' ἐλαφρᾶι ταῖδ' ὑπεστάλη κόνει.

1 ὁδαγύει E, ὅδ' ἀπύει Wilam. 2 ἐπεῖδε E, Pap., H; Ἀίδαν E, H, Ἀΐδαν M 3 δρακεῖν συὸς $p^2$; ἢ E, ἥ Wilam., ἦρ' $p^2$; 4 ἐμ E, Pap., $p^2$, ἐμπεδίοις H 5 φρίσσων/[λ]όχμηι E, H, φρίσσων/[λ]όχμῃ M, φρίσσων/[λ]όχμαις καί $p^2$ 6 [λ]όχμηι καί E, H, λόχμαις E *in* $W^2$, [λ]όχμῃ καί M, [λ]όχμαις Pap.; γε[νύων E, γε[ν]ύων Pap.; ἀμεργόμενος E, H, ἀμεργόμενος. Pap.; ἀμεργόμενος M; 7 στή[.]η, *supra* [.] *scr.* θ E, στή[θ]η *supra* [θ] η *scr.* Pap., στή[θ]η H; μὴν M 8 ἠλόκισε E, H, M, Pap.; αὐχήνα, α *supra* ν *scrip.* E, Pap., αὐχήνα H; ἔθηκε E, H, M, Pap.; 'ἐ'πί E, Pap., πί M; γᾶν· E, γᾶν. H, M, Pap., $p^2$ 9 [δρα]ξάμενος E, H, M; [δρα]ξάμενος Pap.; λοφιᾶι M 10 [ο]ὐκ ἐπέμυσεν (?) E, M; [ο]ὐκ ἀπέμυσεν E *in* $W^2$, [ο]ὐκ ἀπέλυσεν Wilam., [ο]ὐκ ἀνέμυσεν E in $W^2$, [ο]ὐκ ἀπέλυσεν H, [ο]ὐ πρὶν ἔμυσεν Pap. οὐκ ἀπέλυσεν $p^2$; ὀδόντα E, H, M, Pap.; ἔστε E, H, M, Pap.; ὑπέθηκε E, H, M, Pap.; Αἴδαι. E, H, Αἴδᾳ M 11 [Σώσας] δὲ E, H, ..... ἀδίδακτα $W^1$, [. . . .] . . Pap., [σῴσας] δὲ M, σώσας $p^2$; Ζ[ήνω]να E, H, Pap., Ζ[ήνω]να M; πον[ῶν] E, H, Pap., πον[ῶν] M; κυναγὸν/καί E, M, $p^2$ 13 ἄλλο· E, ἄλλο. Pap, S, *om.* $p^2$ 14 σ[κ]ύλαξ, *supra* [κ] κ *scrip.* Pap.; τύμβῳ M; τῷδ' M 15 ἀμήχανος. E, H, M, Pap. 16 κάπρῳ M, P–B

18 κατηλωκιζε[ν] E, Pap., H; ἀφρῷ M, ἀφρῷ· P-B 19 νώτῳ M, P-B 21 γᾶ M, P-B; Αΐδα M 22 αὐτόχειρα E, H, M, Pap.; ἔθν[η]ισκεν, *supra* [η] α *scrip.* E, Pap., ἔθν[η]σκεν, *supra* [η] α *scrip.* H, ἔθνασκεν M; Ἰνδός, ς corrected to ν, not (as I <Edgar> formerly stated) ν to ς Pap., Ἰνδός H, M 23 σώζων M; κυναγογόν M, ῷ M 24 Ζήνωνα E, H, M, Pap., S; ἐλαφρᾷ M; τᾷδ' M

## TRADUCCIÓN

Esta tumba proclama que el indio Taurón yace muerto, pero el que lo mató vio antes el Hades. Como una fiera (terrible) para mirar de frente o reliquia del cerdo de Calidón, se crió en las fértiles llanuras de Arsínoe, inflexible, erizándose todo desde el cuello en los matorrales y echando espuma por las mandíbulas. Lanzándose sobre la audacia del cachorro le abrió el pecho en surcos, pero éste, no hesitando, le puso el cuello en tierra, pues (el cachorro) tras agarrarle a su vez el gran tendón junto con la crin, no aflojó antes los dientes, hasta que lo envió al Hades. Y, aunque aún no entrenado, salva de los sufrimientos a Zenón, el cazador, y ganó la gratitud (de su amo) bajo la tierra, con esta tumba.

Otro.

Un cachorro está sepultado con honras fúnebres en esta tumba, Taurón, no sin recursos contra asesinos; pues cuando se encontró con un jabalí en lucha frontal, éste, como alguién inabordable, después de hinchar la mandíbula, le cortó en surcos el pecho, emblanqueciéndose por la espuma, y aquél, después de poner en torno del lomo las marcas de sus dos patas, agarró del medio del esternón al erizado (jabalí) y lo hizo rodar por tierra. Y tras dar al Hades al asesino, murió como la norma (manda) al indio. Y, salvando al cazador a quien acompañaba, a Zenón, está oculto por este ligero polvo.

## COMENTARIO

1: La fórmula Ἰνδὸν ὅδ' ἀπύει τύμβος θανόντα κεῖσθαι, que contiene los elementos: monumento, proclamación, nombre del muerto y el hecho de que allí yace, es equivalente a la fórmula que inicia el epigrama de Timnes *A.P.* VII 211: ...κύνα φησίν ὁ πέτρος / ἴσχειν ... Ταῦρον.

Ἰνδόν: no se menciona explícitamente que el muerto sea un animal. Ello puede deberse a la intención del poeta de llamar la atención del pasante o, si había un relieve con la figura de un perro, no fue considerado necesario.

Los perros indios (Ἰνδοί, Ἰνδικοὶ κύνες) gozaron de gran fama en la antigüedad: en gran número forman parte de una procesión organizada por Ptolomeo Filadelfo [18] y se los encuentra en el ejército de Jerjes [19]; también, según Heródoto (I 192), cuatro grandes aldeas persas alimentaban a perros indios, por lo cual estaban exentas de cualquier otro tipo de tributo.

18 . Ateneo V 196 ss., quien cita el libro IV de la obra sobre Alejandría de Calixeinos de Rodas.

19 . Hdt. VII 187.

En cuanto a su origen [20] encontramos opiniones diversas: Aristóteles en su *Historia Animalium* (607 a 4 ss.) afirma que son producto de la cruza de tigre y perra – opinión que sigue Plinio [21], pero en *de Generatione Animalium* (746a 29 ss.) los considera surgidos de la cruza de perra y de algún animal salvaje semejante al perro. Para Page [22], quien sigue a Orth [23] y a Keller [24], se trataría de un dogo tibetano. Según Richter [25] parecen identificarse con los molosos.

También varios autores nos hablan de sus cualidades: Jenofonte los describe como fuertes, de gran tamaño, rápidos y muy valientes (*Cyn.* IX 1). Según Ctesias [26] eran tan fuertes que podían luchar con un león [27]. Jenofonte señala también expresamente que eran empleados en cacerías de ciervos (*Cyn.* IX 1) y de jabalíes (*Cyn.* X 1), en estas últimas junto con perros de otras razas.

ἀπύει: dorismo, por ἠπύει; los dorismos son frecuentes en el género epigramático. En nuestra composición también lo son: πᾶς (v. 3), γᾶν (v. 8), γᾶς (v. 12), τὰν (v. 12), ἔθναισκεν (v. 22). Hopkinson [28] señala que la lengua de los epigramas es una amalgama artificial, no el habla de una región en particular. El epigrama a la estatua de Arato [29], p. ej., incluye: ἀ, ἀλκά, στάσαμεν, ἀρετᾶς, δικαιοσύνας, τᾶι, σᾶι, δᾶμον..

Ταύρωνα: el nombre Ταύρων podría hacer referencia a su ferocidad (<ταυρόω). Un epitafio de Timnes (*A.P.* VII 211) se refiere a un perro llamado Ταῦρος. Pero Antípater de Tesalónica menciona al perro Λάμπων (*A.P.* IX 417), que es nombre de persona, frente a Λάμπος, perro de Héctor (*Il.* VIII 185).

2: Ἄϊδαν: epicismo, como Ἄϊδαι (v. 10) y μεγάλοιο (v. 9). El influjo del dialecto épico es también notorio en el género, no sólo formalmente por el uso del hexámetro, sino también por el tono elevado que suelen tener los epigramas, especialmente los funerarios. En la *A.P.* encontramos, p.ej., καταΦθιμένοιο (VII 511), ὑπάτοιο (IX, 17, 1), κρημνοῖο (IX 337, 3), χέρσοιο (IX 370, 5), ΖεΦύροιο (X 6); en ***Further...***, ἄμμες, τεάν, νόστοιο (p. 456); en ***Guirnalda de Filipo***, ἐλάΦοιο (Antípater XXIV 1), ἠελίοιο (Antífilo XVII 1), ὀλίγοιο (XIX 3); en ***HE***, φθιμένοιο (Antípater XXXI 1), θενδώροιο (XXXI 3), εὐρυπέδοιο (XXXIII 6), γάμοιο (Ánite V 3), Γόργοιο (Teodoridas III 1), etc.

---

20. *Cf.* Arthur Platt, "On the Indian Dog", *Q.C.* III (1909), pp. 241-243.

21. *N.H.* VIII 148.

22. *Further*... p. 457.

23. *RE* 8, 2545.

24. *Die Antike Tierwelt*. Berlin, 1907-1920. I 109.

25. *Kl. Pauly, s. v.* Hund.

26. En Focio, Bibl. 45 b.

27. *Cf.* Estrabón XV 31.

28. p. 274.

29. *Further* ,p. 456.

3: Καλυδῶνος: El tema de la caza del jabalí de Calidón aparece ya en la *Ilíada* (IX 524 ss.), cuando se relata la historia de Meleagro: el jabalí (σῦν ἄγριον), robusto, devastador o solitario (posibles interpretaciones de χλούνην) y de dientes blancos (ἀργιόδοντα), después de causar grandes destrozos y cobrar vidas, fue abatido por Meleagro, ayudado por cazadores y perros (κύνας). Surge luego una disputa por la cabeza y la hirsuta piel del jabalí (ἀμφὶ συὸς κεφαλῇ καὶ δέρματι λαχνήεντι). También parece referirse al tema Συοθῆραι de Estesícoro. En el fragm. 44 (Page) leemos: κρύψαι δὲ ῥύγχος / ἄκρον γᾶς ὑπένερθεν (y hundió en el suelo la punta del hocico) [30].

5: Ἀρσινόας: Ἀρσινοΐτης νόμος, distrito de Egipto (hoy el Fayum); en él se encontraba Filadelfia, donde residía Zenón.

7, 14: También es σκύλαξ la perra locria, asimismo recomendada para la caza de jabalíes, cuya muerte canta Ánite (***HE*** X, p. 37).

11: hay incoherencia entre ἀδίδακτα (que no puede ser acusativo singular masculino ni femenino y, en todo caso, podría ser una forma de nominativo femenino) e Ἰνδόν (v. 1) y todos los participios indudablemente masculinos. La métrica no admite ἀδίδακτος ni ἀδίδακτον. ¿Es el acusativo de un *ἀδίδαξ, y se refiere entonces a Zenón, el cazador?

22: Ἰνδὸν ὡς νόμος, "como la norma manda al indio" podría significar simplemente morir matando al enemigo.

24: ἐλαφρᾶι τᾶιδ' ὑπεστάλη κόνει. El deseo *sit tibi terra levis*, muy difundido en el ámbito latino, suele encontrase en el ámbito griego en epigramas de cierta extensión y constituye por lo general el final (*cf. GV* 755, 1512, 1549).

Estos dos epigramas se inscriben, por su forma, dentro de la tradición del género. En la primera parte, o 'presentación', se precisa para quién fue erigida la tumba; en una segunda parte, los 'pormenores', se ofrece mayor información sobre el mismo.

Desde el punto de vista de la forma, la 'presentación' es diferente en ambas poesías. En la primera, la piedra informa en tercera persona el nombre del muerto: en una proposición de acusativo más infinitivo el sujeto es Taurón, el nombre, con un gentilicio como atributo, Ἰνδόν; el atributo precede y, en cierta manera, cumple la función de un pormenor. En la segunda composición la presentación adquiere una expresión más personal. En primer lugar no hay verbo conjugado; tampoco hay una fórmula corriente, sino que leemos τύμβωι τῶιδ' ὑπ' ἐκτερισμένος (14-15) – forma más elaborada que el simple aquí yace y que adquiere importancia a partir del s. IV-, enmarcada también por el nombre del muerto, en forma paralela a la primera poesía: precedida por σκύλαξ y seguida por el nombre. Tanto ἐκτερισμένος como σκύλαξ – en esta segunda composición sí se dice desde el comienzo que se trata de la tumba de un animal – cumplen aquí también, en cierto modo, la función de pormenor.

Ambas presentaciones son completas en sí mismas. A continuación siguen los pormenores. Sintácticamente están constituídos, en la primera poesía,

30. *Cf.* Apolodoro, *Bibl.* I, VIII 1-2; II, VI 2. V.

por una proposición coordinada con la anterior; en la segunda, por un atributo del sujeto, o sea, del nombre del animal. Es decir, en la primera composición, presentación y pormenores constituyen dos unidades sintácticas, mientras que en la segunda están, desde el punto de vista de la sintaxis, estrechamente unidos.

Tradicionalmente en los pormenores se elogia al muerto o se lamenta su pérdida, es decir, se trata de transmitir de alguna manera a la posteridad por qué se debe conservar su memoria, qué *areté* especial ha demostrado en la vida y en la muerte. En ambos epigramas los pormenores – en este caso el destacar la valentía de Taurón, es decir, su *areté* guerrera – constituyen una alabanza del muerto y completan el segundo verso. Pero alabanza y lamento no son excluyentes, y así como el lamento lleva implícita una alabanza, la alabanza lleva implícito un lamento.

Con los dos primeros versos podría quedar concluido cada epigrama: se inscribirían así en la tradicional y ampliamente documentada serie de composiciones de un solo dístico. El mantenimiento del orden presentación – pormenores podría señalar una voluntad consciente de anudar con la tradición, ya que a partir del s. IV se vuelve común invertir dicho orden para lograr una mayor tensión.

En muchas composiciones tempranas los versos que siguen a los dos primeros son sólo una ampliación de ellos, se agregan para decir algo más, pero sin que la composición alcance una estructura unitaria total. En la primera composición esta parte no resulta lograda, en particular los versos 7 a 10, donde no hay una transición que haga claro el cambio de sujeto. En esta parte se presenta el componente narrativo que según Gentili [31] se combina con el elemento trenódico.

Otro elemento de frecuente aparición en las inscripciones fúnebres es la mención explícita del dedicante, especialmente presente en el caso de una muerte temprana. En las composiciones de un solo dístico suele integrarse en la presentación, confiriéndoles una mayor fuerza poética. Si bien en ninguna de las dos composiciones se dice explícitamente quién hizo erigir la tumba, se alude a él en ambas en forma indirecta en los dos últimos versos, al señalar que la valiente actitud del cachorro salvó la vida de Zenón. Tampoco se menciona la muerte temprana, pero esa idea se desprende de la palabra σκύλαξ, usada para describir a Taurón, y de la mención ἀδίδακτα (en el primer epigrama, v. 11), si es que ella se refiere al cachorro y no a Zenón.

Si comparamos con las características que Herrlinger enumera, observamos que sí se verifican los siguientes rasgos: la indicación de la edad (aquí por la palabra σκύλαξ); la causa de la muerte, fuera de lo común; la composición en tercera persona, adecuada para animales grandes o feroces; la *laudatio* del muerto (τόλμαι); el agradecimiento merecido, que justifica el poema y que sugiere, al igual que la mención del nombre del animal, su elevación de la mera condición de animal a la esfera de lo humano. También se incluyen giros de epitafios humanos como,en la segunda composición, la fórmula final ἐλαφρᾶι τᾶιδ' ὑπεστάλη κόνει . Sin embargo, no se verifican en estos poemas el pedido de que el lector se conduela ni la disculpa originada en un posible sentimiento de ridiculez.

Los dos epigramas, aunque no muy valiosos, muestran motivos literarios conocidos: La lucha entre el perro y el jabalí – característico de las épocas

31 . p. 56.

helenística y alejandrina [32] –el "ligero polvo" que cubre al muerto, las menciones del Hades, tan frecuentes en los epigramas.

Al contrario de lo que encontramos normalmente, no se utiliza la segunda parte en los dos epigramas para tratar distintos aspectos, sino que son variaciones de uno y el mismo tema, incluso con la repetición literal de algunas palabras, como p. ej., los verbos δράσσομαι, φρίσσω, σάζω, el substantivo ἀφρός. Por otra parte, en la primera el autor se refiere al jabalí como θήρ y como σῦς, mientras que en la segunda lo llama κάπρος.

Frente al hecho de que – según señala Lausberg – en el caso de composiciones paralelas lo habitual era que la segunda ofreciera mayores o diversas informaciones, rasgo que en nuestro caso no se observa, podría hacernos pensar que tan sólo una de estas composiciones debía ser elegida para el monumento concreto. Sin embargo, es cierto que en el epigrama literario y también en el subliterario es frecuente hallar variaciones de un mismo tema, lo cual puede sugerir que en ello se complacían tanto los dedicantes como los lectores. Tal, pues, podría ser el caso de los poemas que nos ocupan, donde para el segundo se elige el metro yámbico sin que lo requiriera, como en otros casos, el nombre del muerto o del dedicante.

Esperamos ofrecer un texto filológicamente más rico con un aparato crítico completo, que permitan al estudioso de la antigüedad valorar con más numerosos elementos de juicio esta obra de la producción literaria greco-egipcia.

**Bibliografia**

Catalogue *général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire; Zenon Papyri,* ed. C.C. Edgar. El Cairo, 1925-31, 4 vols. (*P. Cairo Zen.* IV 59532).

**EDGAR, C. C.** *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 19 (1920), nº 48, pp. 101-104 (*editio princeps).*

**GENTILI, B.** "Epigrama ed elegia", *L'épigrame grecque,* Genève, Fondation Hardt, 1968 (Entretiens sur l'antiquité classique, vol. XIV) (Gentili).

**GORTEMAN, C.** "Sollicitude et amour pour les animaux dans l'Égypte gréco-romaine", *Chr. d'Ég* 32 (1957) (Gorteman).

*The Greek Antology – The Garland of Philip and some contemporary epigrams,* ed. by A.S.F. Gow and D.L. Page. Cambridge, University Press, 1968. 2 vols. (***Guirnalda de Filipo***).

*The Greek Anthology – Hellenistic Epigrams,* ed. by A.S.F. Gow and D. L. Page. Cambridge, University Press, 1965. 2 vols. (***HE***).

**HERRLINGER, G.** *Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung.* Stuttgart: Kohlhammer, 1930 (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft; 8) (Herrlinger).

32 . *Cf.* Gorteman, pp. 101-120.

**HOPKINSON, N.** *A Hellenistic Anthology.* Cambridge, University Press, 1988 (Hopkinson).

**LAUSBERG, M.** *Das Einzeldistichon. Studien zum antiken Epigramm.* München, Wilhelm Fink, 1982 (Studia et Testimonia Antiqua; 19) (Lausberg).

**MANTEUFFEL, G.** *De opusculis graecis Aegypti e papyris, ostracis lapidibusque collectis.* Warzawa, 1930. Appendix, nº 2, p.200 (Manteuffel).

**PACK, R.** *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt.* Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1965, nº 1761.

**PAGE, D. L.** *Greek Literary Papyri,* I Poetry. London-New York, Heinemann, 1942, nº 109 (***GLP***).

**PAGE, D. L.** *Further Greek Epigrams.* Cambridge *et. al.*, Cambridge University Press, 1981, pp. 457-58 (***Further...***).

**POWELL, J. U.** and **BARBER, E. A.** *New Chapters in the History of Greek Literature.* Oxford, Clarendon Press, 1921, pp. 107-108 (Powell-Barber).

**PRÉAUX, C.** *Les Grecs en Égypte d'après les archives de Zénon.* Bruxelles, 1947.

**SEIDER, R.** *Paläographie der griechischen Papyri.* Band II: *Tafeln.* Zweiter Teil: *Literarische Papyri.* Stuttgart, Anton Hiersemann, 1970, nº 4, p. 40 y fig. 4, lám. 3 (sólo líneas 13-24) (Seider).

**WILCKEN, U.** *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 6* (1920), nº 48, pp. 453-454 (Wilcken[1]).

**WILCKEN, U.** *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 7* (1924), nº 48, p. 80 (Wilcken[2]).

# O FRAGMENTO 2W DE ARQUÍLOCO

**Paula da Cunha Corrêa**
Universidade de São Paulo

**Resumo:** *A interpretação tradicional do Fr. 2w de Arquíloco começou a ser questionada após T. Hudson-Williams ter discutido a construção "incomum" da última oração, e uma questão de estilo ter sido levantada por C. M. Bowra. Qual seria o significado de* ἐν δορί*? O seu emprego serie idêntico nas suas três ocorrências, ou não? Examinando tais problemas e as soluções propostas, sugerimos uma nova possibilidade de leitura.*

Breve como o outro fragmento, e até certo ponto formalmente semelhante, este dístico nos traz uma cena cotidiana de um "servo do senhor Eniálio". Mas não é cena de batalha, uma visão dos hoplitas enfileirados em formação ou combatendo, como é freqüente em Calino ou Tirteu. O soldado está de vigília, e sua ação nada tem de heróica, muito pelo contrário:

> *ἐν δορὶ μέν μοι μᾶζα μεμαγμένη, ἐν δορὶ δ' οἶνος*
> *Ἰσμαρικός, πίνω δ' ἐν δορὶ κεκλιμένος.*
>
> *Na lança, meu pão sovado, na lança, o vinho*
> *Ismárico, e bebo na lança apoiado.*

A primeira versão deste fragmento de que se tem notícia é de 1612, de Dionísio Petávio, editor e tradutor das cartas de Sinédio (Synesius, *Ep.* 129b Migne, apud. Arnould, 1980, p. 288):

> *Maza mihi hastato praebetur, Bacchus in hasta*
> *Ismaricus; dum me sustinet hasta, bibo.*

I. Liebel em sua edição de 1812 dos fragmentos de Arquíloco citou, além desta tradução de Dionísio, o escólio de Híbrias que data do V ou IV século a. C. onde lança, espada e escudo são valorizados como os maiores bens do homem, e que tudo para ele conquistam (909PMG):

> *Minha grande riqueza são a lança, a espada*
> *e o belo escudo, defesa da pele.*
> *Com eles aro, com eles colho,*
> *com eles piso o doce vinho das uvas,*
> *Com eles senhor de servos sou chamado.*
> *E os que não ousam levar a lança, a espada*
> *e o belo escudo, defesa da pele,*
> *Todos prostados aos meus joelhos*
> *beijam seu senhor,*
> *E de grande rei me chamam.*

Partindo da tradução de Dionísio e do poema da Híbrias, esta tem sido a leitura tradicional, ou talvez mais habitual do fragmento, aceita pela grande maioria: é *com* ou *pela lança* que *o eu* obtém o seu pão e vinho. O seu sustento está *na lança* e ela serve-lhe também como objeto no qual apoia-se para beber. A lança é útil em todos momentos da vida do soldado, dentro e fora do combate cerrado. Com ligeiras variações, pautam-se nesta leitura as traduções das principais edições bilíngües de Arquíloco: J. M. Edmonds (1931), e entre nós, V. de Falco e A. F. Coimbra (1941).

Mas em 1900, U. Bahntje em *Questiones Archilochae* já afirmava que em suas três repetições a preposição ἐν teria um valor estritamente locativo e portanto, na sua leitura, ἐν δορί tem sempre a mesma função: assim como o sujeito bebe apoiado na lança, o pão e vinho estariam literalamente *na lança* (apud. Arnould, 1980, p. 285) [1]. Isto é, presos à lança, dependurados em um farnel. O vaso dos guerreiros micênicos ilustra tal prática: os soldados costumavam levar na extremidade da lança um pequeno farnel de mantimentos em que carregavam sua rações (Cf. Vernant, 1968, Pl. 3).

Hudson-Williams, em 1926, apontou para o fato de que na *Ilíada* o particípio κεκλιμένος constroi-se apenas como dativo, sem a preposição ἐν, e que portanto, a seu ver, a preposição ἐν na última oração serveria apenas para tornar a repetição mais enfática (Hudson Willians, 1926, p. 83).

O que para Hudson-Williams parecia ser não mais que uma construção não habitual, despertou a atenção de Van Groningen em 1930 (apud. Arnould, 1980, p. 285), de Browa (1954, p. 38) e de outros como não-gramatical. Segundo estes, no grego arcaico κεκλιμένος empregava-se simplesmente com o dativo (sem preposição) ou com a preposição πρός e o acusativo para significar *apoiar-se sobre*. Portanto, as versões tradicionais inclusive a de U. Bahntje, estariam partindo de um uso impróprio do verbo κλίνομαι com a preposição ἐν. Este foi um dos motivos que suscitaram as discussões acerca da interpretação tradicional do fragmento. A presença da preposição ἐν no último cólon passou a ser enfática para uns [2], agramatical para outros [3], simplesmente tradicional (Page, 1964, p. 133), ou diferente da leitura tradicional, mas gramaticalmente compreensível e aceitável (Arnould, 1980, p. 289-91), ou ainda supérflua, se não incompreensível (Marzullo, 1965, p. 6).

Uma segunda questão, de ordem estilística, foi levantada por C. M. Bowra. A seu ver, ἐν δορί deveria ter o mesmo significado nas três repetições, o que não ocorria na leitura tradicional: "First, there is a stylistic difficulty. When ἐν δορί appears three times in a couplet, we may expect it to have the same meaning on each appearance (...) But that is not what the usual interpretation demands." (Bowra, 1954, p. 37-8). A partir daí, surgiram as mais diversas interpretações que buscavam, na sua maioria, satisfazer estas duas condições: resolver o problema do verbo κλίνομαι com a preposição ἐν e o dativo, e manter a mesma construção para ἐν δορί nas três ocorrências.

1. Esta é também a leitura de Hauvette, 1905, p. 198-9.

2. Hudson-Williams, 1926, p. 83 e Romano, 1974, p. 43.

3. Davison, 1960, p. 1-4; Pocock, 1961, p. 180; Gerber, 1970, p. 12-13.

Já em 1954, J. A. Davison havia indicado a possibilidade de δορί sinificar *nau* (1954, p. 193). Mais tarde, acatando a sugestão de E. Diehl de que os fragmentos 2, 4, 8 e 12 pertenceriam ao mesmo poema, ele mantém que δορί como *nau* é a melhor solução embora admita que a primeira ocorrência de δορί como *nau* seja tardia, e que mesmo neste caso, δορί é sempre qualificado por um adjetivo (Davison, 1960, p. 3).

Quem endossa esta leitura é B. Gentili em 1965 e 1976, afirmando que a construção do verbo κλίνομαι com a preposição ἐν e o dativo introduz a idéia de "estar estendido, jazer" (II, X, 350), e que a anáfora exige que se mantenha sempre o mesmo significado para ἐν δορί. Ele também concorda que os fragmentos 2 e 4 façam parte do mesmo poema, justificando assim o emprego de δορί como *nau* sem a qualificação: o adjetivo que falta teria sido omitido por ser desnecessário em um contexto (Fr. 4) onde a referência ao navio já havia sido feita (Gentilli, 1976, p. 18-20).

Foram dois, J. Russo (apud. Gentilli, 1976, p. 21) e A. Aloni (1981, p. 49), os que aceitaram esta interpretação sem reservas. Menos populares, e mais imaginativas, foram as propostas de L. G. Pocock (1961, p. 180) e G. Giangrande (apud. Burnett, 1983, p. 38) que sugerem para ἐν δορὶ respectivamente *em*, ou *sobre uma árvore* e *no pelourinho*.

Em sua leitura do fragmento Bowra (1954, p. 40) cita exemplos de um uso locativo de ἐν com dativo que indica uma proximidade (LSJ sv. ἐν AI 4). Desse modo, a frase ἐν δορὶ como "at, by my spear", estendendo-se metaforicamente a "under arms, at my post", explicaria a citação do fragmento no contexto da carta de Sinésio: tanto Sinésio quanto Arquíloco teriam passado suas vidas "em armas", "a postos" (Bowra, 1954, p. 40).

Antes de descartá-la, Davison havia indicado a possibilidade de ἐν δορί ser traduzido por "equipado com a lança", onde parece atribuir ao dativo, como o faz Ehrenberg, "um sentido vago de companhia" (apud. Arnould, 1980, p. 289). Esta opção equivale na verdade ao **hastato** da tradução de Dionísio Petávio. D. Arnould admite esta última hipótese, estendendo-a porém às três ocorrências de ἐν δορί. Ela mostra como ἐν δορί pode ter um uso semelhante ao de ἐν ὅπλοις, citando exemplos, embora tardios, em que ἐν αἰχμαῖς significa "armários e lanças" (Arnould, 1980, p. 289-91). Na sua versão, o soldado come, bebe, mas bebe deitado, mesmo que esteja fazendo vigília, no que, ao seu ver, consiste o humor irreverente do fragmento (Arnould, 1980, p. 293).

É possível que, ao contrário, a graça do poema surja de um jogo com a ambigüidade de sentido de ἐν δορί. No hexâmetro, o locativo é uma possibilidade gramatical, mas por razões que logo exporemos, opta-se aqui pela leitura tradicional de ἐν δορί nas duas primeiras ocorrências. Os dativos seriam instrumentais de meio empregados metaforicamente (como o ἐν ὅπλοις citado por D. Arnould): armado de lança, ou com a lança, isto é, por meio de guerra, o *eu* obtém o seu pão e vinho [4]. Muitos encontraram nestes versos e no fr. 216 uma comprovação de que Arquíloco teria sido um mercenário, sendo a lança o seu ganha pão. Nada impede nem garante que o *eu* deste fragmento seja de fato um mercenário, mas caso o

4. O dativo de meio é freqüente, especialmente na poesia, com as preposições ἐν, σύν, ὑπό (Smyth, 1980, p. 347).

fosse, seria mais uma máscara do poeta. O problema surge quando se identifica o autor com o *eu* lírico, coisa comum entre os antigos que procuravam extrair das obras, biografias dos poetas sobre os quais pouca ou nenhuma informação tinham.

No segundo verso, ἐν δορί seria um locativo. Quanto à contrução de κλίνομαι ela só é irregular quando se considera o dativo dependente da preposição, regido por ela. Mas o dativo não poderia relacionar-se aqui diretamente com o verbo, a preposição mantendo o seu valor adverbial original, como é freqüente em Homero [5]? Além disso, existe o verbo ἐγκλίνομαι que se constrói com o dativo para significar *inclinar-se, apoiar-se em* (Tarditi, 1960, p. 60).

Ao supor que o dativo na última oração seja um locativo, cabe ainda explicar o porquê da mudança no final, pois como foi dito, Bowra insiste que nestes versos a frase ἐν δορί deveria manter o mesmo significado e construção nas suas três repetições [6].

Mas as três repetições de ἐν δορί não são, do ponto de vista estilístico, idênticas. Segundo Demétrio (*de eloc.* 268) e Longino (*de subl.* 20, 1.2), a anáfora (ou epanáfora) consiste na repetição da mesma palavra ou palavras no *início* de orações sucessivas. Nota-se de imediato que, formalmente, a primeira repetição que ocorre no hexâmetro é anafórica, ao passo que a segunda repetição, a do hemiepes, é mesárquica: a oração inicia-se com o verbo πίνω e ἐν δορί repete-se *no meio* da oração [7].

Em segundo lugar, uma repetição pode ser tautulógica ou não. Quando na repetição das palavras há uma mudança de sentido, temos a figura chamada antanáclase (Morier, 1981, sv.). Portanto além da terceira repetição de ἐν δορί não ser, *strictu sensu*, anafórica, há indícios de que também não seja tautológica, pelo estilo do autor, e sobretudo pela construção do dístico.

H. Frankel observou que um traço característico do estilo de Arquíloco é o gradual afilamento do tom e do pensamento no final do poema (Frankel, 1973, p. 135). Alguns poemas encerram-se com uma espécie de chave de ouro que pode expressar uma alternativa de ação, ou sentença moralizante (Fr. 13, 128, 132, 133W). O recurso de repetir uma série de orações negativas para destacar uma afirmativa final é também freqüente (Fr. 3, 19, 22, 114, 133W). Outros reservam para o ouvinte uma surpresa no final que rompe uma ilusão mantida, como neste fragmento, (Fr.2, 5, 19W).

Uma marca distintiva do fragmento 2W é a repetição presente no nível fonético morfológico e sintático. Qual seria sua função e o efeito buscado?

No hexâmetro, há uma fortíssima aliteração de nasais (μ, ν) e assonância (α, ε - η). As duas frases nominais indicadas por ἐν δορί têm como sujeitos o pão, qualificada pelo particípio, e o vinho (ainda sem qualificação). O pão sovado, onde

5. "The construction with the Dative (...) is the one in which the Preposition retains most nearly its own 'adverbial' meaning –so much that it is often doubtful whether the Preposition can be said to 'govern' its' Case at all." (Monro, 1981, p. 194). Veja também Chantraine, 1948, p. 84; Romano, 1974, p. 42 e Rankin, 1972, p. 472.

6. Seguem-lhe neste ponto os seguintes comentadores: Davison, 1960, p. 1; Gentili, 1967, p. 18-21; Gerber, 1970, p. 12; Arnould, 1980, p. 284. Contra: Rankin, 1972, p. 471; Romano, 1974, p. 43; Rubin, 1981, p. 1-8; Campbell, 1982, p. 142; Burnett, 1983, p. 38-9.

7. Mesarquia é forma de repetição que ocorre no início de uma oração e meio da oração seguinte (Shipley, 1943, sv. repetition).

concentra-se a aliteração, é uma figura etimológica presente também em Herótodo (I. 200). Este pão era uma pasta, uma massa não cozida de cevada que era preparada na hora. Claramente depreciada e inferior ao pão (ἄρτος), a μᾶζα fazia parte das rações de soldados em expedições e de escravos (Ésquilo, *Ag.* 1041, Aristófanes, *Eq.* 255).

A primeira pessoa figura sobre a forma do dativo de interesse, porém metricamente, o pronome μοι é realçado por encerrar a única contração de breves no hexâmetro. Nota-se também a coordenação das duas frases nominais pelas partículas μὲν - δέ que podem sublinhar uma oposição, ou, como neste caso, uma anáfora.

O hexâmetro apresenta uma relação intemporal, impessoal, e não modal entre seus termos. Pois como todas as frases nominais, estas não possuem as determinações que são próprias do verbo. Não situadas no tempo ou no espaço, elas tem como objeto "um termo reduzido apenas ao seu conteudo semântico" (Benveniste, 1936, p. 171-2). A lança, em posição privilegiada, repetindo-se anaforicamente, tem ainda um emprego figurado. E a manutenção do mesmo significado para ἐν δορί justifica-se pela anáfora, a construção (μέν - δέ) e a mesma sintaxe das orações. Quando se chega ao final do verso, ele parece conter uma idéia completa.

Ismárico, a primeira palavra do segundo verso, já aponta para uma mudança. No *enjambment*, percebe-se que a idéia (e a segunda oração) não estava completa: se o pão é sovado, o vinho não é um vinho qualquer, não-qualificado como parecia no hexâmetro. O vinho ismárico é o que Odisseu usou para embriagar o Ciclope na *Odisséia* (*Od.* 9. 196ss.) e cuja fama perpetuou-se séculos afora [8]. Alega-se que o vinho ismárico poderia ser nada mais que o vinho da casa, bebido por soldados em expedições pela costa da Trácia (Campbell, 1982, p. 143). Mesmo neste caso, o termo não perderia sua conotação de excelente vinho, razão pela qual o dístico foi citado por Ateneu (*Deipn.* 14. 627b-c).

Davison queixou-se da falta de harmonia entre a grosseira μᾶζα e o vinho ismárico (Davison, 1960, p. 2), buscando a homogenidade onde há contraste deliberado. Pois na virada do dístico, o termo *ismárico* costura os versos, mas também inicia um novo movimento. A presença deste nome geográfico cria um certo realismo (Treu, 1959, p. 190), introduzindo uma nova determinação até então ausente: o espaço.

Logo após a cesura deste segundo verso, a terceira e a última oração inicia-se com o verbo πίνω. Esperava-se mais uma repetição anafórica de ἐν δορί, mas em seu lugar está o verbo, ritmicamente enfatizado. E à construção μέν - δέ do hexâmetro, mas uma diferença. Em oposição às frases nominais, temos uma verbal. Se o nome próprio introduziu uma referência espacial, o verbo, o único do fragmento, traz consigo todas as determinações que lhe são próprias: narração, tempo, modo e pessoa. A primeira pessoa do singular surge como sujeito e agente no sufixo verbal, em contraste com os sujeitos impessoais do hexâmetro que não eram agentes. O tempo da ação com relação ao discurso é o presente.

8. Virgílio, *Georg.* 2.37, Propércio 2.33b 32, Ovídio, *Met.* 9.642 (apud. Campbell, 1982, p. 143). O fragmento é citado duas vezes no *Suda*, s.v. ἰσμαρικός: iv. 666. 6 Adler, e ii. 669. 25 Adler, onde Ismaros é identificada como a antiga Maronéia.

Mesmo assim, distraídos pela força da repetição, podemos à princípio ignorar as mudanças e supor que este último ἐν δορί seja idêntico aos anteriores para perceber que o sujeito não bebe em armas, mas apoiado na lança, somente no final. É o particípio κεκλιμένος, a última palavra, que modifica o sentido de ἐν δορί rompendo a expectativa de que a repetição seria consistente até o fim. Ao emprego figurado de ἐν δορί no primeiro verso, opõe-se agora o locativo (espacial e concreto). Cabe ainda notar que apesar das rimas (οἶνος, Ἰσμαρικός, κεκλιμένος) e assonâncias (ο, ω), uma repetição ao nível fonético neste verso é atenuada.

A diferença na repetição indica uma nova atitude. O ouvinte espera identidade de sentido onde há identidade sonora para ser surpreendido. E todo humor e ironia surgem no final.

Arquíloco não canta a vida simples e feliz do soldado (Hauvette, 1905, p. 277), nem se queixa de estar o tempo todo com a lança, lutando ou de vigília (Gerber, 1970, p. 12). A vida árdua e austera do soldado apresenta-se no primeiro verso com a gravidade e circunstância que caracterizam a frase nominal. Construção típica da poesia sentenciosa e proverbial, ela não narra nem descreve fatos particulares, mas concernente à essência e não à existência, faz uma asserção absoluta (Chantraine, 1948, p. 1; Benvenisti, 1976, p. 178). Há também uma certa nobreza e orgulho guerreiro na anáfora ἐν δορί. A lança é um emblema da coragem e valores heróicos, pois aqueles que iam à frente da falange com suas lanças, eram os que maior risco corriam.

Mas o segundo verso não mantém a pose. Há uma mudança de registro. Aqui, despida de toda metáfora e heroísmo, a lança serve para fins menos gloriosos, transformando-se em simples apoio para beber. E o que permanece vivo, presentificado, é a imagem do soldado que, apoiando-se nela, aproveita o seu bom vinho.

---

***Abstract:*** *The traditional rendering of Archilochus' Fr. 2W started to be questioned after T. Hudson-Williams pointed out the "uncommun" construction of the last phrase, and a question of style was brought up by C. M. Bowra. What is the meaning of ἐν δορί? Is it the same in it's three occorrences, or not? having examined such problems and the solutions offered, anew possibility is suggested.*

---

**Bibliografia**

**ADLER, A.** (ed.) *Suidae Lexicon*, in *Lexicographi Graeci*. Stuttgart: Teubner, 1971.

**ADRADOS, F. R.** *Líricos Griegos: elegíacos y yambógrafos arcaicos, I.* Barcelona: Alma Mater, 1956-59.

**ALONI, A.** *Le Muse di Archiloco.* Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1981.

**ARNOULD, D.** Archiloque et le vin d'Ismaros. **Revue de Philologie**, LIV (1980), p. 284-94.

**BENVENISTE, E.** *Problemas de Lingüística Geral.* Tradução por M. da Glória Novac e L. Neri. São Paulo: CEN-EDUSP, 1976.

**BOWRA, C. M.** A Couplet of Archilochus. **Añales de Filología Clásica**, 6, 1954, p. 37-43.

**BURNETT, A. P.** *Three Archaic Poets, Archilochus, Alcaeus, Sappho.* Cambridge: Harvard University Press, 1983.

**CAMPBELL, D. A.** *greek Lyric Poetry: A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry.* Bristol: Bristol Classical Press, 1982.

**CHANTRAINE, P.** *Grammaire Homérique.* Paris: Klincksieck, 1948.

**DAVISON, J. A.** Archilochus Fr. 2 Diehl. **Classical Review**, 10, 1960, p. 1-4.

_____. Resenha de *Anthologia Lyrica Graeca.* E. Diehl. **Journal of Hellenic Studies**, 74, 1954, p. 193.

**DE FALCO, V., COIMBRA, A. F.** *Os Elegíacos Gregos, de Calino a Crates.* São Paulo: Brusco & Cia., 1941.

**EDMONDS, J. M.** *Greek Elegy and Iambus.* London: W. Heinemann, 1931.

**FRANKEL, H.** *Early Greek Poetry and Philosophy.* Tradução por M. Hadas e J. Willis. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

**GENTILI, B.** Nota ad Archiloco, P. Col. 7511; Fr. 2Tard. 2West. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, 21, 1976, p. 17-21.

**GERBER, D.** *Euterpe: An Anthology of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry.* Amsterdam: 1970.

**HAUVETTE, A.** *Archiloque, sa vie et ses poésies.* Paris: Albert Fontemoing, 1905.

**HUDSON-WILLIAMS, T.** *Early Greek Elegy.* Cardiff: University of Wales, 1926.

**LASSERRE, F., BONNARD, A.** *Archiloque: Fragments.* Paris: Les Belles Lettres, 1968.

**LIEBEL, I.** *Archilochi Reliquiae.* Leipsig:: I. C. Sommer, 1812.

**MARZULLO, B.** *Frammenti della Lirica Greca.* Firenze: Sansoni, 1965.

**MONRO, D. B.** *A Grammar of Homeric Dialect.* Oxford: Clarendon Press, 1891.

**MORIER, H.** (ed.) *Dictionnaire de Poetique et Rhetorique.* Paris: PUF, 1981.

**PAGE, D. L.** Archilochus and the Oral Tradition. in *Archiloque. Entretiens sur l'antiquité classique X.* Genève: F. Hardt, 1964.

**POCOCK, L. G.** Archilochus, Fr. 2. **Classical Revew**, 11, 1961, p. 179-80.

**RANKIN, H. D.** Archilochus Fr. 2D, Fr. 7L-B. **Emerita**, 40.2, 1972, p. 469-74.

**ROMANO, J. V.** *The Literary Art of Archilochus.* Diss. Univ. Mich.: 1974.

**RUBIN, N. F.** Radical Semantic Shifts in Archilochus. **Classical Journal**, 77, 1981, p. 1-8.

**SHIPLEY, J. T.** (ed.) *Dictionary of World Literature.* New York: F. Hubner & Co., 1943.

**SMYTH, H. W.** *Greek Grammar.* Cambridge: Harvard University Press, 1980.

**TARDITI, G.** *Archiloco.* Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1968.

**TREU, M.** *Archilochos.* München: Heimeran Verlag, 1959.

**VERNANT, J. P.** (org.) *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne.* Paris: Mouton & Cie., 1968.

**WEST, M. L.** *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*, I. Oxford: Oxford University Press, 1989 (2ed).

# O CONCEITO DE *SISTEMA* NAS TEORIAS DA LINGUAGEM DA ÍNDIA ANTIGA

**Maria Valíria Aderson de Mello Vargas**
Universidade de São Paulo

**RESUMO:** *Buscar o conceito de* ***sistema*** *nas teorias da linguagem da Índia clássica certamente implica em encontrar, na lingüística indiana, doutrinas que testemunham um pensamento científico desenvolvido e que se aproximam das teorias da lingüística moderna. Partindo-se, aqui, da definição de Saussure de que a língua é um sistema, princípio discutido e ampliado, por exemplo, por Hjelmslev e Coseriu, é possível afirmar que, já na obra de Panini (séc. V a.C.) – na qual se encontram as fontes técnicas da gramática sânscrita plenamente desenvolvidas e cujos* ***sutra*** *são o fundamento de vasta literatura gramatical –, a descrição que se apresenta é a de um sistema no qual os fatos e os fenômenos se configuram como partes solidárias e interdependentes, em que cada elemento tem um valor por oposição a outro e, acima de tudo, de um sistema aberto a inúmeras variações.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *sistema, lingüística indiana, gramática de Panini.*

Devemos, inicialmente, reconhecer que nossas considerações aqui expostas se caracterizam como um levantamento preliminar de questões a respeito de problemas de lingüística geral e que, certamente, essas idéias serão retomadas e desenvolvidas, na medida em que se aprofundem pesquisas específicas e se concretizem projetos de estudos sobre as teorias da linguagem na Índia antiga.

Como nos propusemos buscar o conceito de sistema naquelas teorias, julgamos conveniente partir das idéias de Saussure, reunidas por Bally e Sechehaye no **Curso de Lingüística Geral**, segundo as quais a linguagem, em qualquer momento de sua existência, deve apresentar-se como uma organização, como sistema. E, mais, que as operações necessárias à determinação duma unidade pressupõem que esta unidade se relaciona com as outras e se reintegra no interior de uma operação de conjunto. Também, que pela noção de sistema concebem-se as partes da língua como sincronicamente solidárias e interdependentes – cada elemento tem um valor determinado por oposição a outro.

A língua é, pois, concebida como um "sistema de sinais", constituído por unidades oponentes entre si. Vale lembrar, ainda, as idéias de Saussure a respeito do circuito da fala, ao qual, segundo ele, cumpre acrescentar uma faculdade de associação e de coordenação, que se manifesta por não se tratar mais de sinais isolados, faculdade, enfim, que desempenha o principal papel na organização da língua enquanto sistema. E, como lembra Maria Luísa F. Miazzi (Miazzi, 1972, p. 89), a aplicação do conceito básico de "sistema" e de "oposição" dos elementos lingüísticos, que, no campo dos seres humanos, produzem fecundamente a

fonologia, estende-se à morfologia e à sintaxe, assim como ao estudo do léxico (semântica estrutural).

Buscando aproximar, então, as concepções das modernas teorias lingüísticas das teorias da linguagem da Índia antiga, chama-nos primeiramente a atenção aquela definição de língua enquanto sistema cujas partes constituintes são sincronicamente solidárias e interdependentes e facilmente se relaciona essa idéia, por exemplo, à do gramático indiano Bhartrhari (séc. VII d. C.), para quem o sentido da frase consiste na **pratibha**, que se define como uma inter-relação indivisível de palavras. A questão de saber se a frase corresponde a uma realidade exterior ou se ela consiste, ao contrário, numa relação indivisível de palavras foi amplamente discutida pelos filósofos da linguagem indianos. É interessante, nesse sentido, acompanhar estudos como os de Ruegg que contrapõe essas idéias dos gramáticos filósofos indianos às concepções dos lingüistas modernos. Estes, conforme Ruegg (Ruegg, 1959, p. 88), estabelecem distinções entre a semântica – cujo objeto são as relações associativas do significado e do significante e que trata assim das coisas denominadas – e a sintaxe, que tem por objeto uma significação de natureza puramente relacional ou sintagmática e trata unicamente da ordem dos signos.

Mas, examinando-se mais de perto o trabalho dos gramáticos indianos, convém ressaltar que as descrições de Panini, na sua famosa **Astadhyayi**, baseadas no método da conexão e da diferença denominada **anvayavyatireka**, apontam claramente para os usos e não se restringem, pois, à descrição lingüística da norma, culta ou não. Por exemplo, na distinção entre o **tema** e o **sufixo** aquele método é essencial, pois, por meio dele, uma base nominal como **vrksa**, "árvore", distingue-se dos sufixos casuais nas palavras **vrksas, vrksau, vrkse**, etc. Tal método é também responsável pela gama de verdadeiros tratados de interpretação da obra de Panini, o que vem, na verdade, demonstrar que o que Panini descreve não é um sistema "fechado", "imutável", mas que o objeto descrito é altamente "motivado", "vivo", aberto a inúmeras variações.

Cabe lembrar, nesse ponto, Katyayana (séc. III a. C.) e Patañjali (séc. I a. C.), representantes da primeira fase dos estudos paninianos, de acordo com a classificação de Dvivedi (Dvivedi, 1978). Para aqueles teóricos, o objeto da gramática se situa em explicar o uso corrente entre os falantes de uma língua e não é prescritivo, o que se infere, por exemplo, da impossibilidade de completar-se um elenco de temas nominais. Nesse sentido, lembramos as duas direções principais que Panini tomou para arranjar seus **sutra: utsarga** (regra geral) e **apavada** (outras possibilidades de uso).

Não é difícil compreender, pois, o fato de obras como os **pratiçakhya**, sobretudo o **Rkpratiçakhya** e o **Atharvapratiçakhaya**, se bem que consagrados em princípio à descrição fonética dos **samhita** correspondentes, **Rgveda** e **Atharvaveda**, respectivamente, ultrapassarem, por vezes, esses limites e compreenderem matérias gramaticais em geral sob influência da obra de Panini, como entende Ruegg (Ruegg, 1959, p. 30); isso vem confirmar que a preocupação de Panini se concentrava essencialmente no uso. Assim, convém compreender o método de sua obra como descritivo, que tem, como base de uma grande parte de sua descrição, a raiz (**dhatoh**. 3.1.91 – **sutra** que vai reger os 540 seguintes), e que também aponta o uso de pessoas cultas (**çistacara**) e que menciona fatos védicos sobretudo afim de situar a **bhasa**, a "línguagem corrente" em relação ao uso mais antigo.

Também confirma essa tendência de situar-se no uso o fato de autores de época posterior utilizarem-se, para explicar os enunciados de Panini, de procedimentos como o da **phakkika** (argumentação ou tese a ser mantida) e também estenderem sua abordagem de modo a recobrir os usos que só aparecem depois de Panini, ao curso da evolução subseqüente da língua sânscrita. Assim, convém lembrar que as regras de interpretação (**paribhasa**) revelam também essa intenção, embora não seja essa sua função principal.

Comentadores a partir de Katyayana e Patañjali, estes aqui já citados, distinguem na **Astadhyayi** de Panini uma doutrina de lingüística geral elaborada; uma descrição tal de uma língua pressupõe em grande medida uma teoria lingüística desenvolvida. A forma dos **sutra** demonstra que a ciência gramatical atingira um nível elevado de desenvolvimento e a estrutura interna na obra de Panini – com suas regras governantes (**adhikara**), o princípio da recorrência (**anuvrtti**), a doutrina do **purvatrasiddam** (o que previamente não existia ou não teve efeito), enfim, o já mencionado método de conexão e diferença e o recurso a regras interpretativas – serviu para apoiar as doutrinas e os argumentos filosóficos de escolas diferentes.

É fundamental, entretanto, discutir a idéia de Hjelmslev de que a todo processo corresponde um sistema que permite auxiliá-lo e descrevê-lo por meio de um número restrito de premissas. O objetivo da teoria da linguagem, como afirma Hjelmslev (Hjelmslev, 1975, p. 8), situa-se em verificar a tese da existência de um sistema subjacente ao processo (composto por um número limitado de elementos que constantemente reaparecem em novas combinações) e a tese de uma constância que subentende flutuações, e aplicar esse sistema a um objeto que parece prestar-se a isso de modo particular.

Assim, deve-se lembrar aqui o nível da fala (ou terceiro nível, ou grau, acrescido por Coseriu à hierarquia nocional, sistema-norma-uso, proposta por Hjelmslev), onde é necessário colocar todas as variações que o falante pode acrescentar à estruturação social. Reforçam essa idéia as afirmações de Meillet (Meillet, 1938, p. 72), para quem uma lingua é um sistema rigorosamente coeso de meios de expressão comuns a um conjunto de falantes; não existe fora dos indivíduos que falam (ou que escrevem) a língua; não obstante, existe independentemente de cada um deles.

É preciso, pois, ir além das teorias saussureanas para, com Hjelmslev (Hjelmslev, 1975, p. 49), lembrar que a finalidade por nós atribuída às línguas faz delas sistemas de signos, mas, conforme sua estrutura interna, elas são sobretudo sistemas de figuras que podem servir para formar signos (e novos signos, novas palavras, novas raízes).

A respeito das combinações possíveis no sistema, voltando aos teóricos indianos, devemos, com Ruegg (Ruegg, 1959, p. 27), por exemplo, lembrar a importância capital do fenômeno denominado **vakyaniyama**, ou "determinação do **vakya** (discurso, asserção, fala)", no **mantra** (invocações utilizadas nos rituais), pois fixa a forma dessas invocações e torna impossível a transferência gramatical e lexical (**uha**) pelas mudanças de posição e pelas substituições de palavras segundo o sentido que se queira exprimir. Assim, o **mantra** adquire um valor ritual em razão dessa sua forma determinada. A esse respeito, Bhartrhari, na obra **Vakyapadiya** 2.259,como lembra Ruegg (Ruegg, 1927, p. 27), ressalta que para os **çabdabhedavadin** (aqueles que admitem que a palavra é mutável e que um **mantra** pode então revestir-se de formas diferentes segundo o contexto ritual) o **mantra** é

diferente segundo sua aplicação ritual (**viniyoga**), bem como ele pode sofrer uma mudança pelo fenômeno denominado **uha**. Assim, o sentido de uma fórmula no **mantrapatha** (recitação do **mantra**), sem aplicação ritual, corresponde ao sentido "formal" (**svarupartha**), enquanto que esse **mantra**, numa conexão particular, possui seu valor pleno determinado pelo contexto ritual. Desse modo, uma fórmula aparentemente idêntica possui, na verdade, valores diferentes nas combinações diversas.

E, ainda, outro exemplo de que era comprovada, nas teorias da linguagem da Índia antiga, a variabilidade do sistema é a questão de saber se uma palavra se refere à espécie (**akrti**) ou ao indivíduo (**dravya**). Para isso, recorremos a Panini que ensina, ao menos, duas possibilidades: o **sutra** 1.2.58, **jatyakhyayam ekasmin bahuvacanam**, prevê que "o plural (**bahuvacanam**) é opcionalmente usado no sentido do singular (**ekasmin**) quando designa espécies (**jatyakhyayam**)", enquanto que o **sutra** 1.2.64 **sarupanan ekaçesa ekavibhaktau**, descreve: "quando há ocorrência única de uma terminação no singular (**ekavibhaktau**), apenas um de uma série de temas mórficos repetidos (**sarupanam**) permanece em uso (**ekaçesah**)". Entre os comentadores, como aponta Ruegg (Ruegg, 1959, p. 32), Patañjali, em sua obra **Mahabhasya**, informa que Panini se refere, no primeiro caso, à espécie e, no segundo, ao indivíduo. De acordo com outros, como Vyadi, Panini se refere, nos dois casos, ao indivíduo. Segundo a interpretação dos gramáticos ulteriores, a palavra se refere ao indivíduo qualificado pelo universal, como é exemplo a expressão **jativiçistavyakti**, de Nagesa, em sua obra **Mañjusa** (séc. XVIII).

Para concluir, por enquanto, esta série de considerações, reformulemos, com Coseriu (Coseriu, 1979, p. 215), a idéia de Saussure para quem o sistema é, no fundo, um estado, e o estado é, de alguma maneira, estável. Devemos afirmar, sim, que um sistema lingüístico em seu uso é sempre sincrônico em dois sentidos: no sentido de que, a todo instante, cada um dos seus elementos está em relação com outros, e no sentido de que o próprio sistema está sincronizado com seus usuários, razão por que não é estático e sim dinâmico. Ademais, como infere Coseriu, apesar do aparente paradoxo, a estaticidade não é um fato sincrônico, mas diacrônico: para comprová-lo é necessário mover-se na linha do tempo.

---

***Abstract:*** *Searching the* ***system*** *concept in the language theories from classic India certainly implicates in finding, in the Indian linguistics, doctrines which testify a developed scientific thought and that approach the modern linguistic theories. Therefore, coming from Saussure's definition that the language is a system, a discussed and enlarged principle, for instance, by Hjelmslev and Coseriu, it is possible to affirm that even in Panini's work (V B. C.) – in which the technical sources of the fully developed Sanskrit grammar are found, and whose* ***sutra*** *are the foundations of a vast grammatical literature – the description that is presented is the one of a system in which the facts and the phenomena are configurated as interdependent and solidary parts, in which each element has a determined value in opposition to another, but, above all, of a system that is opened to numberless variations.*

---

**BIBLIOGRAFIA**

**COSERIU, E.** *Sincronia, diacronia e história.* Trad. Carlos Alberto da Fonseca e Mário Ferreira. Rio de Janeiro/São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1979.

**DVIVEDI, H. P.** *Studies in Panini.* Delhi: Inter-India Publications, 1978.

**HJELMSLEV, L.** *Prolegômenos a uma teoria da linguagem.* Trad. J. Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1975.

**MEILLET, A.** *Linguistique historique et linguistique générale,* II. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1938.

**MIAZZI, M. L. F.** Conceitos básicos de Saussure. In: *Introdução à lingüística românica.* São Paulo: Cultrix, EDUSP, 1972, cap. VII.

**PANINI.** *Astadhyayi.* Trad. Sumitra M. Katre. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

**RUEGG, D. S.** *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique.* Paris: Ed. de Boccard, 1959.

**SAUSSURE, F. de.** *Curso de Lingüística Geral.* Org. Charles Bally e Albert Sechehaye. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1970, 2a. ed.

# O CONCEITO DE VARIAÇÃO LINGÜÍSTICA NAS TEORIAS DA LINGUAGEM NA ÍNDIA ANTIGA

**Carlos Alberto da Fonseca**
Universidade de São Paulo

**Resumo:** *O autor alinhava, com alguns exemplos extraídos da fonologia, da fonética, da semântica, da morfologia e da sintaxe sânscritas, alguns argumentos para a corroboração da idéia de que toda a teoria lingüística desenvolvida na Índia antiga estava baseada na constatação da* ***variação lingüística*** *experimentada na vida cotidiana e representada ao longo do tempo nas mais variadas formas assumidas pela língua indiana.*

**Palavras-chave:** *Sânscrito, Variação lingüística, Lingüística indiana.*

Quando se consegue furar a sólida barreira, construída com os tijolos da reflexão descuidada e o cimento da *metodologia* ultrapassada, por parte tanto dos sanscritistas quanto dos historiadores da linguagem ou da lingüística, e, então, aquilo com que se depara é os textos originais em seus contextos originais, uma paisagem se descerra diante de nossos olhos mentais, feita de formas mais bem delineadas, batidas por luzes mais claras, arejada pelos ventos do respeito ao ser humano. Passados já **dois séculos**, pelo menos, de viagens apetrechadas pelo saber indiano antigo sobre a linguagem, percebe-se que esses roteiros bisseculares não mapeiam a superfície, que os repastos prometido são indigestos, que os guias não estão imbuídos do prazer da descoberta, que na bagagem não há roupas nem calçados adequados. Em suma, que é preciso planejar tudo de novo – mas ouvindo as vozes que murmuran coisas com sentido por entre as linhas, nas entrelinhas de estradas que vêm do fundo dos tempos para nos pegar de calças curtas diante da sabedoria, da eficiência, do humanitismo e da modernidade de reflexões que os tempos e os viéses da espiral da História sepultaram entre as pedras do preconceito e os musgos da vontade de poder.

É bem assim, nos momentos escuros da intermitência desse lucro-fusco, entre muitos equívocos e erros repetidos à exaustão e alguns acertos sobre os quais não se medita,é aí que está, por exemplo, mal situada a questão da **variação lingüística** na Índia antiga, cuja consciência baseou, permeou e norteou toda a investigação sobre a linguagem ali levada a efeito. Nunca, na Índia antiga, sondada ela com uma compreensão mais acurada, nunca ali uma consideração da variante como exceção, nunca uma questão de "certo e errado", o ato de fala bem realizado culminando na obtenção do "mérito (religioso)", da "prosperidade", da "felicidade suprema". Do outro lado, do lado dos viajantes, sempre o sagrado, o religioso, o prescritivo, o perfeito, o único, o certo, o errado, o decadente, o confuso, os deuses ditando textos , Panini inventando uma língua, a confusão entre letra e fonema, entre

a escrita e a oralidade, um povo que troca de língua sem mais e nem menos – tudo isso num outro "dicionário de idéias feitas / recebidas" de fazer inveja a Flaubert...

Na verificação mais detida da organização e dos objetivos das obras que compõem a investigação lingüística indiana antiga, na compreensão mais cuidadosa do sentido lingüístico da terminologia e do material nelas examinado, depreende-se com extrema clareza o fato de que na Índia antiga foi privilegiada – tanto na organização social das **varṇa** e das **jāti** quanto na pluriforme devoção / **bhakti** religiosa e na configuração dos deuses/mitos, mas também no que diz respeito à questão da linguagem – a consideração da **diferença** e, em conseqüência, a vinculação dos estudos lingüísticos à conciência de que as pessoas utilizam o código lingüístico comum de modos distintos, cada um deles organizado/recortado consensualmente em determinado tempo, em determinado espaço, em determinadas circunstâncias. Como se pode verificar, na **Aṣṭādhyāyī** de Pāṇini, no **Nirukta** de Yāska, nos **prātiçākhya** e em comentários e teorizações posteriores, o que está em causa, ao lado da "descrição analítica" (este é o significado do termo **vyākaraṇa**, que nos acostumamos a entender como "gramática [normativa]") **de uma norma de uso**, e além da consideração de outras normas de uso, é um cuidado todo especial, que não passa pelo "normativo" (no sentido de "ditar regras/normas"), para um dimensionamento das possibilidade múltiplas do falar.

Assim é que, para começar este convite, é preciso lembrar que todos os termos que, em línguas ocidentais, remetem ao conceito de "linguagem" correspondem, em sânscrito, apropriadamente **(bhāṣā, ukti, bhāṣaṇa, bhāṣita, vacana, vacas, vākya, vyāhāra, vāṇi, nigada, nigāda, vāc, lapita, abhilāpa, vadanti)**, a fala, a de fala, ao ato de comunicação, de troca de informações e conteúdos pela via de realização plena da natureza humana pela palavra partilhada. Como afirma a **Kenopaniṣad**, "a fala é a essência do homem" (**puruṣasya vāgrasaḥ**/ ), expressão que ecoa a definição que Pāṇini formulou, na concisão de sua visada antropocêntrica, do que seja o homem, o falante: **vyakatavāc** "aquele que tem a fala articulada / diferenciada" ou aquele que é diferente pela fala – visão que atribui aos dois falantes participantes mínimos obrigatórios de uma conversa a radicalidade da diferenciação máxima possível entre seus modos de falar. E Pāṇini, no século V a. C., está apenas formalizando cientificamente, tecnicamente, uma imagem poética védica que falava da diferença de linguagens entre homens distintos socialmente que se expressavam por meio de uma "trama de farrapos" ou que se entregavam a uma "mulher sedutora ricamente enfeitada". Como brocadostambém se convertem em farrapos e as jóias de uma mulher podem ser falsas, os dois limites estabelecidos pelo poeta védico são uma ilusão, são movediços,expansíveis, recaracterizáveis.

Primeiro conceito a que se deve prestar atenção: **prakṛti** "base, fundamento, matéria-prima. Alojada na **buddhi** "consciência" ou na **citta** "mente" ( = "pensamento", "pensado", cf. **thought, pensée**), constitui uma "massa amorfa" (**arūpa**), um "armazém" (**ālaya**), composta de e ocupada por "marcas" (**vāsanā**), "construções" mentais (**saṁskāra**) ou "formas específicas" (**ākṛti**), provenientes da apropriação / abstração da realidade pelos órgãos dos sentidos e pelo **manas** "pensamento" e por este categorizado como resistências / re-existências na condição de "notificações / referências" (**vijñāptimātra**) do / ao mundo real. Algo puramente mental, uma propriedade coletiva, "absoluta" (**brahman**) no sentido de "totalizante / globalizante / unificante"; algo virtual, tecido de conceitos e de relações

entre conceitos, marcado pelas coordenadas ideológicas que regem a cultura. Garantia de pertinência a essa cultura.

A partir daí, apenas diferenças: apenas diferentes organizações fenomênicas dependentes da maior ou menor identificação dos falantes a um **ātman**, a uma "individualização", a um "si". De um lado, os **prākṛta**, formalizados diretamente a partir da "base", os prácritos, os vernáculos, distribuídos regionalmente, tal como são primordialmente diferenciados regionalmente os falantes, que sofreram e fizeram pequenas histórias diferentes dentro da grande história da cultura. De outro lado, uma forma "modificada" (**vaikṛta**), cultivada, concebida como "rebuscada / temperada / cozida", **saṁskṛta**, sânscrito, utilizada por alguns grupos sociais dominantes, detentores do saber e do poder, uma forma considerada de prestígio.

Cabe ressaltar, entretanto, que os objetos lingüísticos assim recobertos por esses adjetivos **saṁskṛta** e **prākṛta** são, na verdade, dois grandes feixes de registros bastante bem identificados: mais conservador um. o Sânscrito, norma culta, que manteve em toda parte do subcontinente por onde se disseminou e ao longo de todos os tempos uma suposta homogeneidade ragantida pela fixação lingüística operada mais pela literatura do que pela "gramática"; muito menos conservador o outro, os Prácritos, formas do indiano vulgar, já diferenciados entre si de uma região para outra e que sempre se deixaram marcar pela mudança lingüística, a despeito de suas "gramáticas".

Vale, ainda, afinar uma pouco mais essas diferanças. Já no período védico, durante o processo de elaboração das bases da cultura indiana, em meio ao complexo jogo definitivação de valores **ārya**/ invasores e **drāvida**/ autóctones no vale do Indo, naqueles séculos recuados, já se referiam os poetas a essa divisão com suas metáforas alusivas a uma "mulher enfeitada" (o Sânscrito) e a uma "trama de farrapos" (o Prácrito). O que não referem, mas é perceptível, é uma diferença nos Sanscritos: como se sabe, esses poetas viveram em regiões diferentes do vale do Indo, sujeitas a influências lingüísticas diferentes – de modo que, nos seus poemas, de uma família de poetas para outra, de poemas mais antigos para poemas mais recentes, é possível perceber que algumas mulheres são mais enfeitadas que outras ou usam enfeites que outras rejeitam; de modo que se pode perceber a predominância de temperos na cozinha lingüística de poetas / famílias / épocas diferentes. Além disso, ao longo da hisória, foram várias as formalizações por que passou a língua indiana na sua formação culta: que diferenças existem entre o Sânscrito Védico e o Sânscrito Clássico! Por outro lado, conhecidos desde o período védico, os Prácritos vão se materializar nos editos em pedra e pilares de Açoka, terão sua primeira análise no "Tratado de Bharata sobre o Teatro" (já que o chamado Teatro Sânscrito inclui falas em Prácritos, os atores tinham de conhecê-los), sofrerão influências dos conquistadores estrangeiros e resultarão nos falares modernos. Nada de novo sob o sol.

Uma outra volta no parafuso. Do mesmo modo que a fala dos poetas de uma família védica não é essencialmente a mesma dos poetas de outra família, assim também **Kālidāsa** não é **Bhavabhūti**, o **Mahābhārata** não é o **Rāmāyaṇa**, etc. Referir **Kālidāsa** e **Bhavabhūti**, escritores, pode sugerir discussões sobre "estilística" e não "lingüística". Mas é que nosso sentido do lingüístico, apesar das teorias abrangentes e avançadas, anda meio curto na prática e na reteorização: se o estilo, para nós, por exemplo, já foi um clássico "não sei quê" e um **desvio** em nossa luta

nas linhas e entrelinhas pelo vigor de **uma** norma ou **da** Língua, para os indianos antigos, que sempre recusaram o mais que puderam a escrita (**os grammata**), o estilo, a projeção / marca do indivíduo / falante, era apenas um dos muitos "caminhos / encaminhamentos" (**mārga**, **rīti**) possíveis dentro do sistema, utilizados na dependência única e absoluta da homologação entre forma e conteúdo do que se devia / queria dizer. E nem por isso a lingua se degenerou. Nem por isso a unidade lingüística se rompeu.

Sensação de desconforto. Diante dessa pletora de formas/normas, reconhecimento radical da liberdade lingüística vigiada, como resistir à tentação de rebaixar o tônus dessa lingüística indiana que, esgueirando-se por entre o diferente, e porque o levava em estrita consideração, foi capaz de pensar mais generosamente o ato de fala em todas as suas formas e tudo o que ele implica ou esta nele implicado? Escrita em Sânscrito – não havia outro modo, este era o registro do saber –, essa lingüística não pensa apenas a norma culta, ou elabora uma teoria geral da linguagem que tem como objeto apenas o Sânscrito: existe toda uma tradição de "gramáticas" prácritas e de estéticas em Prácritos... E, mesmo quando fala apenas do que chamamos Sâncrito no singular, esta atenta para a pluralidade dessa forma em muitas normas de igual prestígio. Como dirá Patañjali, pensando em termos morfológicos uma estrada é o "significado" (**sphoṭa**) a ser transmitido: não importa que por ela passem um homem a pé, a cavalo ou sobre um elefante, que homem e montaria a percorram devagar, depressa ou em velocidade, que caiamm nos buracos ou se desviem deles, que se sujem ou não de pó: essas possibilidades são os "significantes" (**dhvani**), realizações fônicas induviduais, alofones. Como, mais tarde, dirá Bhartṛhari, pensando agora em termos de frase, a estrada, no fundo, é que é diferente: o "significado" será outro conforme o conceito que o sujeito tiver da estrada. Como dirá, entre os dois, **Çākaṭāyana**, o importante é que, na comunicação do dia-a-dia, o **artha** "referente" seja entendido pelo destinatário.

Vejam-se, a título de exemplo, algumas descrições de variação lingüística. Para começar, algumas possibilidades de solução do encontro de **/e/** e **/o/** finais de uma palavra com uma vogal na palavra seguinte. As formulações provêm das análises fonéticas do **prātiçākhya** (= manual de fonética e fonologia) da escola exegética **Taittirīya** [1]. Tomem-se como objeto as seguintes frases:

/***udake udantu**/ "nadem na água!",
/***asti pradeçe ācāryas**/ "o mestre está na região",
/***aho anadatā hate**/ "ai! ele se mata pelo jejum!" e
/***prabho upagaccha**/ "Senhor, aproxima-te!"

Morfologicamente atentas a derivação gramatical e sintaticamente organizadas segundo uma vontade qualquer, elas carecem, no entanto, para seu enunciador, em forma oral, das marcas definitivas de sua enunciação. Segundo o texto em questão, sutra 9.II, **ekāro 'yam/** "**e** se torna **ay**", as primeiras se realizam da seguinte maneira:

**/udakay undantu/** e
**/asti pradeçay ācāryaḥ/**; [2]

1. WHITNEY, W. D. **The Taittirīya-pratiśākhya**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973 [New Haven, 1868].
2. **Idem**, p. 212.

segundo o sutra 9.L2, **okāro 'vam/** "**o** se torna **av**", as segundas são pronunciadas:

**/ahav anadatā hate/** e
**/prabhav upagaccha/**. [3]

Documenta, entretanto, o texto, em I0.I9, uma solução particular: **lupyete tv avarṇapūrvau yavakārau/** "mas **y** e **v** são elididos quando precedidos de **a**" – o que leva as frases em questão a assumirem as seguintes formas finais:

**/udaka undantu/**,
**/asti pradeça ācāryaḥ/**,
**/aha anadatā hate/** e
**/prabha upagaccha/**. [4]

Claro fique que estas são as formas que esses encontros fonéticos assumem – podem assumir – na forma do Sânscrito desse registro verificável entre os **taittirīyanos**. Como bem esclarece o mesmo texto, outros falantes, que adotam outras normas, não as pronunciaram do mesmo modo. Com efeito, o sutra I0.20, **nokhyasya/** "Não, segundo Ukhya", anota:

**/udakay undantu/**,
**/asti pradeçay ācāryaḥ/**,
**/ahav anadatā hate/** e
**/prabhav upagaccha/**. [5]

Diferentemente, "Não o **v**, segundo **Sāṁkṛtyaḥ**", conforme o sutra I0.21, **vakāras tu sāṁkṛtyasya** – o que levaria às seguintes formas:

**/udaka undantu/**,
**/asti pradeça ācāryaḥ/**,
**/ahav anadatā hate/** e
**/prabhav upagaccha/**. [6]

Por outro lado, conforme o sutra I0.22, **ukāraukāraparau lupyete māckākīyasya/** "Segundo Māckākīya, ambos são elididos se seguidos de **u** ou **o**". Neste caso, as frases seriam pronunciadas do seguinte modo:

**/udaka undantu/**,
**/asti pradeçay ācāryaḥ/**,
**/ahav anadatā hate/** e
**/prabha upagaccha/**. [7]

Para finalizar, Segundo Vātsapra, [o **y** e o **v**] são pronunciados imperceptivelmente, como afirma o sutra 10.23, **leço vātsapra-syaitayoḥ/** [8] – em qualquer caso, dirá Pāṇini em 8.3.I8, apontando para o fato de que na fala culta cotidiana de sua região e de sua época é este o modo de resolução desse encontro fonético e endossando informação anterior de **Çākaṭāyana** [9].

---

3. **Idem**, p. 213.
4. **Idem**, p. 237.
5. **Idem**, p. 238.
6. **Idem, Ibidem.**
7. **Idem**, p. 239.
8. **Idem**, p. 240.
9. **vayor laghuprayatnatarah çākaṭāyanasya/** – para Sumitra Katre, tradutor, o **v** e o **y** são "more lightly pronounced, requiring lax articulation, a glide sound". Cf. **Aṣṭādhyāyī of Pāṇini**. Delhi: Motilal

Com relação à semântica, já Yāska, em seu **Nirukta**, muito mais que uma "Etimologia", discutia com um cético Kautsa, para quem "as palavras dos Vedas, com efeito, não têm referente" (**anarthakā hi mantrāḥ/**) e "além disso, são de referente obscuro" (**athāpy aviṣṭārthā bhavanti**) [10]. Como Yāska esta, na verdade, fazendo um estudo das várias possibilidades analíticas e analógicas de "notificabilidade / referencialização" (**vijñāptimātratā**) operadas entre o signo e o objeto que ele faz significar, e isso a partir de uma lista de palavras **naigama** de origem "védica" – ele dirá, por exemplo, como nos nossos melhores exemplos de "etimologia popular", que **duhitṛ** remete analogicamente a "filha" porque esta ligado a **/dūre + hitā/** "bom quando colocado a distância" [11] –, dirá Yāska, respondendo a Kautsa, que "elas [as palavras védicas] são referencializantes por causa da semelhança de signo" (**arthavantaḥ çabdasāmānyāt**) – quer dizer: referentes de um já histórico sânscrito vèdico não se perderam na fala cotidiana (**laukika**) sobre a qual esta discorrendo. Com relação à obscuridade, dirá, no final desse parágrafo 1.16, "não que é culpa do poste se um cego não o vê; a culpa é do próprio homem" (**narṣa sthāṇor aparādho yad enam andho na paçyati/ puruṣāparādhaḥ sa bhavati/**) [12]. Isto é: não é que as palavras dos textos védicos, alguns elaborados por volta do sécilo XV a. C., sejam incompreensíveis e obscuras nesse século VII em que eles viviam: na convivência sincrônica de uma **bhāṣā** que incorporou elementos arcaicos com uma norma **naigama** (= "védico literário") por si mesma arcaica preservada nas recitações feitas pelos sacerdotes em seus rituais e suas prédicas Kautsa não percebe que o sistema é o mesmo que, se diferenças existem, elas se devem a formalizações semânticas diferenciadas históricamente. O que não impede que existam trocas entre elas, que uma influa sobre a outra ou melhor, que raízes arcaicas (védicas) influam no atual, e vice-versa, como atesta o próprio Yāska em 2.2: **athapi bhāṣikebhyo dhātubhyo naigamāḥ kṛto bhāṣyante/ damūnāḥ/ kṣetrasādhā iti/ athāpi naigamebhyo bhāṣikāḥ/ uṣṇam/ ghṛtam iti/** – "Além disso, formas **naigama** [o arcaico vivo, o que vem do **nigama**] são derivados de raízes [da fala de agora], como **damūna** ['dedicado à casa'], **kṣetrasādhā** ['que divide as terras']. Além disso, [formas] **bhāṣika** [são derivadas de formas] **naigama** como **uṣṇa**, ['quente'], **ghṛta** ['manteiga clarificada']" [13]. É só com a consideração dessa variação sincrônica, resultante no caso de uma mudança diacrônica, que se consegue superar o paradoxo aparente de uma norma presente influindo numa norma passada. Há razões históricas para iso: nesse século VII, de reestruturação do Vedismo em Bramanismo, aquilo que de estritamente "védico" aindasobrevivia está sofrendo influência / alteração / substituição por um conteúdo "bramânico". Com toda certeza, visões parciais dessas diferenças, no plano da referencialização (e, por conseguinte, da significação), estão na própria base do rstilhaçamento do Vedismo, de que as **Upaniṣad** darão mostras. É isso o que justifica o próprio

---

Banarsidass, 1989, p. 1020. A respeito dessa mesma solução, diz WHITNEY, **op. cit.**, p. 240, que ela esta apontada também nos **prātiçākhya** do **Atharvaveda** (2.24) e da escola Vājasaneyin (4.126) – apontando, desse modo, para uma fixação mais ampla da solução.

10. SARUP, Lakshman. **The Nighantu and the Nirukta**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967 [1926], 1.15, p. 16.

11. **Idem**, 3.4, p. 39.

12. **Idem**, p. 17.

13. **Idem**, p. 22.

ceticismo de Kautsa, a quem se dirigem as constantes anotações de Yāska com relação a usos doferentes de elementos lingüísticos na **bhāṣā** (a fala atual) e na **anvadhyāya** (a fala arcaica védica) – por exemplo, no que diz respeito à "partícula" (**nipāta**) **iva** (1.4), que, na **anvadhyāya** podia marcar tanto uma negação quanto uma comparação (a negação, com um certo torneio de voz, também estabelece uma comparação!), mas, na **bhāṣā**, introduz apenas uma comparação (a negação agora, e nela, se faz com **na**) [14].

É muito fácil, ou mais simples – simplista, na verdade –, tomar a afirmação de Kautsa, sem confrontá-la com as respostas que mereceu, sem colocá-la no devido contexto, e dizer que os indianos começaram a estudar a "língua" porque ela se tornara incompreensível, os textos necessitavem comentários, etc. – se se esquece, além disso , de que era no dia-a-dia das conversas em casa ou na rua ou nas lojas ou nos templos que essas questões se colocavem: afinal, o lugar em que se está nesses séculos dos **prātiçākhya**, de Yāska e de Pānini e daí para a frente não é mais o vale do Indo, onde foram compostos tão somente os poemas dos livros 2 a 9 do **Ṛgveda**, mas sim o vale do Ganges, onde tudo começou de novo. O que era diferente, aí se tornou mais agudo: os indianos que emigraram do vale do Indo tiveram de se haver aí com uma nova população autóctone, na qual se distinguiram os **munda**, falantes de uma língua que remarcou os prácritos e, com toda certeza, há de ter obrigado as novas formalizações cultas: por que razão uma norma literária qualquer, mesmo a mais estilisticamente elaborada, gerada aí no Ganges, difere tanto de qualquer norma védica embora caiba no mesmo sistema? por que razão o **Mahābhārata** é tão diferente lingüísticamente do **Rāmāyana**? por que é possível detectar tantas construções não-**paninianas** no **Mahābhārata** se Pānini tivesse que ser a única norma a que se tivesse de obedecer? por que **Kālidāsa** podia construir uma forma como **abhitaptapa** "ardardente" (**abhi + tap + TAP + a**) não autorizada por nenhuma norma, a não ser a sua, sem que ela seja considerada "errada" por toda a tradição de analistas **indianos** de sua linguagem? [15]

---

***Résumé:*** *L'auteur aligne, avec quelques exemples extraits de la phonologie, la phanétique, la sémantique, la morphologie et la syntaxe sanskrites, quelques arguments pour la corroboration de l'idée selon laquelle toute la téorie linguistique développée dans l'Inde ancienne a été fondée sur la constatation de la* ***variation linguistique*** *éprouvée dans la vie quotidienne et représentée à la longue dans des formes les plus variées de la langue indienne.*

---

14 . **Idem**, pp. 7-8.

15 . Para ampliação dessa discussão, ver outros artigos do Autor publicados em **BHĀRATA** 1(1990), 4(1991) e 5-7(1992).

# O SIGNIFICADO DE "FILÓLOGO" PARA GREGOS E ROMANOS

**Bruno Fregni Basseto**
Universidade de São Paulo

*Resumo: Pela análise de cerca de cinqüenta textos gregos e latinos, nos quais ocorre o termo "filólogo", procurei fazer a biografia do vocábulo. A grande diversividade de significados, atribuídos a "filólogo" no decurso do séculos, levou-me a buscar a acepção que lhe teriam dado os criadores do termo, os gregos, e os que o literalmente emprestam, os latinos. A pesquisa abrange textos do séc. V a. C. ao séc. VI d. C.. Dadas as restrições de espaço, foram selecionados os tópicos mais claros e úteis ao objetivo deste trabalho em Aristóteles, Platão, Isócrates, Plutarco, Suetônio, Ateneu, Cícero, Sêneca, Ateio Prestextato, Sexto Empírico entre vários outros. A conclusão, não de todo inesperada: o termo sempre foi polissêmico.*

O conceito de "filólogo" não é de forma alguma unívoco; divergem os autores ao definí-lo, ao determinar seu objetivo, seu campo de abrangência. Uma biografia do termo permitirá alguma apreensão de seu conteúdo semântico, embora com bastante dificuldade, sobretudo por causa da ampla gama de significados de seu segundo formante.

"Filólogo" é encontrado em Platão e Aristóteles, mas o termo sem dúvida é anterios. Trata-se de uma criação dos estóicos, em cuja filosofia se encaixa perfeitamente: λόγος é a expressão do νοῦς, o pensamento. Em consequência, "filólogo" é aquela que, através da palavra, apreende a expressão do pensamento alheio e adquire assim conhecimentos, cultura e aprimoramento cultural.

Ora, é sabido que, pelo menos até o séc. VI a. C. , a palavra era eminentemente oral; "filólogo" era então o falante ou o ouvinte, como na escola socrática. Ao se tornar mais comum a palavra escrita com os papiros e os pergaminhos, "filólogo" passou a designar o apreciador da palavra falada, ouvida ou escrita. As múltiplas implicações do caráter permanete da palavra escrits fez com que, aos poucos, se denominasse filólogo aquele que a ela estivesse mais estreitamento ligado: o letrado, o autor e o sábio de amplos e múltiplos conhecicmentos, o que lhe proporciona admiração e respeito. Considera-se, por exemplo, esta passagem da **Poética (1398b)** de Aristóteles:

> *"...καὶ Λακεδαιμόνιοι Χίλονα καὶ τῶν γερόντων ἐποίησαν ἥκιστα φιλόλογοι ὄντες..."*
>
> *... "e os espartanos (homenagearam) a Quilão e o colocaram entre os gerontas, embora fossem bem pouco filólogos..."*

Sabe-se que Quilão foi um dos sete sábios, poeta lírico e epistológrafo (séc. VI a. C.); foi, portanto, a palavra escrita que lhe granjeou aquela dignidade da parte de seus conterrâneos, sabidamente lacônicos.

O termo ocorre outras vezes em Aristóteles **(Problemas, 18)** e em Platão **(Teeteto, 146a; Fedro, 236e; Leis, 641e; Laqués, 187c e 188e; República, 582e).** Em nehum desses tópicos, porém, o conteúdo semântico do termo é suficientemente claro; assim, em **Laqués,** 187c, Platão opõe φιλόλογος a μισόλογος, ao que tudo indica, no sentido etimológico de gostar ou não de palavras; Em **Leis** (641e) encontram-se πολύλογος e βραχύλογος, significando respectivamente "tagarela" e "de poucas palavras", ao lado de nosso φιλόλογος, mas sem qualquer conotação pejorativa. Apenas em **República** (582e) o termo tem, sem dúvida, conteúdo mais específico:

> *" Ἀνάγκη, ἔφη, ἃ ὁ φιλόσοφός τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινεῖ ἀληθέστατα εἶναι."*
>
> *"Necessariamente, diz, tudo quanto o filósofo e o filólogo aprovam é o mais verdadeiro."*

O filósofo e o filólogo são aí considerados como dois especialistas, embora Platão não especifique a área de cada um; poder-se-ia pensar em conteúdo e forma respectivamente. Fica claro, porém, que o termo tendia a se especializar nas últimas obras de Platão.

Isócrates (436-338 a. C.), na obra **Antídosis** (XV, 296), considera a "filologia" uma grande ajuda ao trabalho educativo; e o termo, pelo contexto, sugere o sentido de "dedicação ao estudo de palvras" ou "gosto pela linguagem".

Estrabão (64 a. C. - 21 d. C.), em **Geografia** (2.3.7), afirma que atenienses, espartanos e tebanos não são "filólogos" por natureza, da mesma forma que babilônios e egípcios não são filósofos por natureza - mas todos por exercícios. Aqui também "filólogos"denota algo específico, já que ser "loquaz" é algo natural para muitos em todos os povos; a oposição à filosofia leva a atribuir ao filólogo o sentido de "cultivador da palavra", em suas diversas manifestações como a retórica, a literatura e a linguagem em si mesma.

Em Plutarco (50-120 d. C. ) encontra-se várias vezes o termo "filólogo" (**Vidas** 2.17.2; **Vidas Paralelas** 6.2; 22.1-2; **Moralia** II. 133a; II. 137c). O seguinte tópico de **Moralia** (II. 133e) parece bastante elucidativo:

> *" Τὰς δ'ἐν ἱστορικαῖς καὶ ποιητικαῖς ζητήσεσι διατριβὰς τραπέζας ἀνδράσι φιλολόγοις καὶ φιλομούσοις προσεῖπον."*
>
> *"Alguns afirmaram, de modo não odioso, que as discussões nas investigações históricas e poéticas são uma segunda mesa para os filólogos e os amantes das musas."*

Aqui os filólogos são colocados ao lado dos artistas, os "amantes das musas"; estes relacionados com a poesia e aqueles com as investigações históricas. Evocando o que se disse do sábio Quilão, poeta e epistológrafo, pode-se dizer que o

filólogo é o que conhece a tradição cultural falado ou escrita e que o cultivo e a ampliação desse conhecicmento lhe dá tanta satisfação quanto um lauto banquete. Portanto, o filólogo se identifica com o sábio, o intelectual de "multíplice e variado conhecimento". Essa última expressão é de Suetônio, ao referir-se a Ateio, que se autodenominara Filólogo, em **De Grammaticis et Rhetoribus** (5,10):

> *"Philologi adpellationem adsumpsisse videtur, quia, sic ut Eratosthenes qui primus hoc cognomen sibi vindicavit multiplici variaque doctrina censebatur."*
>
> *"Parece ter tomado a denominação de filólogo porque, como Eratóstenes que por primeiro revindicou para si esse cognome, era conhecido por sua múltipla e variada doutrina."*

Suetônio se refere a Eratóstenes de Cirene (275-194 a. C.), discípulo de Calímaco e Lisânias; entre outras funções importantes, exerceu a de diretor da famosa Biblioteca de Alexandria. Considerado o sábio mais versátil de seu tempo, era chamado βῆτα, isto é, "muito próximo do máximo", e também πένταθλος, "o que se distingue em todos os gêneros ao mesmo tempo". De sua obra, o pouco que chegou até nós versa geografia.

Ateio Pretestado, o outro que se autodenominou filólogo, também foi polígrafo. Suetônio, na continuação da passagem acima transcrita, nos legou parte de uma epístola do próprio Ateio ao seu amigo Lélio Herma, em que esclarece a razão daquele cognome:

> *"Hylen nostram memento commendare, quam omnis generis coegimus, uti scis octingentos libros."*
>
> *"Lembra-te de recomendar a nossa Floresta, na qual, como sabes, reunimos oitocentos livros de todos os gêneros."*

Daí se depreende com a clareza o que se entendia então por filólogo: pessoa muito culta, com amplos conhecimentos nos campos mais diversos. A **Nova Floresta** de Bernardes pretende ser, sem dúvida, uma réplica mais moderna da **Hylen** de Ateio.

Sêneca (4 a.C.-65 d. C.) apresenta outro perfil do filólogo. Uma passagem bastante extensa das **Cartas** (Livro XVIII, 30ss) distingue bem as especialidades do filósofo, do filólogo e do gramático. Por ser longa, apenas o resumo: Ao ler o **De República** de Cícero, o filósofo se admira de se ter conseguido dizer tanta coisa contra a justiça. Fazendo a mesma leitura, o *filólogo* observa que houve dois reis romanos, um dos quais não teve pai e um outro não teve mãe, pois pairam dúvida sobre a mãe de Servus e não se conhece o pai de Ancius, sendo apenas considerado neto de Numa; nota ainda que o chamado ditador, segundo os livros de história, na verdade era apelidado "mestre do povo" pela plebe e, na prática, era mestre de cavalaria; observa também que Rômulo morreu durante um eclipse do sol, e que até mesmo os reis faziam provocações contra o povo, segundo consta nos livros pontificais e é igualmente o pensamento de peritos do porte do historiador

Fenestella. Ao percorrer as mesmas páginas, o *gramático* comenta que as expressões **expse**, **reapse** e **sepse** foram de fato usadas por Cícero; contrapõe arcaismos, como **cretam** por **calcem**, mostra influências, empréstimos e plágios entre autores como Homero, Virgílio e Ênio.

Sêneca parece identificar o filólogo com o crítico e o historiador modernos, enquanto o gramático se preocupa com fatos estritamente ligados à linguagem e a problemas literários. O filólogo está às voltas com conteúdos de escritos: livros pontificais, de história e de aruspícios. Suas observações são análises, deduções, inter-relacionamentos de fatos antes estudados - características e índices de cultura própria do sábio, como Eratóstenes e Ateio.

Contudo, essa acepção de "filólogo" não é unânime. Em vista da amplitude de seu campo de atuação, compreendem-se posições e conceituações divergentes, conforme se realça um ou outro aspecto sem exclusão dos outros. Desde as primeiras atestações, porém, está implícito o texto escrito, sem que isso implique exclusão de outras modalidades de expressão do pensamento, como a palavra falada ou ouvida. Considere-se, por exemplo, o seguinte texto de **Vidas Paralelas** (2.22) de Plutarco:

> *"Εὐθὺς οὖν οἱ φιλολογώτατοι τῶν νεανίσκων ἐπὶ τοὺς ἄνδρας ἴεντο καὶ συνῆσαν, ἀκροώμενοι καὶ θαξμάζοντες αὐτούς."*
>
> *"Então os mais "filólogos" dos jovens logo se aproximaram e cercaram os homens, ouvindo-os com atenção e admirando-os."*

Os homens, de que fala Plutarco, eram filósofos ligados a Carnéades, o Acadêmico, e a Diógnes, o Filósofo, vindo a Roma em missão diplomática. Os "filólogos"- no superlativo - são jovens romanos que desejavam talvez ver e conhecer os famosos filósofos. É óbvio que o termo aqui designa algo bem diferente do que quando aplicado a Eratóstenes ou a Ateio; poder-se-ia pensar em algo como "muito interessado em aprender" ou mesmo "os mais bem falantes", no sentido etimológico.

Outras vezes tem o sentido de "culto", "refinado" no campo claramente lingüístico, como no seguinte tópico de Sexto Empírico (c. 200 d.C), em Πρὸς Μαθηματικοῦς (I. 235):

> *"Καὶ πάλιν ἐν διαλέξει ἀποβλέποντες πρὸς τοὺς παρόντας τὰς μὲν ἰδιοτικὰς λέξεις παραπέμψομεν, τὴν δὲ ἀσειοτέραν καὶ φιλόλογον συνήθειαν μεταδιώξομεν; ὡς γὰρ ἡ φιλόλογος γαλᾶται παρὰ τοῖς ἰδιώταις, οὕτως ἡ ἰδιωτικὴ παρὰ τοῖς φιλόλογος."*
>
> *"E, de novo, numa dissertação, tendo em vista os presentes, procuraremos as expressões mais adequadas e cultas ("filológicas") e deixaremos de lado as expressões mais comuns, pois, como o uso culto é ridicularizado pelos adeptos do comun, da mesma forma o uso comum o é pelos do culto."*

O autor atribui a "filólogo" uma acepção com a qual designamos hoje a norma culta, em oposição à norma popular, numa clara percepção de que uma mesma língua apresenta diversos níveis relacionados com as classes sociais.

Outra referência a essa implicação do filólogo com a linguagem e seus níveis encontra-se em **Do Sublime** (XXIX.2) de Longino (213-273 d. C. ), em uma das poucas ocorrências do verbo derivado φιλολογῶ, no sentido de "dissertar com erudição". Em Longino e Sexto Empírico, o filólogo se aproxima, portanto, do gramático no sentido grego e latino, já que deve conhecer a língua em suas diversas normas e saber usá-las de modo adequado, mas os conhecicmentos expressos são pressupostos e próprios do filólogo. Vê-se que o termo significa aqui algo diferente do atribuído a Eratóstenes e a Ateio, embora a relação semântica seja facilmente estabelecida, como uma derivação por polissemia do significado etimológico.

Entretanto, ao lado dessa especificidade semântica, menor ou maior, o termo é encontrado também sua acepção etimológica de "loquaz" e "tagarela", como em **Os Deipnosofistas** (39b) de Ateneu (séc. II-III d. C.):

> *"...φησὶν Ἄλεξις καὶ ὅτι οἶνος φιλολόγους πάντας ποιεῖ τοὺς πλείονα πίνοντες αὐτόν."*
>
> *"... Alexis diz também que o vinho torna loquazes a todos os que o bebem em maior quantidade."*

É a notória loquacidade de muitos quando se embriagam, conforme também o contexto sugere; por isoo, não parece admissível nem aceitável a tradução "ami des Lettres" (amigo das letras) que lhe dá A. M. Desrousseaux na edição de Les Belles Lettres, a não ser no sentido jocoso ou pejorativo. A propósito, um interessante jogo de palavras de Zenão nos foi legado por Stobeu (séc. V d. C.) em **Florilégio** (36. 26) :

> *"Ζήνων τῶν μαθητῶν ἔφασκε τοὺς μὲν φιλολόγους εἶναι τοὺς δὲ λογοφίλους."*
>
> *"Zenão dizia dos alunos que uns eram filólogos enquanto outros eram logófilos."*

O filólogo não se restringe à forma, ao som, ao falar por falar, mas capta o conteúdo da palavra, que lhe enriquece a cultura e lhe amplia os conhecicmentos e os horizontes, enquanto o logófilo é certamente o tagarela inconseqüente; os termos denotam o interessado, para quem palavras são ruídos que lhe tornam a solidão menos opressiva, ou talvez, à maneira parnasiana, aprecia sosmente a sonoridade encantatória da linguagem. Em todo caso, é evidente, a meu ver, o sentido pejorativo de logófilo, como também o é, em geral, φιλόλαλος ("verborrágico"), que nunca foram, porém, atribuídos ao verdadeiro filólogo.

Deduz-se exposto que, mesmo entre os autores gragos e latinos, falta univocidade ao termo "filólogo"; as discrepâncias não são essenciais em todo caso. A partir do significado etimológico de "amigo da palavra", "amante do falar", seu campo semântico se amplia bastante, passando a abranger tudo o que se refere ao

da comunicação pela linguagem em qualquer de suas formas. Nessa acepção abrangente se acomodam todas as variedades semânticas, até a atribuição do qualificativo aos sábios "de múltipla e variada doutrina", na expressão de Suetônio.

Embora os latinos tenham posições muito semelhantes às de seus mestres gregos, certamente não será inútil verificar, além do que já se viu, outras possíveis contribuições ao esclarecimento semântico do termo. Assim, a conhecida cultura helênica de Marcos Túlio Cícero transparece sobretudo em suas cartas, como em **Ad Atticum** (XII. 13.3 ), em que emprega o termo em caracteres gregos:

> *"Quod ad me de Varrone scribis, scis me antea orationes aut aliquid id genus solitum scribere, ut Varronem nusquam possem intexere. Postea autem quam haec coepi φιλολογώτερα, iam Varro mihi denuntiaverat magnam sane et gravem προσφώνησιν."*
>
> *"O que me escreves a respeito de Varrão, tu sabes que anteriormente eu estava acostumado a escrever discursos ou algo desse gênero, de forma que de modo algum eu consegui inserir o Varrão. Mas depois que dei início a estas mais filológicas, já Varrão me previra um sério e certamente importante pronunciamento."*

Cícero compara os discursos, que antes escrevia, com obras de outros gêneros, que passou a escrever, e considera as últimas mais filológicas que aqueles; ora, conhecemos o caráter altamente literário de sua oratória. Qual seria então o significado do comparativo "mais filológicas"? Levando em conta o caráter mais pragmático do gênero oratório - a favor ou contra alguém ou algo - "mais filológico" em relação aos outros gêneros literários deve relacionar-se, certamente, com a gratuidade dos temas abordados, como destino, amizade, velhice, natureza dos deuses, em que se busca apenas a cultura e o exercício do raciocínio. Com isso, Cícero se traduziu nem transliterou certamente por não encontrar no latim um termo semanticamente correspondente, No mesmo epistolário **Ad Atticum** (XIII. 12. 3 ), o termo volta a ocorrer com a mesma acepção, ao que tudo indica:

> *"Ergo illam Ἀκαδημικήν. in qua homines nobiles illi quidem sed nullo modo philologi nimis acute loquuntur, ad Varronem transferamus."*
>
> *"Portanto, transfiramos para Varrão aquela Acadêmica na qual aqueles homens, nobres sem dúvida, mas de forma alguma filólogos, fala de modo por demais contundente."*

Distingue-se a nobreza da cultura; os homens são certamente nobres, mas não têm o refinamento intelectual requerido pelo ambiente acadêmico, isto é, não são filólogos, o que é denunciado pelo modo de falar.

Quando o cristianismo se impõe, começ a rarear a ocorrência do termo. Não é encontrado em Agostinho (354-430 d.C. ) nem em Anício Mânlio Serverino Boécio (480-524), em Flávio M. Aurélio Cassiodoro (490-583) ou em Izidoro de Sevilha (602-634), cujas **Etymologiae**, embora quase enciclopédicas, não fazem qualquer menção à filologia. Desse período destaca-se somente Marciano Capella

com **De Nuptiis Mercurii et Philologiae** na primeira metade do séc. V. A obra é uma espécie de alegoria, na qual a Filologia, cercada ancilarmente pelas sete artes, sobe ao céu para se casar com Mercúrio, o deus da eloqüência. A filologia aí deve ser entendida no sentido grego do conhecicmentos vastos e múltiplos, o que inclui as artes, sobretudo a literatura.

Tudo indica, portanto, que o termo "filólogo" e seus derivados "filologia" e "filologar" deixaram de ser correntes a partir do séc. VI no Ocidente. A nova mentalidade cristã levou os estudiosos a outra visão do mundo, cujo enfoque principal eram os problemas religiosos; tentava-se suprimir tudo quanto não se pudesse cristianizar. Ocorre então um hiato na biografia do termo. Só em 1396, portanto depois de setecentos anos, Emmanuel Chrysolora vem de Constantinopla a Florença para restauras os estudos clássicos e o termo volta a aflorar, com os primeiros sinais do Renascicmento. No séc. XVI, os Escalígeros, Júlio César e José Justo, podem ser considerados verdadeiros filólogos por seus conhecicmentos, buscados em grande parte na antigüidade clássica; posteriormente, o número dos filólogos autênticos se multiplica.

Em conclusão, a falta de univocidade do termo "filólogo" na prática sempre existiu; não o definiram os gregos, seus criadores, nem os latinos. Usaram-no polissemicamente, do etimológico "amigo da palavra" a detentor de todo o universo de conhecimentos, que a palavra produziu através dos tempos, com toda a gama de significados intermediários, incluindo a própria linguagem e sua expressão mais estilizada, a arte literária. Assim deve ser entendida a definição de Filologia de August Boeckh (1785-1867): "Philologie ist die Erkenntnis des Erkanten". ("Filologia é o conhecicmento do conhecido"). Ou a de Ernest Renan (Renan, 1849, pag. 138): "La philologie (...) est la science des produits de l'esprit humain." ( "A filologia é a ciência dos produtos do espírito humano".)

---

***Résumé:*** *Par l'analise d'à peu près cinquante textes grecs et latins, dans les quels on trouve le mot "philologue", j'ai cherché à esquisser la biographie de ce mot. La très grande diversité de signifiés, donnés à "philologue" pendant les siècles, m'a mené à chercher l'acception que lui auraient donnée les créateurs du terme, les grecs, et ceux qui l'ont littéralement assumé, les latins. La période étudiée va du V siècle av. J. C. jusqu'au VI apr. J. C. En raison des restrictions d'espace, il a fallu choisir, parmiles textes, les plus claires et les utiles à notre dessein chez Aristote, Platon, Ateius Praetextatus, Sextus Empiricus et autres. On est arrivé à la conclusion, pas tout à fait inattendue: le mot a toujours été polyssémique.*

---

**Bibliografia**

Os textos dos autores gregos e latinos foram extraídos de edições críticas diversas de **Les Belles Lettres** (Paris), ou da **Garnier** (Paris), ou da **LOEB** (Londres), ou ainda da **Teubner** (Leipzig), cujas edições sucessivas foram comparadas.

**AMADOR, E. M. Martinez.** *Diccionário Gramatical.* Barcelona: Ed. Ramón Sopena, 1954.

**BAILLY, A.** *Dictionnaire grec-français.* Paris: Hachette, 1963.

**ERNOUT, A. et MEILLET, A.** *Dictionnaire étymologique de la langue latine.* Paris: Éd. Klincksieck, 4. éd., 1979.

**HAMMOND, N. G. L. and SCULLARD, H. H.** *The Oxford Classical Dictionary.* Oxford: Clarendon Press, 2. ed., 1989.

**MEYER-LÜBKE, W.** *Romanisches Etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 5. Auflage, 1972.

**RENAN, Ernest.** *L'avenir de la science.* Paris: Calmann-Levy Éd., 1849.

**UHLIG, Gustav.** *Apollonii Dyscoli quae supersunt de Constructione libri quattuor.* Lypsiae: Teubner, 1910.

# CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE O JOGO ANTITÉTICO NA HISTORIOGRAFIA DE SALÚSTIO

**Míriam Barcellos Goettems**
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**RESUMO:** *O presente ensaio faz uma análise do prólogo da monografia* De Coniuratione Catilinae, *de Salústio, ressaltando dois pontos:* **1.** *a função paradigmática desse proêmio, a partir do levantamento e estudo dos pares antitéticos nele presentes, os quais fixam um modelo dualístico que se estrutura, sintagmaticamente, ao longo da narrativa;* **2.** *a definição do papel do historiador que emerge desses capítulos iniciais da obra, nos quais se evidencia a identidade de valor entre* "dicere" *e* "facere".

**PALAVRAS-CHAVE:** *Salústio, antítese, dualismo metafísico,* ***discere = facere****, historiografia pragmática.*

> *"Por isso, quando enfim meu espírito descansou de tantos infortúnios e riscos, decidi manter bem longe da política o resto da minha vida e (...) tomei a decisão de escrever a história do povo romano, extraindo dela os fatos que me pareciam dignos de registro (...)."* (De *C.C. 4, 1-2*)[1]

Com essas palavras, que abrem o capítulo final do prólogo de sua obra *De Coniuratione Catilinae*, Salústio traz a nosso conhecimento dois dados autobiográficos que, unidos, fazem dele uma figura ímpar na historiografia latina.

O primeiro desses dados diz respeito ao fato de que, antes de se dedicar à carreira de historiador, Salústio foi um político – e dos mais ativos, segundo nos informam outras fontes biográficas. Sendo assim, parece-nos óbvio supor que ele possuísse aquela qualidade que Luciano de Samósata – em seu *Como se Deve Escrever a História* – entende como essencial em alguém que se pretende historiador: o senso político (Besselaar, 1958, p. 14).

O segundo dado a ressaltar no trecho de Salústio relaciona-se à sua decisão de escrever não toda a história do povo romano mas tão-somente aqueles fatos que lhe parecessem dignos de lembrança. Com essa decisão, Salústio torna-se o introdutor de um tipo de manifestação histórica – a monografia – até então inédita em Roma, onde a historiografia estava dominada basicamente pela analística, a que se viera juntar, já na própria época de Salústio, a forma dos *"comentarii"*, adotada por César.

1. Valemo-nos aqui da tradução do *De Coniuratione Catilinae* realizada pelo Prof. Antônio da Silveira Mendonça, que se encontra referida na bibliografia.

Diferentemente dos anais e dos comentários, a monografia salustiana não é um mero registro de acontecimentos: seu objetivo precípuo é mostrar a existência de uma relação de causa e efeito que explica os fatos, objetivo esse cuja origem o próprio historiador nos relata ao afirmar:

> *"Mas eu, que já li muito, que ouvi contar muitos feitos eminentes realizados pelo povo romano, na paz como na guerra, no mar como na terra, veio-me ao acaso o desejo de indagar que causas tornaram possíveis tão grandes façanhas."* (*De C.C. 53, 2*)

Após muito refletir, eis sua conclusão:

> *"(...) uma coisa me pareceu palpável: a coragem extraordinária de uns poucos cidadãos tinha feito tudo e por ela é que se dera que a pobreza superara a riqueza, o pequeno número, a multidão das pessoas."* (*De C.C. 53, 4*)

Essa "*coragem extraordinária*" ( "*egregiam uirtutem*" ), no entanto, abandonara Roma:

> *"Mas quando o luxo e a ociosidade corromperam a cidade, a república à custa de sua grandeza sustentava os vícios de seus generais e magistrados; e, como uma mãe cuja fecundidade se exauriu, por muito tempo em Roma realmente não houve nenhum homem de grande valor."* (*De C.C. 53, 5*)

Tendo seu pensamento dominado por esse conceito de degeneração moral e política que envolve a perda da "*uirtus*" romana, Salústio orienta-se para a elaboração de monografias centradas em acontecimentos – a conspiração de Catilina e a guerra contra Jugurta – que não apenas comprovam essa degeneração como também possibilitam ao historiador exercitar o senso político que efetivamente possuía.

A escolha adequada dos acontecimentos que narra permite a Salústio inserir-se com facilidade no ideal tucididiano de historiador: alguém que mostra os fatos do passado com vistas a transformá-los em lições para o futuro, na crença de que "*a história é o ensinamento político por excelência*" (Besselaar, 1958, p.11). Em outras palavras, Salústio integra-se ao grupo dos que praticam a "*historiografia pragmática*" de Políbio, no sentido de que dirige seus relatos a "*homens práticos*", quer dizer, a políticos e militares, acreditando no poder educativo da história (Besselaar, 1958, p. 13).

Essencial para que essa função educativa seja cumprida pela obra de Salústio é a recorrência, nela, de uma figura que, como afirma Barthes, é uma das mais estáveis dentre todas as que, ao longo dos séculos, foram propostas pela arte retórica: a antítese (Barthes, 1970, p. 33). Nada mais natural que assim seja, tendo em vista que, conforme já frisamos, é dominante, no pensamento salustiano, a idéia

de degeneração moral e política – e, portanto, de oposição entre passado e presente – que envolve a perda da "*uirtus*" pelos romanos.

Levando em consideração esses fatos, propusemo-nos a realizar um estudo da antítese na obra de Salústio, detendo-nos, neste momento, no *De Coniuratione Catilinae* – mais especificamente, no seu prólogo, que compreende os quatro primeiros capítulos da obra.

O primeiro dado a ressaltar é que esse proêmio exerce uma função paradigmática em relação ao restante da narrativa, na medida em que fixa o modelo teórico que serve de sustentáculo para toda a monografia: o dualismo.

Os pares opositivos que podem ser destacados no prólogo são vários. Ressaltaremos, em primeiro lugar, os que aparecem no capítulo 1, apontando todos os termos em sua forma de nominativo e, preferencialmente, na ordem em que figuram no texto, para facilitar a compreensão.

| **Coluna 1** | x | **Coluna 2** |
|---|---|---|
| *homines* | x | *cetera animalia* |
| *animus* | x | *corpus* |
| *imperium* | x | *seruitium* |
| *homines et di* | x | *beluae* |
| *ingenium* | x | *uis (corporis)* |
| *gloria* | x | *silentium* |
| *memoria* | | *uita* |
| ↓ | x | ↓ |
| *longa* | | *breuis* |
| *uirtus* | | *diuitiarum et formae gloria* |
| ↓ | x | ↓ |
| *clara aeternaque* | | *fluxa atque fragilis. (De C.C. 1, 1-4)* |

Todas essas oposições são feitas de acordo com o dualismo metafísico, desenvolvido por Platão, em que a importância é atribuída aos elementos da primeira coluna. Se os rotulamos de partícipes do "*logos*", designando os da segunda coluna como pertencentes à "*physis*", podemos aplicar à posição de Salústio o que afirma Gerd Bornheim acerca do pensamento metafísico:

> "*Todo pensamento metafísico se move no espaço entre o* logos *e a* physis, *e de tal maneira que o privilégio é emprestado ao* logos *em detrimento da* physis." (Bornheim, 1977, p.26)

No início do capítulo 2 da monografia, outro par opositivo vem juntar-se aos acima arrolados:

| **Coluna 1** | x | **Coluna 2** |
|---|---|---|
| *passado* | x | *presente. (De C.C. 2)* |

Também aqui o primeiro elemento (o passado) tem supremacia sobre o segundo (o presente), já que o autor sublinha o caráter degenerativo da história: no início, diz ele, *"a vida dos homens se passava sem ambições, cada um contente com o que tinha" ("uita hominum sine cupiditate agitabatur, sua cuique satis placebant") (De C.C. 2, 1)*; depois, no entanto, o desejo de dominar tornou-se o motivo das guerras, e os homens começaram a pensar que a maior glória estava no maior dos impérios *(De C.C. 2, 2)*. A partir daí, multiplicam-se os pares antitéticos:

| **Coluna 1** | x | **Coluna 2** |
|---|---|---|
| *labor* | x | *desidia* |
| *continentia* | x | *lubido* |
| *aequitas* | x | *superbia. (De C.C. 2, 5)* |

Continuando a avaliar como superiores os elementos da primeira coluna, Salústio permanece dentro do pensamento metafísico:

> *"Tudo se passa como se a* physis *devesse ser descartada, a fim de que o* logos *chegasse a ser plenamente ele mesmo."* (Bornheim, 1977, p. 26)

E já que falamos em *"logos"*, aproveitamos para lembrar o poder que, segundo Salústio, detém a palavra: o poder de superação do passageiro, da morte, do desgaste, desde que o ser humano, *"aplicado a alguma atividade" ("aliquo negotio intentus")*, procure tornar-se famoso por alguma façanha ilustre ou por alguma ocupação dignificante *(De C.C. 2, 9)*. Ao contrário, aqueles que, *"entregues ao ventre e ao sono" ("dediti uentri atque somno")*, passam pela vida *"ignorantes e abrutalhados (...) como andarilhos" ("indocti incultique (...) sicuti peregrinantes") (De C.C. 2, 8)*, são seres cuja vida e cuja morte estão em pé de igualdade, *"pois de ambas se fará silêncio" ("quoniam de utraque siletur") (De C.C. 2, 8)*. Uma vida que se desgasta nos apetites do corpo não merece que a palavra a retenha da morte.

O valor da fala, do discurso, da memória está claramente expressso no capítulo 3, onde se indicam as duas formas de conduta a serem seguidas por aqueles que desejam ser úteis à pátria:

> *"É belo servir bem à pátria, falar bem dela também não é descabido; (...)." (De C.C. 3, 1)*

Não se trata propriamente de uma nova oposição – entre *"bene facere"* e *"bene dicere"* – que está sendo apresentada aqui: são simplesmente dois caminhos distintos que, dependendo da natureza de cada um *("a natureza oferece a cada um o seu caminho" – "aliud alii natura iter ostendit" – De C.C. 3, 1)*, os homens podem seguir para alcançar a consecução de um mesmo objetivo.

Observe-se, por outro lado, que, *"embora não seja nada igual a glória do que escreve a história e do que a faz" ("tametsi haudquaquam par gloria sequitur scriptorem et auctorem rerum") (De C.C. 3, 2)*, Salústio estabelece, de certa forma,

uma equivalência de valor entre esses dois caminhos, ao ressaltar as grandes dificuldades que caracterizam o ato de escrever a "*historia rerum gestarum*":

> "*(...) primeiro porque as palavras devem estar à altura dos acontecimentos; depois, porque as críticas que se vier a fazer, a maioria pensa que tudo foi dito por antipatia e despeito; quando se faz menção da grande virtude e glória dos bons, as coisas que alguém julga capaz de fazer, ele as aceita de bom grado, as que o superam, ele as considera como fruto da fantasia e as tem como falsas.*" *(De C.C. 3, 2)*

Essas dificuldades, longe de obscurecê-lo, ressaltam o valor da palavra escrita, tornando-o idêntico ao dos feitos: só através do "*dicere*" é que o "*facere*" atinge a imortalidade. Dito de outro modo, é através da palavra que conseguimos "*fazer com que a nossa memória seja a mais duradoura possível*" ("*memoriam nostri quam maxume longam efficere*") *(De C.C. 1, 3)*, superando, assim, não só a brevidade da vida como também a própria morte. E se pensarmos, em termos do dualismo metafísico, que a morte integra a segunda coluna – a da "*physis*" –, nada mais lógico que coloquemos aquilo que a supera, a palavra, na primeira coluna – a do "*logos*".

No final do capítulo 3, reforça Salústio a oposição "*passado* x *presente*", destacando os seguintes pares antitéticos:

| **Coluna 1** | x | **Coluna 2** |
|---|---|---|
| *pudor* | x | *audacia* |
| *abstinentia* | x | *largitio* |
| *uirtus* | x | *auaritia. (De C.C. 3, 3)* |

Saliente-se que, nessa passagem, as oposições relacionam-se especificamente à atividade política, na qual, em lugar dos elementos da coluna 1, predominam os da coluna 2.

No último capítulo do prólogo, mais um binarismo se manifesta:

| **Coluna 1** | x | **Coluna 2** | |
|---|---|---|---|
| | | *socordia atque desidia* | |
| *otium litterarium* | x | *agrumcolere* / *enare* | *seruilia officia. (De C. C. 4, 1)* |

Nessa oposição – que, na verdade, são duas – tornam a aparecer elementos que já figuraram em oposições anteriormente referidas: "*desidia*" (aqui acompanhada por "*socordia*") apareceu, em 2, 5, como pólo oposto a "*labor*", e os "*seruilia officia*" foram mencionados, sob a designação de "*seruitium*", em 1, 2, em oposição a "*imperium*". É desnecessário salientar, por evidente, a supremacia do "*otium*" sobre os membros da segunda coluna: o afastamento da vida ativa para dedicar-se ao "*otium*" literário é essencial para que se consiga, através da palavra, reter a vida da morte.

Os levantamentos efetuados permitem-nos, segundo cremos, avaliar convenientemente o papel do prólogo da monografia de Salústio em análise: de um lado, ele estabelece o paradigma dentro da tradição metafísica, ou seja, dentro de uma visão dualística, antitética da realidade, a partir da qual se pretende o abandono do sensível, em busca da superação da finitude, "*justamente porque o finito é negativo*" (Bornheim, 1977, p. 37); de outro, esse prólogo define o papel do historiador, que, no fundo, é o mesmo que detinha o autor épico – a preservação dos fatos acontecidos da morte, a fim de que sirvam de lição para as gerações futuras.

---

*Abstract: The essay presents an analysis of the prologue of Sallust's monograph* De Coniuratione Catilinae, *and it emphasizes two aspects:* **1.** *the prologue's paradigmatic function from the point of view of the identification and study of antithetical pairs that fixing a dualistic model, shape, syntagmatically, the narrative throughout;* **2.** *the definition of the historian's function emerging in these initial chapters of the monograph in which the identity of value between "dicere" and "facere" becomes evident.*

---

**Bibliografia**

**BARILLI, R.** *Retórica*. Lisboa: Presença, 1979.

**BARTHES, R.** A retórica antiga. In: COHEN, Jean et alii. *Pesquisas de retórica*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 147-221.

_____. S/Z. Paris: Seuil, 1970.

**BAYET, J.** *Littérature latine*. Paris: Armand Colin, 1965.

**BESSELAAR, J. V.** *Introdução aos estudos históricos*. 2. ed., São Paulo: Herder, 1958.

**BORNHEIM, G. A.** *Dialética: teoria, práxis*. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética. Porto Alegre: Globo, São Paulo: EDUSP, 1977.

**CARDOSO, Z. A.** *A literatura latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1989.

**EARL, D. C.** *The political thought of Sallust*. Cambridge: University Press, 1961.

**JAKOBSON, R.** *Lingüística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1969.

**LAUSBERG, H.** *Elementos de retórica literária*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

_____. *Manual de retórica literaria*. Fundamentos de una ciencia de la literatura. Madrid: Gredos, 1984. 2v.

**MORA, J. F.** *Diccionario de filosofía*. 5. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1965. 2v.

**OTÁLORA, J. R.** Recursos léxicos y estilísticos del vocabulario salustiano en función del pragmatismo histórico. **Revista Española de Lingüística**, Madrid, v. 2, p. 297-317, 1978.

**PARZIALE, M.** Princípios de historiografia pragmática no proêmio do "Bellum Catilinarium" de Gaio Salústio Crispo. No prelo.

**QUINTILIEN.** *Institution oratoire*. Paris: Garnier, 1954. v. 1.

**RAMBAUD, M.** Les prologues de Salluste et la démonstration morale dans son oeuvre. **Revue des Études Latines**, Paris, v. 24, p. 115-30, 1947.

**SALLUSTE.** *Catilina. Jugurtha. Fragments des Histoires*. 12. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

**SALÚSTIO.** A conjuração de Catilina. Introdução e tradução de Antônio da Silveira Mendonça. In: **SÊNECA / SALÚSTIO**. *Tratado sobre a clemência*. Introdução, tradução e notas de Ingeborg Braren. *A conjuração de Catilina. A guerra de Jugurta*. Introdução e tradução de Antônio da Silveira Mendonça. Petrópolis: Vozes, 1990.

# MULHER, AMOR E DESEJO SEGUNDO A LITERATURA AMOROSA DO ALTO IMPÉRIO

**Lourdes M. Gazarini Conde Feitosa**
Universidade Estadual Paulista

**Resumo:** *Este ensaio faz uma análise da concepção de feminilidade presente no Alto Império Romano, a partir de obras da literatura amorosa do período, em particular poesias de catulo e os amores e a arte de amar de Ovídio. Através da apresentação do apdrão de beleza e do conceito ético de comportamento, apreende-se no discurso veiculado, a idealização da imagem feminina, segundo os valores aristocráticos, grupo social ao qual pertencem os autores.*

**Palavras-chave:** *mulher, feminilidade, sexualidade.*

Este estudo como preocupação a análise da concepção de fiminilidade presente na sociedade romana do Alto Império, período compreendido, aproximadamente entre os anos 27 a. C. e 160 d. C.

Como infelizmente não temos muitos registros escritos pelas próprias mulheres, principalmente obras publicadas [1], optamos, como fonte para tal estudo, por obras da literatura amorosa do Aoto Império, toda ela escrita por homens pertencentes à aristocracia romana. Assim, destacamos que as concepções apresentadas representam a reconstrução do conceito de feminilidade e so papel que as mulheres deveriam ocupar no seio da sociedade, segundo a ótica de homens pertencentes à classe rica detentora do poder [2].

Para isto, serão utilizadas as obras literárias *Poesias* de Catulo e *Os Amores*, e *A Arte de Amar* de Ovídio.

## 1. Catulo

Em sua obra *Poesias*, Catulo identifica uma bela mulher pela estatura alta (86, 2, 115); loira cabeleira (64, 63, 72); olhos negros (43, 2, 36); nariz pequeno (43, 1, 36); língua elegante (43, 3, 36); dedos compridos (43, 2, 36); seios rosados (64, 64, 72); braços lisos (64, 332, 85) e membros níveos (64, 364, 87).

Juntamente com a beleza física, o autor caracteriza os comportamentos valorizados nas mulheres, de acordo com o lugar ocupado por elas na sociedade.

1. Escavações arqueológicas têm descoberto importantes registros deixados pelas próprias mulheres. Cf. Funari, P. P. A., 1989, p.52 e Birley, R., 1990, p. 15.

2. O próprio Catulo faz referência às suas terras localizadas no limite dos territórios de Tibur e de Sabina (Catulo, 1993, p.37. Ovídio, filho de família patrícia, rico, participou da tribuna Judiciária e de cargos políticos (Ovídio, Introdução de José Pérez, s.d, p.15).

A moça que se prepara para contrair laços matrimoniais precisa, de antemão, ter boa moral "...não pode ter qualquer intimidade que a boa fama aprove..." (51, 611-62, 51). Ter boa fama significa comportar-se de maneira recatada e pura, garantindo o bom conceito maoral "a virgem, enquanto permanece pura é querida dos seus; mas quando seu corpo poluído perdeu a casta flor, já não é agradável aos rapazes e querida das raparigas" (62, 43-47, 63). A boa virgem casa-se e é levada ao noivo pela dextra paterna "...a quem te levou o próprio pai" (62, 59, 63); isso significa que não se trata de qualquer virgem, mas daquela que tem um berço familiar. A decisão pelo casamento é fruto de um acordo feito a nível familiar, firmado em um contrato ante-nupcial "...os noivados prometidos pelos pais e pelas mães" (62, 27-28, 61).

Na situação de casada, a mulher deve incorporar um conjunto de normas e comportamentos definidos socialmente; como uma boa esposa, deve respeitar e obedecer ao seu marido como o faz com os seus pais "...não lutes com um tal esposo, ó virgem, não é justo lutar com aquele a quem levou o próprio pai com a mãe, e a eles é necessário obedecer" (62, 58-60, 63).

Outro papel importante da esposa é a procriação. É através dela que sairão os descendentes responsáveis pela continuidade de sua família: "Sem ti nenhuma casa pode dar filhos nem apoiar-se o pai na sua prole..." (51, 666-68, 51).

A esposa virtuosa deve ser fisl ao seu marido ...viver contente com um só homem é para a esposa a maior de todas as glórias (66, 83, 95). A castidade da esposa é socialmente caracterizada como uma virtude, contudo é um ato que não depende apenas da esposa, mas também do esposo. Para isso, é necessário um cuidado especial do marido na guarda de sua esposa "Esse homem... é casado com uma rapariga na flor da idade – e uma rapariga mais mimosa que o cabritinho novo deve ser guardada com mais cuidado que as uvas mais negras" (7, 13-16, 18). O fato do homem cuidar e guardar a mulher como meio de assegurar a sua fidelidade não a caracteriza como sexualmente perversa; isso significa que a mulher, tal qual o cabritinho, é inocente e infantil e não tem discernimento para tomar decisões corretas, mesmo tendo recebido uma boa educação.

As várias enumerações feitas pelo autor como vigilância, contrato ante-nupcial, virgindade e fidelidade, idealizadas para a mulher destinada à relação legítima, leva-nos a crer que se trata de um conjunto de valores e comportamentos inseridos na ética social valorizados pela aristocracia, preocupada em fazer do casamento um acordo econômico, estabelecendo ligitamente seus herdeiros e garantindo o seu poderio político; interpretação semelhante é feita por Veyne (Veyne, 1990, p. 47) ao afirmar que as pessoas se casavam para esposar um dote e para ter rebentos legítimos que recolheriam a sucessão e perpetuariam o corpo cívico, o núcleo dos cidadãos.

Em contraposição à relação convencional considerada legítima pelo senso aristocrático, Catulo classifica o amor futrivo, representado por seu amor à Lésbia, mulher casada, da qual obtem futivos prazeres roubados dos braços do marido: "Ela não veio trazida, pela dextra paterna, para a minha casa fragrante de perfumes assírios, mas deu-me, uma admirável noite, furtivos prazeres roubados dos braços do marido" (68b, 101-105, 106).

Diferente do casamento, onde a fidelidade feminina está relacionada ao seu vom caráter, nada de concreto pode-se esperar da amante; nenhuma lei estabelece o comportamento a ser mantido entre eles: "Diz a mulher que amo que

não se ligaria a nimguém senão a mim, ainda que a requestasse o próprio Júpiter. É verdade que o diz: mas o que uma mulher diz ao cubiçoso amante deve-se escrever no vento e na rápida água" (70, 11-14, 107).

Embora frágil, o autor elucida um acordo firmado entre o casal, no qual o homem procura acueditar na fidelidade da amante, mesmo sabendo que o próprio relacionamento mantido entre eles é fruto de um ato inffiel e, por isso, aceita, com ouca flexibilidade a infidelidade da amante: "Ainda que ela não se contente só com Catudo, suportarei as raras e escondidas infidelidades de minha senhora, para que não se torne, como os tolos, muito incômodo" (68b, 95-97, 105).

O seu amor pela amante é nobre [3]: "Adorei-te, não como vulgarmente se adora uma amante, mas como um pai adora os filhos e os genros" (72, 1-4, 108).

Embora recebendo todo este amor, Lésbia coloca-o em questão diante de suas constantes infidelidades. Isto o faz rever a sua apreciação sobre a amnte: "agora sei quem és...desprezível e odinária" (72, 5-6, 108). "Eu já não pretendo que ela corresponda ao seu amor, ou, o que é impossível, que queira ser honesta..." (76, 23-24, 111). Percebemos que enquanto Catulo procura acreditar no amor e na fidelidade da amante, o seu julgamento sobre ela é condescendente e os seus conceitos alcançam padrões nobres como integridade e honestidade; porém, ao sentir-se constantemente traído, luta para desvencilhar-se deste sentimento e julga a ex-amante como ordinária, despresível e desonesta, características de uma mulher leviana, ou seja, que não respeita acordo slugum.

O ponto comum existente entre a relação lefítima e a furtiva é o pacto de fidelidade, sinal de compromisso, estabelecido entre o casal, dierente da relação de um homem com uma prostituta. Nesta relação não se pode estabelecer pactos, pois a prostituta "com suas ofertas inúteis e desonestas" (66, 84-85, 95) é "aquela que vedes andar com descaramento e que rfinsipidamente" (42, 7-8, 35). A prostituta é um ser sórdido que busca apenas o seu interesse pessoal e, principalmente, que se vende.

Concluímos que o ideal de beleza feminina apresentada por Catudo é aquele em que a mulher bem tratada, com longos cabelos cuidados e pele alva que não se expõe ao sol para trabalhos, o julgamento que se faz de seu comportamento valoriza a sua índole, a virgindade, a fidelidade e a obediência, atributos assegurados pelos cuidados dos homens para com elas.

## 2. Ovídio

Ovído escreveu obras expressivas sobre as relações amorosas, fato que nos ffez optar por duas delas: *Os Amores* e *A Arte De Amar*. As obras de Ovídio Serão indicadas no texto, respectivamente, com os prefixos (A) e (AA).

Iniciaremos com o conceitode beleza feminina abordado pelo autor: cabelos longos (A, 3, 3, 273), fino e loiro (A, 3, 10, 401), rosto níveo (AA, 1, 3, 259), níveos braços e seios (A, 2, 16, 343), nívea mão (A, 2, 11, 330), talhe alto e perfeito

3. Em seu artigo sobre prática matrimonial e representação filosófica, M. Benabou (Benabou, 1987, p.1261) analisa a descrição deste amor de Catulo por Lésbia, no qual o autor sonha sentir na relação imprevisível que é a sua união à Lésbia, as qualidades positivas ligadas ao status matrimonial, como a segurança da estabilidade garantida por um verdadeiro pacto. Sonha o autor, ora com a fidelidade, ora com a eternidade, singulares da cúpula legítima.

(A, 2, 4, 303), cintura gentil, coxa refeita, juvenil (A, 1, 5, 246), roliça (A, 3, 7, 387), curvas mimosas (A, 1, 4, 242).

A mulher deve possuir elegância discreta (AA, 3, 98), saber ler poesias (AA, 3, 105), fazer voz melodiosa (AA, 3, 104), tocar e dançar (AA, 3, 105 e 108), praticar mil jogos (AA, 3, 108), dominar-se e ser alegre (AA, 3, 114).

"A beleza é um dom dos deuses; quantas porém se podem orgulhar de sua beleza? A maioria de nós não recebeu este dom" (AA, 3, 97). É desejável que a mulher se aproxime tanto quanto possível, do ideal de beleza descrito; para isto, todo esforço é válido: os cabelos brancos devem ser tingidos e cuidados (AA, 3, 103), deve-se caminhar como convém à mulher, pois andar: "atrai ou faz fugir ... os homens desconhecidos" (AA, 3, 104). Nos festins a mulher deve pegar os alimentos com a ponta dos dedos, não sujar o rosto com as mãos não enxutas e não comer nem beber muito (AA, 3, 122-123). O terrível bodum não deve morar em suas axilas, as pernas não devem ficar cobertas de pêlos ásperos, os dentes escuros pela preguiça e o rosto deve ser lavado pela manhã (AA, 3, 100).

Segundo o parecer de Ovídio, a simplicidade, o pejo das faces, a modéstia, a castidade e a virtude de caráter (A, 1, 3, 237), são qualidades femininas que sempre encantam o seu par; estes atributos simbolizam a mulher de boa índole e de moral valorizada.

É a elas que o autor dirige seus ensinamentos? Preocupa-se ele em frisar que não: "não falarei sobrea maneira de iludir a vigilância de um amrido sagaz ou de um gardião atento. Que a mulher casada tema ao marido; que sua vigilância seja bem assegurada: assim convém, assim mandam as leis e o decoro. Tu, também submetida a tal viglância, tu libertada a pouco, que farás? Para enganares, vem ao meu culto." (AA, 3, 117).

Ovídio quer levar o leitor a crer que o alvo dos sues ensinamentos é a mulher liberta, mulher de costumes livres, chamada cortesã, cujo relacionamento livre parece ser admetido pela moral.

Entretanto, o autor isenta deste tipo de relacionamento que envolve, além do sexo, amor e carinho, a escrava e a prostituta. "Nunca o céu permitisse aos meus afetos entregar-se tão baixo; que espírito elevado suportaria os mimos, os favores, de concição tão vil?" (A, 2, 7, 316) ou "Desprezo ainda maior, maior horror merece a que faz de seu leiro um meio d'intersse, e prostitui seus dons, e vinde o seu prazer" (A, 1, 10, 268). Mas se confiássemos apenas nestas palavras de Ovídio, como entenderíamos os diversos ensinamentos por ele escritos a fim de driblar uma boa vigilância, seja ela do guardião, do pai ou do marido? (AA, 3, 117-119). Certamente um relacionamento moralmente aceito como era com as cortesãs, não exigiria mais cuidados. "O prazer é menor quando não é rodeado de perigo" (AA, 3, 117). Acredito que Ovídio refira-se a estas mulheres, retratadas principalmente nos conselhos de etiqueta social colodados por ele, mas não esclusivamente a elas; ele inclui no público de seus ensinamentos também a mulher da alta sociedade, cuja moral exige pudor, castidade e vigilância. Neste meio, supostamente composto por mulheres honestas, educadas e guardadas para o casamento e para a fidelidade, Ovídio aborda as peripécias dos amantes para burlar as vigilâncias: "Através de espertos guardas, de mil vigias romper. Eis o dever de um soldado, dum pobre amante dever". (A< 1, 9, 264) e, "Acrísio, em pessoa vigiou sua filhazelozamente; els porém teve sua aventura que o tornou avô" (AA, 3, 118). Fica evidente, portanto, a

necessidade de burlar o zelo da vigilância e que as palavras do autor não são dirigidas apenas às mulheres autorizadas "pelo pudor, pelas leis e por seu estado".

Podemos considerar alguns traços da figura feminina, segundo o exposto por Ovídio: primeiro, a certeza masculina de que toda mulher é conquistável, convencido de que a boa conquista "depende apenas da maneira de colocar as armadilhas" (AA, 1, 32); segundo, a afirmação de que o alto-domínio não faz parte da personalidade feminina; as mulheres se deixam convencer pelos homens que as solicitam: "Enquanto Menelau estava ausente, Helena, para não ficar só, encontrou, à noite, um confortador abrigo nos braços do amante. Que tolice foi essa Menelau? Partiste sozinho, deixando, sob mesmo teto, o teu hóspede e tua esposa. Helena não pecou, seu amante não delingüiu... eu absolvo Helena, ela se aproveitou de um marido benevolente" (AA, 2, 71-72). A fidelidade feminina é uma atitude valorizada, mas não se confia na existência de uma natureza fiel e sim na importância da constante viglância: "Marido... é necessario guardar melhor a esposa..." (A, 3, 19, 353), ou "Que a mulher casada tema o marido; que sua vigilância seja bem assegurada" (AA, 3, 117).

Concluímos que a concepção de feminilidade analisada im Ovídio, idealiza os aspectos físicos e comportamentais, os bons tratos e a educação da mulher da alta sociedade; quanto ao caráter, a falta de auto-domínio e confiabilidade são considerados como aspectos inerentes ao sexo feminino.

## 3. Conclusão

Analisando conjuntamente as abordagens de Catulo e Ovídio, percebemos semelhanças na idealização que fazem da beleza feminina, realçando em seus aspectos físicos as características de uma mulher branca, bem nutrida, com faces coradas e estatura airosa, longos cabelos e com disponibilidade de tempo para tomar os cuidados gerais com o seu corpo; nos aspectos comportamentais, é valorizada a educação, a leitura, o recato e a elegância, entre outros; estes exemplos mostra-nos que o ideal de feminilidade apresentado tem como modelo a mulher da alta sociedade, cuja posição social lhe garante o acesso a tais requisitos.

Segundo o parecer dos autores, a personalidade feminina é marcada pela ausência de discernimento e auto-controle, propiciando a mulher o prazer desonesto. Com isso, faz-se necessário o direcionamento da conduta feminina pelo homem, que é racional e conhecedor dos melhores caminhos. Estes argumentos, entretanto, nos leva a crer numa submissão não passiva da mulher, em relação a imagem feminina idealizada pelo discurso veiculado; daí, a necessidade do controle permanente.

**Agradecimento:** Expresso o meu agradecimento ao professor Pedro Paulo A. Funari pelo fornecimento de textos, apoio e estímulo no estudo da Antiguidade Clássica.

**Abstract:** *This essay analises the conception of femininity present in the High Roman Empire, from works of afectinate litetature of the period, in particular,* Poems *of Catulo and* The Art of Loving *of Ovíidio. Through the presentation of beauty standard and the ethic concept pf behaviour, it apprehends itself, in the introduced speech to the idealization of a female image according to aristocratical values, the social group which the authors belong to.*

**Bibliografia**

**BENABOU, M.** Pratique matrimonials et représentatión philosophique: le crépuscule des stratégies. **Annates, Economies, Sociétés, Civilizations.** v.42, n.6, p.1255-1266, 1987.

**BIRLEY, R.** *The Roman documents from Vindolanda.* Vindolanda, 1990.

**CATULO.** *Poesias.* Tradução de Agostino da Silva. Cimbra: Imprensa da Universidade, 1933.

**FUNARI, P. P. A.** *Cultura popular na Antiguidade Clássica.* São Paulo, Contexto, 1989.

**OVÍDIO.** *A Arte De Amar.* Tradução de David Jardim Junior. Rio de Janeiro: Tecnoprint S.A., s.d.

_____. *Os Amores.* Tradução de Antonio Feliciano de Castilho. 2.a ed. São Paulo: Cultura, 1945.

**VEYNE, P.** O Império Romano. In: **ARIÉS, F. e DUBY, G.**, org. *História da vida privada.* Do Império romano do ano mil. São Paulo: Cia das Letral, 1900.

# EL DISCURSO PERSUASIVO EN TEÓCRITO XI

**Patricia Mabel Saconi**
Universidad de Buenos Aires

***Resumo:*** *O presente trabalho apresenta a análise do* ***Idílio XI*** *de Teócrito desde a perspectiva da retórica aplicada à espístola poética, onde Polifemo desenvolve um discurso pronunciado na solidão, convertendo-se no destinatário da própria intenção persuasiva.*

En el **Idilio XI**, el ποιητής ejemplifica la curación con el canto de la enfermedad producida por Eros en el Cíclope Polifemo. En este Idilio coexisten la dimensión histórica de la creación poética, objetivada en el discurso del ποιητής cuyo destinatario es Nicias [1], un personajes histórico, y la dimensión del pasado mítico, contemporánea al discurso del Cíclope cuyo destinatario es Galatea, la ninfa amada.

La distribuición de los contenidos se estructura en función de ambas dimensiones en dos segmentos: el segmento histórico-poético (que abarca los versos 1 a 6 y 80-81) y el segmento mítico (que abarca los versos 7 a 79) donde se ubica el discurso directo de Polifemo.

Dos son las líneas tradicionales, anteriores a Teócrito, que presentan la caracterización de la figura del Cíclope: por un lado, la del canto IX de la **Odisea** que lo presenta como un ser monstruoso y brutal – excepto en las palabras que, una vez cegado por Odiseo, le dirige al carnero (vv. 447-ss.) – por otro, la línea de la composición de Filoxeno [2] donde Polifemo es un joven sensible y sufre por el amor de Galatea. Teócrito inscribe su personaje en la segunda línea.

Dentro del segmento histórico-poético (vv. 1 a 6), la figura de Eros, caracterizada indirectamente como una fuerza negativa, en tanto que funciona sintácticamente como τόπος ποῖ figurado de φάρμακον, desencadena la ficción de

1. Los escolios al **Idilio XI** contienen los datos relativos a Nicias y la fuente de donde son tomados: Προσδιαλέγεται δὲ ὁ Θεόκριτος ἰατρῷ Νικίᾳ, Μιλησίῳ τὸ γένος, οὗ καὶ ποιημάτιον φερεται ἀντιγεγραμμένον τῷ Θεοκρίτου Κύκλωπι, οὗ ἡ ἀρχή· Ἦν ἄρ ἀληθὲς τοῦτο, Θεόκριτε· οἱ γὰρ Ἔρωτες πολλοὺς ποιητὰς ἐδίδαξαν τοὺς πρὶν ἀμούσους. ἐπιγέγραπται δὲ Κύκλωψ ἢ Γαλάτεια. γέγονε δὲ συμφοιτήτης Ἐρασιστράτου Μιλησίου, ὥς φησι Διονύσιος ὁ Ἐφέσιος ἐν τῃ Ἰατρῶν ἀναγραφῃ.

2. Filoxeno de Citerea (436/5-380/9 a. C.) es un poeta ditirámbico que compuso la obra titulada **Galatea, El Cíclope o Galatea o el Cíclope,** luego de huir de las canteras donde había sido confinado por Dionisio I de Siracusa cuando intentó seducir a su amante, Galatea, según lo transmite Ateneo I, 6, e: Φαινίας δέ (...) δ' Ὀδυσσέα. El escolio a Aristófanes, **Plutus** 290 – donde el cómico parodia al Cíclope de Filoxeno – también transmite estos datos e indica que Dionisio es el Cíclope: ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὁ Διονυσιος οὐκ ἀξυδόρκει.

la epistola poética dirigida a Niciais [3]; él, como médico, conocería los efectos de la acción de Eros en los hombres. Las Musas son presentadas como equivalente al único φάρμακον que constituye el principio agencial contra la fuerza del Eros. En el verso 3 se las denomina Πιερίδες y en el verso 6, Μοῖσαι.

De este modo se alude a las Musas con el nombre propio que denota su relación con Tracia [4], patria de Orfeo, hijo de Eagro y una Musa, Calíope o Polimnia según las distintas versiones del mito sobre su genealogía. La estructura sémica profunda de "Piérides" apunta al referente del músico, poeta y cantor por excelencia. La aparición de este nombre es funcional en el Idilio en tanto que se relaciona semánticamente con la actividad que realiza Polifermo.

Dentro de la primeira parte del segmento mítico (vv. 7 a 18), en que el poeta ubica el episodio en el tiempo y el espacio y presenta la problemática del Cíclope, los verbos ἤρατο (v. 8 y v. 10), ἀγεῖτο ( v. 11), κατετάκετο (v. 13), todos en pretérito imperfecto, junto con los participios ἀείδων (v. 13) y ἔχων (v. 15) denotan la duración del amor por la ninfa. Por otro lado, el aoristo εὗρε (v. 17) denota el carácter puntual, en el descubrimiento de la medicina, equivalente al aoristo πᾶξε (v. 16) que predica sobre el dardo de la gran Cipris. Es decir que tanto el comienzo como el fin de la enfermedad, que se había desarrollado ἀνὰ χρόνον para el Cíclope, se producen por la acción divina –Cipris y Piérides– ἕνα χρόνον.

El discurso directo del Cíclope de los vv. 19-72 constituye el contenido del canto que termina con su enfermedad. El análisis de este discurso directo a partir de la disposición de sus elementos constitutivos, desde la perspectiva retórica, permite inferir el desarrollo del proceso mental de la figura mítica que evoluciona desde la enfermedad a la curación por la palabra. El punto de partida para este análisis es la definición de discurso como "el conjunto de estrategias de un orador que se dirige a un auditorio con vistas a modificar el juicio de este auditorio acerca de una situactión o acerca de un objeto" [5]. La distribución de los componentes, de acuerdo con las partes en que la τέχνη ῥετορική divide el discurso, es la siguiente:

**EXORDIUM (vv. 19-24):** El Cíclope se dirige explícitamente al receptor de su discurso, la ninfa Galatea. En el verso 19, a la invocación inicial – Ὦ λευκὰ Γαλάτεια – con la que intenta captar la atención de la ninfa, sigue la interrogación acerca del motivo del rechazo – τί τὸν φιλέοντ' ἀποβάλλῃ –.

La pregunta posterior a la invocacion inicial es seguida por los atributos que califican a la amada como: λευκοτέρα πακτᾶς; ἁπαλωτερα ἀρνός; γλαυκοτέρα μόσχῳ; φιαρωτέρα ὄμφακος ὠμᾶς. La caracterización del personaje, que es original de Teócrito [6], resulta de la comparación con los elementos del mundo bucólico al que pertenece el Cíclope y tienen la función de

3. Cf. Rossi L.E., "L ? di Teocrito: epistola narrativa ed epillio", **Studi Cataudella** II, Univ. de Catania, (1972), p. 279

4. "Existían dos grupos principales de Musas: las de Tracia, de "Pieria", y las de Beocia, a las que se ubicaba en las laderas del Helicón. Las primeras, vecinas del Olimpo, son llamadas con frecuencia, en poesía "las Pierides". Guardan relación con el mito de Orfeo y el culto a Dioniso, que había logrado gran importancia en Tracia. Las Musas del Helicón son colocadas bajo la dependencia directa de Apolo. El dirige sus cantos en torno a la fuente de Hipocrene." (Grimal, Diccionario de mitología Griega y Romana, Barcelona, Paidós, 1986, s.v. "Musas".)

5. Cf. Vignaux Georges, **La argumentación, ensayo de lógica discursiva**, Bs. As., Hachette, 1986, p.30.

6. Cf. **Poetae Lyrici Graeci**, ed. Bergk, Lipsiae, 1880, p. 993.

lograr una recepción benevolente de la ninfa, antes de continuar con la pregunta sobre el por qué ella se aproxima mientras él duerme y huye, indiferente a su sufrimiento, cuando se despierta. De acuerdo con esto se deduce que Galatea abandona el mar mientras él duerme aunque no se indica en qué momento del día. Ni en éste ni en otro momento del discurso existen referencias a la existencia de un diálogo anterior entre ellos.

**NARRATIO (vv.25-29):** El Cíclope le explica cómo y cuándo se enamoró de ella: Galatea llegó a recoger flores de jacinto con Toosa, la madre de Polifemo. El personaje de Toosa es una creación teocritea dado que no existen testimonios anteriores de algún episodio mítico donde participe (excepto por ser madre de Polifemo en **Odisea** I, 71 [7]) o se describan sus características.

**CONFIRMATIVO (vv. 30-71):** Polifemo expone los argumentos con los cuales intenta persuadir a Galatea para que lo ame.

En la *propositio* (vv. 30-33) Polifemo, respondiéndose a sí mismo la pregunta formulada al comienzo del discurso, hace su propia descripción física, con una presentación objetiva de sus rasgos [8]. Frente a esto, una extensa enumeración de sus posesiones y la descripción del ámbito en que vive constituye la *argumentatio*, cuerpo de razones probatorias con las que se intenta por un lado, equilibrar el efecto negativo de la descripción anterior y, por otro, debilitar argumentos supuestos como hipótesis:

A) **Implícitas:** Αλλ' ἀφίκευσο ποθ' ἁμέ, καί ἐξεῖς οὐδὲν ἔλασσον. (v. 42); aclaración contra una posible suposición de Galatea en el sentido de que Polifemo no compartiría todo con ella.
−Τίς κα τῶνδε θάλασσαν ἔχειν καὶ κύμαθ' ἕλοιτο; (v. 49) ; la pregunta implica que Polifemo supone que Galatea se encuentra entre los que prefieren las cosas de la tierra a las del mar.

B) **Explícitas:** Αἰ δέ τοι ἀυτὸς ἐγὼν δοκέω
λασιώτερος ἦμεν (v. 50)
...καὶ τὰν χέρα τεῦς ἐφίλησα,
αἰ μὴ τὸ στόμα λῇς,... (vv. 55-6)

---

7. **Odisea** I, 71 ss.: .., Θόωσα δέ μιν τέκε νύμφη,
Φόρκυνος θυγάτηρ, ἁλὸς ἀφρυγέτοιο μέδοντος,
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι Ποσειδάωνι μιγεῖσα.

8. El poeta califica los sustantivos con adjetivos que no denotan compromiso afectivo, a diferencia del valor subjetivo que adquieren en el texto homerico, donde reflejan el punto de vista de Odiseo; el ojo y la ceja son los elementos en que coinciden ambas descripciones:

| Odisea IX | Idilio XI |
|---|---|
| βαρὺς φθόγγος (v. 257) | λασία μία μακρά ὀφρύς (v. 31-2) |
| αὐτὸς πέλωρος (v. 257) | εἷς ὀφθαλμός (v. 33) |
| μεγάλη νηδύς (v. 296) | πλατεῖα ῥὶς (v. 33) |
| ὀφθαλμός (v. 333) | λασιώτερος (v. 50) |
| παχὺς αὐχήν (v. 372) | λῃπτός (v. 69) |
| βλέφαρα (v. 389) | |
| ὀφρύες (v. 389) | |
| γλήνη (v. 390) | |

Esta parte del discurso de Polifemo presenta en forma indirecta la afición a la música del grupo social al que pertenece (v. 38). Los Cíclopes, como pastores, tocan la siringa, instrumento de origen divino que es el atributo esencial de Pan y que establece la jerarquía del personaje – que declara ser el que mejor la toca – dentro del mundo bucólico.

Hacia el final de esta parte (vv. 63-66) y a modo de *rogatio*, el discurso incluye una expresión desiderativa para que Galatea abandone su mundo y comparta con él las actividades pastoriles.

**DIGRESSIO (vv.67-71):** Mediante el procedimiento de la *amplificatio*, Polifemo hace extensiva la causa de su estado emocional a las acciones de su madre, a partir de una apelación indirecta y del único reproche que contiene el discurso.

El núcleo sémico del nombre propio Θόωσα se relaciona con el del adjetivo θοός, que en una de sus valencias significa "agudo". En la estructura superficial de la composición se explicita que su silencio e indiferencia frente al sufrimiento de su hijo provocan en él un gran dolor. Frente a esto, el poeta, a través del discurso del Cíclope, presenta de manera implícita una alianza entre ella y Galatea y, en este sentido, el reproche se hace extensivo también a la ninfa.

**CONCLUSIO (v. 72):** De manera abrupta aparece en un sólo hexámetro la marca de finalización del discurso. El Cíclope se dirige a sí mismo y resume todo lo dicho hasta el momento, calificándolo como desvaríos.

El discurso directo del Cíclope de los vv.73-79 manifiesta el resultado del discurso directo de los vv.19-72, con finalidad persuasiva, analizado hasta aquí, a partir de las pautas de la retórica. El Cíclope, quien ha constituido el único auditorio material de su propio discurso, y no Galatea, incluso en este momento ausente [9], ha modificado su juicio.

Estos versos muestran un rasgo original del personaje teocriteo: Polifemo se observa a sí mismo y se declara equivocado en cuanto a sus anteriores deseos. El personaje se presenta desdoblado y capaz de juzgarse a sí mismo, reflexionando sobre las cosas que son convenientes de acuerdo con lo que él hace, tiene y es.

En los versos 80-81, con que finaliza el Idilio el poeta, desde la dimensión histórica de la creación poética, cierra el episodio desarrollado en la dimensión del pasado mítico. El "οὕτω" denota el carácter ejemplar que adquiere el segmento mítico para la epístola poética.

## Conclusión

En Idilio plasma el discurso emitido por una mente en proceso de cambio. El revelamiento de los lexemas verbales (ἤρατο, ἀγεῖτο, κατετάκετο ἀείδων y ἔχων; εὗρε, πᾶξε) referidos al Cíclope en la introducción al segmento mítico permite reconstruir el proceso por el que evoluciona desde la enfermedad hasta el descubrimiento del φάρμακον.

---

9. Hasta el verso 72 el discurso puede ser considerado un παρακλαυσίθυρον no convencional - dado que no se realiza frente a una puerta cerrada H.V., "The Paraclausithyron as a Literary Theme", **AJPh** XLI-4 (1920).

Este discurso tiene la finalidad inicial de persuadir a Galatea (**Exordium**). La presencia de siringa funciona como marca de *anticipatio* del resultado: Siringa, dentro de la obra de Teócrito tiene, entre otras, la valencia de amor no realizado [10]. El análisis de los diferentes planos del discurso permite identificar la causa del rechazo de Galatea: lo único que se presenta como deseado por ella son las hojas color jacinto (NARRATIO) diferente de todo lo que Polifemo le ofrece (CONFIRMATIO), pero él, a lo largo de su discurso, parece no comprenderlo. El poeta enumera los dones ofrecidos sin que se manifieste en las palabras del Cíclope si alguno de ellos es realmente valioso para la Ninfa.

Teócrito, a través de las palabras de Polifemo caracteriza y transforma en personaje actante a la figura mítica de Galatea de la tradición anterior a él. El Cíclope parece incapaz de describir el cuerpo y el rostro de Galatea en detalle así como lo hace consigo mismo. A través de sus palabras únicamente se puede afirmar como verdadero que ella es blanca y brillante, una figura luminosa, él, en cambio, es alguien "en la tierra".

La ascendencia del Cíclope, engendrado por divinidades marinas, es relevante para explicar su amor por la Ninfa. Ésta simboliza el ámbito marino al que pertenecen sus antepasados y por el cual aún se siente atraído. El Cíclope a lo largo de su discurso, en el que se escucha a sí mismo decir cómo es, qué podría llegar a soportar, en lugar de persuadir se persuade a sí mismo; ha recorrido el camino para alcanzar la ἀναγνώρισις en el autoconocimiento. Sus últimas palabras constituyen la muestra externa de la curación en tanto denotan su aprehensión de la esencia: φαίνομαι ἦμεν.

**BIBLIOGRAFIA**

**Ediciones y Escolios:**

*Theocritus, edited with a Translation and Commentary*, Gow A.S.F. ed., Cambridge, Univ., Press, 1952, 2 vols. Ed. bilingüe.

*Bucoliques Grecs*, Legrand Ph. ed., París, Les Belles Lettres, 1925, 2 vols. Ed. bilingüe.

**DÜBNER.** *Scholia in Theocritum* Parisiis, Editore Ambrosio Firmin – Didot, 1878.

**Sobre Retórica:**

**ARISTÓTELES.** *Retórica*, Madrid, Insitutos de Estudios Políticos, 1971. Ed. bilingüe.

**BARTHES, R.** *Investigaciones retóricas I*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982.

**VIGNAUX, G.** *La argumentación, ensayo de lógica discursiva*, Bs. As., Hachette, 1986.

**Sobre El "Idilio XI":**

*Poetae Lyrici Graeci*, ed. Bergk, Lipsiae, 1880.

**ALSINA, J.** "Nota a Teócrito (XI 13)", **Emérita** XXXII, 1964.

**BARIGAZZI, A.** "Una presunta aporia nel c. 11 di Teocrito", **Hermes** 103-2, 1975.

10. Cf. análisis de **La Siringa** de Teócrito realizado en **Los Idilios de Teócrito**, seminario dictado por Lic. Elena Huber, 1987. (Inédito)

# FUNCION DE LOS OBJETOS EN EL IDILIO III DE TEÓCRITO

**Maximo F. Borghini**
Universidad de Buenos Aires

***Resumo:*** *El* ***Idilio III****, que se inscribe dentro de las composiciones bucólicas de Teócrito, es a la vez un* ***paraklausíthyron*** *rústico que tiene como protagonistas a un anónimo cabrero y a una invisible pastora llamada Amaryllis. El tema esencial, por consiguiente, gira alrededor del amor.*

*El Presente trabajo ha sido enfocado exclusivamente desde el plano de los objetos, una perspectiva de análisis que, por lo general, es poco habitual. El exámen arroja como resultado que tales objetos son escasos en la pieza, pero que todos ellos, debidamente catalogados y analizados uno por uno, están íntimamente relacionados con el tema dominante del poema, y que su estudio nos ayuda a complementar las vicisitudes amorosas del cabrero.*

El **Idilio** III de Teócrito es un poema bucólico íntegramente conformado por el monólogo de un anónimo cabrero, enamorado de la pastora Amaryllis.

Si repasamos por un momento el asunto, recordaremos que el cabrero confía su rebaño a un ayudante o a un pastor colega (vv. 1-5) para dirigirse hacia la cueva de Amaryllis frente a la cual ensayará un extenso canto amoroso (vv. 6-51). Desde este punto de vista, el poema puede ser definido como un verdadero **paraklausíthyron**, si bien con características peculiares.

El tema predominante de la composición, por lo tanto, gira alrededor del amor, no infrecuente en el poeta de Siracusa, quien suele realzarlo a través de una rica y compleja trama de motivos.

El propósito del presente trabajo es focalizar el análisis desde la perspectiva del plano de los objetos[1] y determinar su incidencia en la economía del idilio.

## 1. Los Objetos Reales

En nuestro texto el protagonista integra de hecho un solitario **komos** (v. 1) cuya meta es la gruta de la amada.

El κομαστής, por lo general, operaba en compañía de otros parrandistas, a menudo tan ebrios como él. Iban juntos, en procesión nocturna, por las calles de

1. Se entiende aquí por **objetos** el conjunto de "cosas" que no pertececen al plano estrictamente vegetal ni constituyen "elementos de paisaje" (ríos, montañas, etc.).

la ciudad, coronados de guirnaldas, portando antorchas y, en ocasiones, una serie de utensilios para quebrar los cerrojos más obstinados[2].

Pero decíamos que el presente **paraklausíthyron** posee características especiales: el espacio y el ambiente no son urbanos, como es de esperarse, sino agrestes; no hay mención de vino ni de ebriedad; las antorchas son innecesarias porque la acción transcurre de día, y la puerta, en tanto construcción material, no existe ya que la entrada a la cueva está cubierta exclusivamente de hiedras y helechos (v. 14). De todos los implementos habituales del **amator**, sólo sobrevive la guirnalda.

La guirnalda o corona (στέφανος) solía ser colgada a la puerta de la persona amada como ofrenda amorosa, y es con esta simbología que aparece en los vv. 21-23 del **Idilio** III. No es el primer don mediante el cual el cabrero tienta a una muda e impasible Amaryllis: antes fueron las diez manzanas recolectadas en un sitio escogido (vv. 10 ss.), y luego vendrá el ofrecimiento de una cabra del rebaño, fértil y blanca – tal vez lo más preciado que el personaje sea capaz de entregar – pero que, de todos modos, quedará en otras manos menos pretenciosas (vv. 34 ss.).

La guirnalda, mencionada a comienzo de verso y del entero pasaje en clara posición de relieve, representa un hito palpable de una suerte de "itinerario del dolor" del cabrero, que comienza con la constatación de la indiferencia de Amaryllis (vv. 7 ss.) y con ese penetrante ἄχος del v. 12, para prolongarse en el motivo de la crueldad de Eros (vv. 15 ss.) y en la falsa alegría de unos besos vacíos (vv. 19 ss.).

Sobre la corona en cuestión se pueden inferir, a partir de nuestro pasaje, los siguientes datos:

- la guirnalda está en poder del cabrero, quien amenaza con destruirla. Dicha amenaza que, en cuanto tal, apunta por lógica a un hecho aún no consumado, gira alrededor de una idea de futuro señalada por ποησεῖς. Nótese que, a lo largo del idilio, los verbos en tiempo futuro son frecuentes y que la mayoría de ellos expresa la probable toma de decisiones que, de verificarse, se revelarían negativas para la salud física y espiritual del hablante[3].
- la amenaza de deshojar la guirnalda (τῖλαι) hasta reducirla al esqueleto (κατὰ λεπτά) constituye el preanuncio del motivo del suicidio que será formulado en seguida después (vv. 25 ss.).
- el adverbio αὐτικα (v. 21) demuestra que el pastor lleva la guirnalda consigo.
- se ha apuntado el hecho de que φυλάσσω (v. 22), por analogía con Id. VII, 64 señale aquí que el cabrero la tenga ceñida a su cabeza[4]. Pero el verbo no puede distar mucho en significado e intencionalidad del φυλάσσω de la línea 34, ubicado, además, en la misma posición del verso: aquí, la cabra criada afectuosamente por su dueño y allí, la

2. Cfr. H. Canter, "The **paraclausithyron** as a literary theme", **AJPh** 41, (1920), 355-368. C. Soria, "El παρακλαυσίθυρον como presupuesto cultural de la elegía latina", **Rev. de Estudios Clásicos**, T. VIII (1963), 55-94. J. Yardley, "The elegiac **paraclausithyron**", **Eranos** 76 (1978), 19-34.

3. Cfr. vv. 9, 25, 36, 53; cfr. también vv. 11, 37, 38 y 51.

4. Cfr. A. Gow, **Theocritus**, Cambridge 1952, II, p. 69.

corona entretejida con esmero, son por igual dones de amor por los cuales el amante procura obtener alguna respuesta favorable de parte de Amaryllis.

- la presencia del pronombre de primera persona (ἐγών, v. 22) enfatiza la pasión ínsita en los propósitos del pastor: ἀμπλέξας indicará entonces, el diligente trabajo de elaboración del objeto y φυλάσσω la custodia celosa de la guirnalda terminada a la espera del momento propicio para donarla.
- la composición de la corona responde también a un cuidado que se origina en el amor del cabrero por Amaryllis.

La base, en este caso, está formada de ramas y hojas de hiedra ya que es menos probable la interpretación de quien relaciona el genitivo κισσοιο con καλύκεσσι[5]. El empleo de la hiedra en la confección de las guirnaldas era un hecho corriente y habitual[6]. En el terreno religioso, la corona de hiedra es un atributo asociado, desde los trágicos y en el propio Teócrito[7], a Dionisio y su culto, atributo que se transmite también a alguno de los acompañantes de este dios, como por ejemplo, Priapo[8].

Κάλυξ, propiamente es el capullo de una flor que, de ordinario y en nuestro pasaje, es la rosa, según ya anticipan los escolios[9]. La rosa es un tradicional símbolo erótico. Sin ir más allá del **corpus** teocriteo, baste aquí recordar la desbordante pasión de Polifemo, quien no se limita a amar a Galatea con manzanas, bucles o rosas, es decir las prendas de amor más convencionales[10], o también el canto de Buceo a su amada, en el que se relaciona la rosa con Afrodita[11].

La presencia del apio nos sugiere de immediato las coronas trenzadas para los vencedores de los juegos ístmicos y de Nemea[12], pero también era utilizado en el culto de Dionisio y en las orgías báquicas[13]. El apio, en Teócrito, es una especie apreciada, destacada por su exuberancia, su sinuosidad[14] o, como en el **Idilio** III, por su aroma. Específicamente, el aroma del apio era valorado por sus cualidades y efectos refrescantes así como por el hecho de ahuyentar animales molestos o venenosos[15].

Pero el apio no es sólo símbolo de victoria, sino también un ingrediente para reanimar a los moribundos y hallable, entonces, en los momentos de duelo y

---

5. **Scholia in Theocritum**, p. 29.
6. Plinio, **N. H.**, 21, 52.
7. Eur. **Bacch.** 81, 702; Soph., **Tr.** 220; Theocr., XXVI, 4.
8. Theocr. **Epigr.** 3, 3; K. Lembach, **Die Pflanzen bei Theokrit**, Heidelberg, 1970, pp. 118 ss.
9. **Schol. in Theocr.**, p. 29.
10. Theocr., XI, 10.
11. Theocr., X, 33 ss.
12. Cfr. Píndaro, **01**, XIII, 46, **Nem.** IV, 143, etc.
13. K. Lembach, **op. cit.**, pp. 34 ss.
14. Theocr., VII, 68; XIII, 42.
15. K. Lembach, **op. cit.**, pp. 34 ss.

de dolor[16]. No sería extraño, pues, advertir este eco simbólico de infelicidad, máxime en un contexto que apunta a la destrucción (τῖλαι...καὶ αὐτίκα λεπτά), y si, además, es relacionado con el motivo del suicidio de los versos subsiguientes o con el final del idilio en que se anuncia la θυραυλία del cabrero.

El otro objeto de existencia concreta en el presente del idilio, es la casaca del pastor, y está incluído en aquel motivo que hemos mencionado como la amenaza de suicidio (vv. 25 ss.).

El suicidio era un argumento usual que esgrimía el κομαστής a medida que perdía la paciencia frente a la puerta infranqueable de la amada, y en el cual no había que creer demasiado. Aquí tampoco habrá que tomar las palabras del cabrero al pie de la letra.

Βαίτη indica una zamarra hecha de piel de animal (cabra, carnero y símiles) usada por los pastores y los campesinos de las regiones del Mediterráneo. El escoliasta explica el término mediante transparentes sinónimos como el bien conocido διφθέρα y el ático σισύρα, no infrecuente en las comedias de Aristófanes[16b]. De todos modos, el vocablo en sí está escasamente documentado. Lo conoce Herodoto, que lo menciona al describir las costumbres escitas[17] y lo que aún es más importante, está presente en los mimos de Sofrón, admirados e imitados por Teócrito, según testimonia el gramático Pólux en la siguiente cita: καὶ βαίτας δὲ τὰς τῶν ἀγροικῶν διφθέρας ἐν τοῖς γυναικείοις μίμοις ὁ Σ. ἐκάλεσεν[18].

En nuestro pasaje, βαίτη, que nos devuelve de modo inequívoco al ámbito rústico, como antes στέφανος, aparece al comienzo del verso y del motivo aludido, adquiriendo una relevancia no casual.

Estos versos, por semejanza de estructura y de núcleos semánticos, tienen una estrecha similitud con los vv. 15-16 del **Idilio** V: también aquí hay un pastor que, acusado de robo, anuncia que se arrojará a las aguas del Krathis desde lo alto de una roca; y también aquí convendrá dudar de tales afirmaciones. La diferencia esencial entre ambos textos estriba en la motivación de este "salto a las aguas".

En el **Idilio** III el cabrero predice que se lanzará al mar desde donde el pescador Olpis espía a los atunes (v. 26). Esta aserción es explicable a partir de las **Haliéuticas** de Opiano[19], quien expone una técnica de los pescadores consistente en la atenta observación de las aguas desde un lugar elevado por parte de uno de ellos. Este, mediante señas, informa a sus compañeros, ubicados en otra posición, acerca del desplazamiento de los peces. En otras palabras, la mención de Olpis y de los atunes ayuda a definir la insinuación del cabrero, es decir, a entender que él se arrojará desde el peñasco más alto.

Ahora bien, para quien toma una determinación de tal magnitud, precipitarse a las aguas con o sin casaca, la diferencia es insignificante. Pero el

16. **Scol. in Theocr.**, p. 29; Herod. IV, 71.

16b. **Schol. in Theocr.**, p. 29.

17. Herod. IV, 64.

18. Sophr. 38 en **Comicorum Graecorum Fragmenta**, Ed. Kaibel, I, Berlín (1958).

19. O. **Hal.** III, 637, citado por Gow, **op. cit.**, II, 69.

énfasis y la relevancia que, dijimos, se le da a βαίτη, y la repetición de la idea en **Id.** V, 15-16, parece indicarnos un pequeño ritual: el hecho de despojarse del chaleco, distintivo del cabrero, señalaría la pérdida de un objeto fiel, de un símbolo que se constituye en razón de vida del pastor. Perecer sin la zamarra aumentaría la crueldad de la muerte. En otro tono, incluso Polifemo entregaría algo característico de sí – el único ojo – con tal de resolver favorablemente sus cuestiones amorosas[20].

El motivo de la muerte voluntaria aparece en otros momentos de la composición: la muerte por ahorcamiento (v. 9) que llama a la memoria el asunto del **Idilio** XXIII y la muerte – como se verá más adelante – bajo las fauces de los lobos (vv. 53-54). La sugerida muerte en las aguas es una realidad para otros personajes protagónicos de Teócrito, como Dafnis o Hylas. En el caso del cabrero, es sólo una bravuconada.

El verso 27 – en la mitad del poema – junto al verso 54, que cierra la pieza, destacan la insensibilidad completa de Amaryllis, para quien el mal fin del cabrero sería un dulce placer, como lo sugieren los términos ἁδύ / μέλι / γλυκύ. Este verso, además, concluye en clímax ese mencionado "itinerario del dolor" durante el cual el personaje libra y pierde la batalla ante la indiferencia de la pastora. De aquí en más, el cabrero recordará instantes pasados en la historia de su pasión, y en la segunda parte del canto citará célebres amores de la mitología.

En conclusión, los vv. 25-27 desarrollan el tópico del suicidio que el **exclusus amator** solía exponer en algún punto del lamento frente a la puerta cerrada. El propósito, por supuesto, no era concretar la amenaza sino conmover a la amada.

La zalea, es decir el objeto enfatizado en la pretendida última acción en vida del hablante, trasciende hacia un plano simbólico en el que, por un lado, el pastor de cabras se diferencia en su unicidad de cualquier otro tipo humano sobre la tierra, y por el otro, realza la propia zamarra como el único elemento capaz y merecedor de subsistir a la destrucción.

## 2. Los Objetivos Evocados

Un caso distinto es el de los objetos que son traídos a colación no por su presencia material sino como indicadores evidentes de otras realidades.

Así, por ejemplo, en el v. 18 se lee la expresión τὸ πᾶν λίθος, referida a Amaryllis. El sintagma integra un vasto vocativo que se corresponde con los otros dos, más sencillos y espontáneos, de los versos 6 y 22, en los que la ninfa es calificada como "llena de gracia" (χαρίεσσα) o, simplemente, como "querida" (φίλα). El vocativo del v. 18, en cambio, es más elaborado y consta de tres miembros, dos de los cuales, el primero y el tercero, están de alguna manera inspirados en los ojos y la mirada de la joven. En el centro, τὸ πᾶν λίθος abarca por entero la personalidad de Amaryllis.

La lección λίθος, que deberá anteponerse a la variante λίπος[21], en especial por su aparición concorde en los manuscritos, aproxima a la amada al plano de los objetos. Y llamar a alguien λίθος era, y lo sigue siendo, una manera de

20. Theocr. VI, 53.

21. **Schol. in Theocr.**, p. 29.

resaltar su insensibilidad emocional y su dureza de espíritu[22]. La sugerencia del escoliasta acerca de la ecuación λίθος = mármol[23] implica que la imagen apunta a la blancura de la piel de la muchacha, color atractivo para los pastores bronceados por el fuerte sol mediterráneo. Pero el término, sin algún atributo alusivo como λευκός u otros semejantes[24], en sentido absoluto no significa que deba equivaler a "mármol".

Queda en pie, pues, la tesis de la insensibilidad. La objeción acerca de la contradicción de un calificativo agresivo en medio de otros dos encomiásticos, es relativa: éstos reconocen la belleza en los ojos de Amaryllis, pero λίθος la define de una pieza. Juntas, además, la mirada y la piedra, recuerdan el mito de la Gorgona.

Si se acepta, entonces, leer τὸ πᾶν λίθος, hallaremos que un objeto no presente o, al menos, irrelevante en el plano real del idilio, se proyecta simbólicamente hasta alcanzar resonancia y sentido en el nivel de la afectividad humana. La fórmula τὸ πᾶν, con valor adverbial, acentúa este simbolismo de λίθος.

El próximo objeto se desoculta de un modo diferente.

Decíamos que, en el v. 27 – mitad del poema – el cabrero abandona la táctica directa en la conquista de la amada, y que, de allí en adelante, concluída la parte más dinámica del idilio, se internará en una inoperante vía mitológica (vv. 40-51), no sin antes detenerse en algunos momentos claves del pasado inmediato que anticipan su derrota final. Uno de tales momentos pone en relieve la figura de Agroió, la hechicera consultada por el pastor. Ella es una κοσκινόμαντις, es decir una maga que opera mediante el cedazo (κόσκινον).

Los temas mágicos han interesado en la antigüedad a diversos autores, y Teócrito, sin duda, se encuentra entre ellos: baste pensar en el **Idilio** II.

Los estudiosos modernos, incluído Gow[25], no hallando información fidedigna en los textos antiguos, ni siquiera en los escolios del **corpus** teocriteo, no han podido explicar la práctica de la criba. Sólo Arnott ha sabido echar un poco más de luz sobre la cuestión a partir de un pasaje de una novela de Kazantzakis[26]. En ella, Kazantzakis describe la hechicería del cedazo situándola en la Creta de fin de siglo. El uso, atestiguado casi de modo lacónico en el texto, se habría perpetuado entre los pobladores de las islas griegas hasta los tiempos modernos.

Aquí, por el momento, nos interesa rescatar del término κοσκινόμαντις el objeto ínsito en él. El cedazo o tamiz, como la famosa rueda (ἴυγξ) del **Idilio** II, adquiere un valor mágico y, en consecuencia, se le otorga un radio de influencia sobre la vida cotidiana mayor del que podría ofrecer cualquier otro utensilio común.

En el texto, el tamiz es otro objeto que se relaciona con la historia amorosa del cabrero, esta vez por medio de la magia, y que tiene su repercusión en el plano de la credibilidad humana. Más que la propia Agroió, quien "habla" es el mismo cedazo, y su veredicto condiciona al amante en su espíritu y en su conducta, plegándolo lentamente hacia una inevitable resignación.

---

22. Gow, **op. cit.**, II, p. 68; Theocr., XXIII, 20.

23. **Schol. in Theocr.**, p. 29.

24. Theocr. VI, 38.

25. Gow, **op. cit.**, II, p. 71.

26. G. Arnott, "Coscinomancy in Theocritus and Kazantzakis", **Mnem.** 31, Fasc. I (1978), 27-32.

En los versos finales (vv. 53-54) el cabrero anuncia la θυραυλία, que era el intento extremo del **amator** por despertar en el ser amado un destello de compasión.

El hecho de tenderse sobre los umbrales de la cueva y la mención de los lobos anticipan, incluso con exageración, el momento de la noche que, en el presente del idilio, está aún lejos de concretarse. Con esta presunta muerte a merced de los lobos, que se relaciona, según dijimos, con el motivo de la amenaza de suicidio (vv. 25 ss.), el pasaje tiende a remarcar una vez más – desde la óptica del cabrero – la cruel insensibilidad de Amaryllis, cuyo peso central recae sobre la metáfora de la miel.

La miel, que, en líneas generales, posee dentro de la cultura griega, una connotación francamente positiva y que, en Teócrito en particular, deviene, sin apartarse de la tradición, el alimento de los poetas[27], o bien es digna de figurar entre las ofrendas a Pan[28], adquiere aquí un tinte fúnebre: su evocación lleva al extremo de lo agradable la verificación de la desaparición definitiva del cabrero.

Amaryllis, pues, es vista en el último verso bajo una luz siniestra, casi como si ella misma, loba entre los lobos, participara del imaginario festín nocturno a expensas de su enamorado.

El objeto-miel, sobre el final del idilio, pasa a integrar el plano simbólico revistiendo características tétricas, sugeridas por una representación casi canibalesca de la amada.

### 3. Conclusiones

A la luz de lo antedicho, se pueden destacar los siguientes puntos:

- no son abundantes los objetos en el **Idilio** III, pero ayudan a complementar la vicisitud amorosa del cabrero.
- los objetos reales y concretos dentro del ámbito del poema son sólo dos: una guirnalda y la zamarra del pastor.
- la guirnalda forma parte de los accesorios que el **amator** llevaba consigo en el **paraklausíthyron** y constituye un don amoroso que se colocaba en la puerta de la amada. En nuestro caso, ha sido trenzada por las manos del propio cabrero con plantas seleccionadas y, al parecer, será también el cabrero quien la destruirá. En el texto, la desaparición de la guirnalda anticipa, en la intención del protagonista, el motivo del suicidio.
- la zalea parece adquirir un valor peculiar en el ámbito bucólico. En este sentido, se convierte en un elemento que representa al personaje en su esencia. Salvarla de la destrucción o del "suicidio" es un modo de asegurar la fama póstuma de su dueño.
- el cedazo mágico anticipa el fracaso amoroso del cabrero, quien se revela como una personalidad supersticiosa[29].

27 . Theocr. I, 146; XX, 27.

28 . Theocr. V, 59.

29 . Theocr. III, 28 ss.

- la piedra – desde el punto de vista del cabrero – define, por su parte, a Amaryllis, también llamada ἀδαμαντίνα (v. 39), cuya crueldad en materia de amores, al final de la composición, es enfatizada para impacto del lector.
- la miel, siempre en la visión del hablante, aparece en un contexto metafórico de signo inverso al habitual por estar ligada a la idea de la muerte. En su fantasía, el cabrero finaliza "devorado" por Amaryllis, la loba entre los lobos, que representan la naturaleza salvaje y antibucólica en el habitat pacíficamente agreste de los pastores. Amor y Muerte concluyen por fusionarse en una única simbiosis que determina el destino final del protagonista.

---

***Abstract:*** *The third* ***Idyll****, which belongs to Theocritus' bucolic compositions, is at the same time a rustic* ***paraklausithyron*** *that has like protagonits an anonymous goatherd and an invisible shepherdess called Amaryllis. The essential subject deals, therefore, with love.*

*The present communication has been focalized exclusively from the level of the objects, an analysis prospect which is generally non common. The exam shows as a result that such objects are a few in the piece, but that all of them, rightly catalogued and analyzed, one by one, are intimately related to the main subject of the poem, and that whose study helps us to have a more complete view of the goatherd's love pains.*

---

**Bibliografia**

**SÁNCHEZ, M. B.** *Bucólicos griegos.* Madrid, 1986.

**GOW, A.** *Theocritus.* Cambridge, 1952, 2 vol.

**GALLAVOTTI, C.** *Theocritus quique feruntur Bucolici Graeci.* Roma 1946.

**LEGRAND, P. H.** *Bucoliques Grecs.* París 1927.

**LAWALL, G.** *Theocritus' Coan Pastorals.* Cambridge 1967.

**SORIA, C.** El παρακλαυσίθυρον como presupuesto cultural de la elegía latina. REV. DE ESTUDIOS CLASICOS, T. VIII (1963), 55-94.

**CANTER, H.** The paraclausíthyron as a literary theme. AJPh 41 (1920), 355-368.

**YARDLEY, J.** The elegiac paraclausíthyron. ERANOS 76 (1978), 19-34.

**OTT, U.** *Die Kunst des Gegensatzes in Theokrits Hirtengedichten.* Hildesheim, 1969.

**LEMBACH, K.** *Die Pflanzen bei Theokrit.* Heidelberg, 1970.

**RUMPEL, J.** *Lexicon Theocriteum.* Hildesheim, 1961.

*Sholia in Theocritum*, Dübner, Parisii, Ed. Ambrosio Firmin-Didot, 1878.

**ARNOTT, G.** Coscinomancy in Theocritus and Kazantzakis. MNEM. 31, Fasc. n. 1 (1978), 27-32.

# EURÍPEDES: OS CICLOPES E A NATUREZA

**Maria Regina Candido**
Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Resumo:** *A Sicília despertava o interesse de outras civilizações como a cartaginense e a grega devido a riqueza da região. Entretanto, o acesso a esta riqueza era impedido pelos nativos que repeliam violentamente o assédio à região. No imaginário grego, a reação dos nativos assemelhava-se às atividades do seu vulcão Etna, que se manifestava sem controle, inóspido e selvagem. Configurando uma reação de total subordinação as leis da natureza e uma ação de alteridade do mundo de normas do grego civilizado. Assim, os Ciclopes apresentam ao ateniense o outro-diferente e ao mesmo tempo evidencia a relação entre Atenas como centro civilizado e a Sicília como região periférica do mundo civilizado, espaço do outro-diferente em estado de barbárie.*

**Palavras-chave:** *Eurípes, O Ciclope*

No drama satírico **O Ciclope**, o poeta Eurípides deixa transparecer como o cidadão ateniense do século V concebia a existência de hábitos e costumes estrangeiros ou **bárbaros**, partindo de uma visão cultural de sí mesmo.

Desde a antiguidade arcaica, a Sicília despertava interesse de diversos povos, entre eles os gregos. No entanto, o acesso à esta riqueza da região, neste período, era impedido pelos nativos que repeliam violentamente qualquer assédio a ilha e ao seu interior. No imaginário grego, a reação dos nativos era representada simbolicamente, e de modo análogo, às atividades do seu vulcão Etna. Ou seja, eram reações sem controle e totalmente subordinadas às leis da natureza.

Mesmo após o seu período de colonização, o interesse e o receio por esta região permaneciam presentes na sociedade **polîade** do século V. Estes são evidenciados no momento da organização da expedição e acreditava que seus cidadãos e aliados seriam capazes de se submeter a Sicília (Tucídides, 1988, VI, 2). Entretanto, tinha em Nícias o seu principal opositor e que alertava aos atenienses que a conquista da ilha seria um empreendimento arriscado e difícil (Diodorus Sículus, 1976, V, 84-2).

Este antagonismo Atenas-Sicília e culto selvagem que a sociedade ateniense deixa transparecer, pode ser evidenciado no drama satírico **O Ciclope**, escrito no período de 421 a 416 por Eurípides (Rocha Pereira, 1987: 373). Neste drama, podemos constatar como o cidadão ateniense, conhecedor da existênxia de culturas diversas - através das narrativas de Heródoto - construia a imagem do outro a partir de uma visão etnocêntrica, onde o homem grego seria o parâmetro de um modelo de civilização.

Para os atenienses, o mundo estava permeado de povos semelhantes e povos diferentes, levando-os a traçar a dualidade do grego civilizado e o outro-diferente, bárbaro e uma série de **nuances** como troglodita ou antropófago,

categorias que variavam a medida que se distanciavam espacialmente de Atenas. Sendo, portanto, o ateniense considerado o modelo ideal de cidadão que se deveria ser conhecido e imitado. Isto porque, para o cidadão, a Hélade estaria no centro do mundo e nas regiões não civilizadas, em estado de barbárie.

Dentro desta concepção do outro, podemos situar a região da Sicília, mesmo com a sua área ocidental colonizada pelo grego. O lado oriental, segundo Nícias, seria uma região inóspida, longínqua, espaço de predomínio do outro: região de costumes e hábitos diferentes e de populações estrangeiras e hostis (Tucídides, 1988, VI. 23). A Sicília seria uma região periférica em relação a civilização grega e permeada de diversos obstáculos a serem transpassados. No entanto, Tucídides nos informa que durante o inverno os atenienses navegavam para a ilha com uma frota a fim de conquistá-la, ignorando a grande extensão da ilha e o número considerável de seus habitantes (Tucídides, 1988, VI.1).

O grego tinha conhecimento de que a ilha havia sido colonizada desde o VIII século e ocupada por diversos grupos gregos e bárbaros (Tucídides, 1988,VI.23), como os sícolos oriundos da Itália, os cartaginenses localizados na região costeira do norte da África, além da população nativa, entre eles os ciclopes, fixados nas regiõs rochosas. Nestas montanhas constata-se a presença de minérios de ferro, níquel e sílica formados pela altíssima quantidade de calor. A alta temperatura produz a fusão das rochas nas camadas internas da montanha (Revista Ecológica, no.5, 1991). No período clássico, Tucídides registrou em sua obra a crença dos habitantes daquela região que acreditavam que a ilha fosse morada do deus **Hefesto** com sua forja, pois saia dela fogo à noite e fumaça de dia (Tucídides, 1988, III. 88).

O poeta faz sua releitura de narrativa do mito dos ciclopes, dando-lhes uma nova interpretação, onde estes seriam seres enormes, gigantes como as montanhas e possuidores de um olho só na fronte. Eles urram e lançam pedras, demonstrando a enorme força física (Jacob, 1991: 19). Diante desta descrição, somos inclinados a pensar que os ciclopes seriam uma personificação simbólica das violentas atividades do vulcão Etna. Esta concepção se reforça ao observarmos a passagem em Odisseu se refere ao ciclope Polifemo "...habitas as profundidades da terra (...) ao pé do Etna, a rocha que destila fogo" (Eurípides, 1983, v. 110).

Os mitógrafos acrescentam mais duas versões referentes aos ciclopes: os gigantes **Brontes, Steropes** e **Argos** seriam filhos de **Gaia** e **Uranos**: conhecedores do segredo da metalurgia, eles teriam criado o raio e o deram a Zeus que, com essa ajuda, consegue vencer a luta contra os Titãs (Zaidman, 1989: 173). A outra referência do mito vem da região da Ásia Menor, onde os ciclopes seriam construtores de monumentos e grandes muros. Eles teriam ajudado o herói Perseu a fortificar Argos, em pouco espaço de tempo e sendo por isso chamados de gigantes de cem braços (Grimal, 1951).

No drama, Eurípides apresenta o ciclope polifermo como "...um deus, decendente de deuses" (Eurípides, 1983, v. 230), filho de Poseidon, soberano deus do mar com a ninfa Toosa (Eurípides, 1983, v. 20). O herói Ossideu, por uma trama da natureza, teve as suas embarcações avariadas pelos ventos marinhos no litoral da Sicília (Eurípides, 1983, v.105). Ele consegue salvar-se junto a seus conmpanheiros e entra em contato com a região dos nativos da ilha. O modo de viver do outro passa a ser apreendido visualmente por Odisseu ao perceber que os seres habitantes da região vivem isolados enter si e sem cidades cercadas por

muralhas. Isto porque a noção de proteção liga-se a um aspecto cultural (Garlan, 1991, p. 119). A existência de muralha é essencialmente reveladora de uma natureza humanizada e a sua ausência evidencia, de início, a alteridade do gênero de vida e de costumes destes nativos gigantes em relação ao sistema **políade** do cidadão.

Diante deste quadro, o grego sente-se superior por ser um cidadão **políade**. Esta constatação pode ser demostrada na seguinte citação: "...sou Odisseu de Ítaca, filho de Laerte (...) senhor das terras de Cafaténios" (Eurípides, 1983, v. 100). Esta passagem reafirma o caráter etnocentrico do grego, do eu civilizado do outro diferente. No imaginário grego o cidadão está situado entre os deuses e os seres selvagens. Tanto os deuses quanto os deuses quanto os seres selvagens são seres divinos inseridos na categoria do outro-diferente: os deuses seriam mais poderosos e mais sábios que os mortais e não estariam subordinados às imperfeições naturais de um mortal, tais como a idade, as dores e a morte (Sissa; Detiene, 1990, p. 43). Os seres selvagens estariam no espaço da caça, onde a natureza permanecera intocável, freqüentada por divindades específicas como fauna e flora exóticas e seres de hábitos e costumes diferentes (Jacob, 1991, p. 52).

No drama, a comunicação entre estes espaços distintos precisava ser estabelecida. Sendo assim, o poeta faz uso do recurso de um ser intermediário, no caso os Sátiros e Silenos, seres que acompanham o deus **Dionísos** em seu cortejo festivo (Eurípides, 1983, v. 25). Os Sátiros seriam uma referência comhecida do grego e funcionaria como um canal de informações a Odisseu, a fim de evidenciar o comportamento dos ciclopes, isto seria possível porque Polifermo havia aprisionado os Sátiros supreende o deus Odisseu, demonstrando a alteridade absoluta (Zumtnor, 1980, p. 35-36) a partir das ausências, como o não conhecimento das leis e das instituições **políades**, pois os ciclopes vivem isolados e não participam de assembléias. O não conhecimento da agricultura denota, em primeiro lugar, a ausência de uma sociedade com o **status** de civilizada e, em segundo lugar, o desconhecimento da vida sedentária.

Como seres nômades, os ciclopes não desenvolviam o hábito do cultivo, vivendo do que nasce espontaneamente na natureza, sem uso de arados e sementes (Odisséia, v. 110), alimentando-se de leite, queijo e carne do rebanho (Eurípides, v. 115). O fato de não cultivarem a terra evidencia que os ciclopes desconhecem o pão e o vinho, alimentos que são fruto do trabalho humano e uma referência de um mundo civilizado. O cidadão na Grécia entendia que a vida civilizada ocorre entre os seus semelhantes que falam a mesma língua, utilizam as mesmas táticas de guerra, comem da mesma maneira alimentos cozidos e oferecem sacrifícios aos mesmos deuses (Sissa; Detienne, 1990, p. 32). Os deuses recebem os animais em sacrifício, onde os ossos são separados e cobertos com gorduras e se colocando ao redor pedaços de carne crua (Ilíada, v.459-461) que são oferecidas sob forma de fumaças que seriam imanações perfumadas, pois os deuses, através do sacrifício animal, o recebem sob a forma de odor (Sissa; Detienne, 1990, p. 86-92). O ritual é seguido por preces que estabelecem o contato entre os mortais e os deuses. Aos homens, na seqüência da cerimônia, é permitido assar o restante da carne e partilhá-la entre si como alimento. Isto representa um comportamento social de contato com os deuses e ao mesmo tempo reafirma as relações sociais estabelecidas entre os homens experimentam o ato de conviver com os amigos, onde se falam, trocam informações, estabelecem relações de reciprocidade, de hospitalidade e solidariedade.

Diante destas características comuns aos cidadãos, a maneira de viver dos ciclopes revela o quanto estes seres gigantes apresentam um hábito de vida em total inversão ao do homem civilizado. Os ciclopes reafirmam o seu estado de barbárie e antropofagia quando falam que os estrangeiros possuem as carnes mais saborosas e por isto seriam cozidas em um caldeirão (Eurípides, 1993, v. 240). Esta afirmação dos ciclopes sobre suas preferências pela carne humana pode estar relacionada ao fato do gado criado em montanha ter a carne muito dura, sendo, portanto, destinado à produção leiteira; pode estar relacionada também a uma representação simbólica de transição entre o cru e o cozido, ou ainda a conotação simbólica de devorar e desfigurar a cultura podem ser extraídas, através de um estudo mais aprofundado.

Na concepção grega, a antropofagia demonstra ser o estado mais selvagem dos seres, o que causa o mais supremo horror a Odisseu. Polifermo ao alimentar-se de carne semi-crua, demonstra pertencer a um outro espaço social e comete a **hybris**, a desmedida ao reafirmar não ter receio de **Zeus** e nem dos demais deuses, pois ele acredita ser mais forte do que todos (Odisséia, IX. 275-276). A partir desta colocação de Polifermo, podemos delinear um quadro totalmente oposto em termos de alimentação e da relação com os deuses pelo homem grego. Este se alimenta de pão e de vinho, presta libações aos deuses e comem carne de gado cozida, sacrificada aos deuses. Os ciclopes evidenciam a total alteridade ao mundo civilizado ao viverem isolados em cavernas naturais e não em **oikos**, não cultivarem os deuses, viverem do que nasce expontaneamente da terra e praticarem a antropofagia.

Diante destas evidências, o grego traça mentalmente o limite em que se encontra os ciclopes: estado de regressão à bestialidade. O desrespeito aos deuses e aos homens é evidenciado no desconhecimento da lei da hospitalidade, demonstrando nos ciclopes toda a falha e diferença em relação à sociedade **polîade**, como podemos observar na passagem em que Odisseu nos revela "...existe um costume entre os mortais (...) de acolher como suplicantes aos que sobrem os embates do mar, entregando-lhes o dom da hospitalidade e socorrendo-lhes..." (Eurípides, 1983, v. 300). Polifermo, entretanto evidencia um comportamento diferente, porque ele "...sacrificas teus hóspedes que vêm como suplicantes em refúgio a tua morada, dando a ti um banquete com suas carnes cozidas, despedaçando-as com seus dentes malditos e mastigando-as quentes, recém tiradas da brasa..." (Eurípides, 1983, v. 370).

Odisseu, como herói grego, se coloca cada vez mais em que um patamar superior, baseado na imagem de si mesmo e na perspectiva em inferioridade do outro. O ciclope Polifermo, com toda a sua enorme força física, é derrotado pela astúcia e pela palavra. Odisseu conhece a força da palavra e da argumentação, instrumentos fundamentais dos participantes das assembléias em defesa de suas idéias. Foi através deste mesmo caminho que Alcibíades convenceu os atenienses a organizarem uma expedição militar à Sicília em ajuda aos egesteus, povos da região envolvidos em um conflito com propósitos de certo direito matrimonial e de disputa de terra (Tucídides, 1988, VI. 6). Alcibíades, partindo de uma visão etnocêntrica, alertava as facilidades da vitória, visto que a região era habitada por uma população heterogênea, confusa, sem unidade e não representando um "agir com propósito comum" (Tucícides, 1988, VI. 17).

Pelo poder da palavra, o grego persuade e expõe suas idéias aos seus pares. Isto, porque ele integra uma sociedade civilizada, onde a força física para convencer perdeu espaço para a força do saber falar, saber dizer. Odisseu convence o gigante Polifermo a beber o vinho puro (Eurípides, 1983, v. 148) e sem misturá-lo com uma porção de água (Eurípides, 1983, v. 100), o que leva o ciclope ao estado de embriaguez. O ato de beber o vinho puro e em excesso revela um comportamento não civilizado. A embriaguez do gigante permite a Odisseu e aos seus companheiros a empreenderem uma fuga pelo mar da Sicília, após cegar o ciclope.

O gigante Polifermo foi vencido pelo desconhecimento da cultura do mundo **políade**, a sua derrota o seu estado de total subordinação as leis da natureza: sem controle e sem regras. A barbárie e a antropofagia são traduzidas ao código do cidadão ateniense como um estado de domínio do **pathos** – da emoção; configurando um estado de serenidade ao mundo do grego civilizado.

---

**Resume:** *La Sicile, en raison de leurs richesses, éveillait l'interêt d'autres civilisations comme la cathaginoise et la Grecque. Toutefois, l'acces à ces richesses était enterdit par les natifs, lesquels répoussaient violemment le siege de la région. Dans l'esprit des grecs, la réaction des natifs était semblable aux éruptions de leur volcan, l'Etna, sauvage et dévastateur. De cette maniere, se configure une réaction de totale subordination aux lois de la nature, ainsi qu'une action d'alterité dans le conjoint de normes du Grec civilisé. Ainsi, les Cyclopes présentent aux atheniens l'autre/différent et au mêne temps, rend évident le rapport entre Athenes comme centre civilisé et la Sicile comme région périphérique du monde civilisé, espace de l'autre/différent en état de barbarie.*

---

**Bibliografia**

**Documentação textual**

**DIODOROS SÍCULUS**. *Library of History*. London: Willian Heeinemann, 1976.
**EURÍPIDES**. *Tragédias*. Marid: Gredos, 1983.
**HOMERO**. *Odissea*. Madrid: Gredos, 1982.
**HOMERO**. *Ilíada*. Rio de Janeiro: Melhoramentos, s/d.
**TUCÍDIDES**. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: UnB, 1988.

**Bibiografia Geral**

**BRANDÃO, J.** *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1991.
**GARLAN, Y.** *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. São Paulo: Papirus, 1991.
**GRIMAL, P.** *Dicionário de la Mytologie Grecque et Romaine*. Univ. France, 1951.
**JACOB, C.** *Geographie et Ethnografie on Grece Ancienne*. Paris: Armand Colin, 1991.
**PEREIRA, M. H. R.** *Estudos da História da Cultura*. Lisboa: Caloustre Gulbenkian, 1987.
**SISSA, G. et MARCEL, D.** *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
**ZAIDMAN, L.** *La Religion Grecque*. Paris: Armand Colin, 1989.
**ZUMTHOR, P.** *Parler du Muyen Age*. Paris: Editins de Minut, 1980.

# JUVENTUDE E AVENTURA EM MIMNERMO

**Teodoro Rennó Assunção**
UFMG

**Resumo:** *Este artigo pretende investigar, a partir da polaridade juventude / velhice, a descrição do amor como experiência-chave da juventude na obra de Mimnermo. Serão ressaltadas nesta experiência as dimensões do prazer e da gratuidade (o elemento de aventura). Será estudada ainda a inconsciência, característica da juventude, como condição para o prazer.*

**Palavras-chave:** *Mimnermo, juventude, amor, gratuidade.*

Desconsiderados os fragmentos de caráter mítico-narrativo, toda a primeira parte da obra de Mimnermo, isto é, os fragmentos de 1 a 7 na edição de M. L. West, parece girar em torno do tema da oposição entre juventude e velhice. Mimnermo inaugura em relação a Homero uma nostalgia intensa da juventude, cujo suposto é a supervalorização desta, assim como uma espécie de horror ante a velhice vindoura (ou experimentada), cujo suposto complementar é sua completa desvalorização. Sabemos pela figura de Nestor que em Homero o decréscimo da força vital na velhice é compensado pela sabedoria que é fruto da experiência; e que inversamente, como atesta o Antíloco do canto 23 da **Ilíada**, o excesso de energia viril é acompanhado na juventude pela ausência de bom-senso e prudência. Não encontramos este equilíbrio em Mimnermo. No entanto, este poeta conservará de Homero o modo básico de representação da juventude e da velhice. Pois como bem observou W. Schadewaldt (Schadewaldt, 1933, p.291), juventude e velhice formam em Homero os dois polos irredutíveis de uma oposição de que está excluída qualquer transição e onde falta a percepção da necessidade da sucessão e da conseqüente totalidade regulada pelo devir. Para Homero, e de algum modo para Mimnermo, juventude e velhice não são processos temporais mas entidades definidas de uma vez por todas por certas características. Por isto ele diz que a velhice "chega aos homens" ou a vê de maneira tal que ela "tem", "acossa" ou "agarra" o homem. Já Mimnermo dirá que "dolorosa sobrevém velhice" ou que "penosa e disforme ela está sobreposta sobre a cabeça".

Observada esta polaridade entificada, bem ao gosto do pensamento arcaico, que organiza em Mimnermo o contraste juventude / velhice, seria preciso dizer que ele se demora mais na descrição desta última. Apesar de os fragmentos serem breves, é visível, por pequena que seja a diferença, que o acento mais forte está posto na velhice. Mas seria ingenuidade pensar que a juventude é menos considerada. Ele apenas usa técnicas contrastivas de descrição que reforçam a oposição de fundo. Assim à minúcia enumerativa empregada na descrição da velhice ele oporá uma técnica de flashes breves e fulgurantes para a juventude. E enfim no plano vocabular, como notou R. Schmiel (Schmiel, 1972, p.288), a velhice está

caracterizada por verbos marcando o "arrastamento", enquanto a juventude é definida por advérbios que insistem na brevidade.

Detenhamo-nos então nestes breves flashes. O primeiro deles, formado por um verso apenas, é paradoxalmente a única descrição direta do amor em um poeta cujo verso, no dizer de Propércio, "vale mais do que o de Homero nas coisas do amor" (1.9.9). Logo após a pergunta retórica que abre a elegia 1(W) "Que vida, que prazer sem dourada Afrodite?", ele exclama: "esteja morto, quando estas coisas não mais me preocupem:" e vem então o terceiro verso definindo "estas coisas": "secreto amor, suaves dons e o leito".

Dois comentadores apenas se detiveram com atenção no sentido do terceiro verso do fragmento 1 de Mimnermo: C. M. Dawson e A. W. H. Adkins. Ambos coincidentemente comentavam as relações entre a linguagem de Mimnermo e a de Homero. C. M. Dawson (Dawson, 1966, p. 48 e 49) lembra que na seqüência do célebre símile da geração das folhas no discurso de Glauco na **Ilíada** (6,146-149) é contada a estória de Belerofonte, acusado falsamente pela rainha Antéia, mulher de Proitus, de haver tentado se unir a ela **kryptadíei philóteti**, isto é, "em secreto amor". Como ele bem aponta, **kryptadíei** tem neste contexto homérico o sentido negativo de "furtivo", "ilícito". Em Mimnermo o sentido é outro: **kryptadíei** significaria "não-público", "privado", marcando apenas a esfera adequada à manifestação do amor. A Hera do canto 14 (333-6) da **Ilíada** teme a vergonha de ser vista pelos outros deuses fazendo amor com Zeus em espaço aberto. Já Hannah Arendt observa, comentando a diferença entre o domínios público e o privado, que, sob pena de morrer ou se apagar, o amor não pode "suportar a iluminação da presença do outro sobre a cena pública" (Arendt, 1983, p.90). C. M. Dawson lembra também que "a expressão **philótes kaí euné** é familiar aos leitores de Homero: afeição ou amor que atinge a culminação na cama" (Dawson, 1966, ps.28,49). Mas por que quebrar a fórmula inserindo **meílikha dôra**, "suaves dons?" Como a expressão é significativa demais para estar meramente preenchendo espaço, ele se sente tentado a ver neste verso "a mais breve das histórias de amor: **kryptadíe philótes**, um plácido beijo ou abraço, **meílikha dôra**, induções concretas posteriores e finalmente **euné**, a consumação" (Dawson, 1966, p. 49).

Mas se interpretarmos **meílikha dôra** como os presentes que quebram a resistência do ser amado, abrindo a via à consumação do ato, é estranho que em seguida, comparados com as flores da juventude, estas sejam ditas "colhíveis por" ou "atrativas para" (**harpaléa**) "homens e mulheres". "Homens", **andrásin** e não "rapazes", **paisín**, como seria de se esperar se se tratasse do objeto masculino do amor, do amado (**erómenos**) tal como o verso nono deste mesmo poema atesta. Pois o equivalente possível para mulheres, enquanto receptor destes presentes, isto é, objeto da corte amorosa, termo passivo desta relação, só poderia ser em poesia **paîs**, plural **paîdes**, "garotos", "rapazes" como indica K. J. Dover (Dover, 1978, p.16) (na prosa sobretudo ocorre o termo de mesma raiz **paidiká** com o sentido singular masculino de "jovem amado") e não **anér**, o macho guerreiro adulto em plena posse de sua virilidade, mesmo se para a mentalidade arcaica considerado jovem em contraposição ao velho, isto é, ao homérico incapaz para a guerra ou em Mimnermo ao incapaz para o amor. Portanto **meílikha dôra** "suaves dons", não poderia ter aqui o sentido de "induções concretas posteriores" a um "plácido beijo ou abraço", como quer C. M. Dawson, nem poderíamos ter a seqüência cronologicamente evolutiva de uma estória de amor. Qual o sentido então de **meílikha dôra**? Se nos lembrarmos

do começo do **Hino homérico a Afrodite** (1-3), onde esta deusa é primeiramente definida como "a que mais dá aos mortais os suaves dons e sempre sorri na face desejável", talvez possamos tal como A. W. H. Adkins sugerir o sentido de "prazeres concedidos à humanidade por Afrodite" (Adkins, 1985, p.100), isto é, "prazeres do sexo". A proximidade (Mimnermo 1W, 1) de "prazer", **terpnón**, e de "dourada Afrodite", **khrysês Aphrodítes** confirmaria o sentido, referindo os dons à deusa e imantando de presença divina toda a esfera erótica.

E se quisermos compreender melhor o ato divino do dom, temos de nos referir a **Ilíada** (3, 64-66), onde Páris, após pedir a Heitor que não o censure pelos "dons amáveis", **dôr'eratá**, da "dourada Afrodite", **khrysês Aphrodítes** (dons que são neste contexto os cabelos e a beleza), irá dizer que "não são desprezíveis os gloriosos dons dos deuses, quantos dons eles próprios dêem, e que ninguém voluntariamente (**hekón**) obteria". Não poderiam ser estes dons o resultado de um esforço humano consciente, obra calculável. Eles se mostram divinos justamente por não poderem ser escolhidos, possuindo por isto um quê de aleatório e de gratuito. Gratuidade aplicável também aos prazeres eróticos que, enquanto dons, não podem ser merecidos, escapando a qualquer possibilidade de cálculo. Trata-se pois não de presentes concretos ou de graça concedida por um ser humano, mas do dom maior do deus que concede a possibilidade do encontro de desejos. Esta "graça suplementar do destino", nos termos de Georg Simmel, não é humanamente decidível. Por isto "no mais assegurado e glorioso evento deste domínio encontra-se alguma coisa que temos de aceitar humildemente" (Simmel, 1989, p.317). Seria demasiada ousadia conceber também assim o fenômeno do orgasmo?

De qualquer modo, se interpretarmos assim **meílikha dôra**, as três expressões que compõem o terceiro verso de Mimnermo 1W, isto é, "secreto amor, suaves dons e o leito", representam de modo discreto e diferenciado o mesmo fenômeno: o ato sexual, percebido porém em sua dimensão religiosa, uma vez que não há prazer sem Afrodite. E eles não mais entretêm entre si nenhuma relação temporal, sendo todos os três termos definidos como a culminação da juventude na imagem erótica das flores.

Não é de estranhar que em sua segunda ocorrência "flores da juventude", **ánthesin hébes** (2W, 3), seja complemento dativo de "nos regozijamos (com)", **terpómetha**. É o prazer erótico que organiza este campo semântico. Mas gozamos "por pouco tempo, parecidos às folhas que rapidamente crescem sob a ação dos raios do sol na multiflorida estação da primavera". Neste símile também, como ensina a lição de H. Fränkel sobre o símile homérico, há mais de um ponto de comparação: a juventude é não só a multiflorida estação da primavera da vida como é semelhante em sua rapidez de manifestação às folhas que esta estação faz brotar. E elas brotam tão rápido quanto é curto o tempo do gozo com as "flores" do prazer.

Se a temporalidade, no modo da brevidade, é o ponto focal da comparação, o poeta introduz uma outra modalização deste prazer quando diz que "com flores da juventude nos regozijamos, pelos deuses não sabendo nem o mal nem o bem". Ao prazer portanto é associada a inconsciência. Mas o tom aqui não é crítico como na elegia de Semônides de Amorgos (6-9) que pode, no entanto, funcionar como um comentário: "Enquanto um dos mortais tenha a flor mui-amada da juventude, tendo o ânimo leviano, pensa muitas coisas irrealizáveis: pois nem previsão tem de envelhecer nem de morrer, nem, quando está sadio, tem a preocupação do esgotamento" Comentário possível porque sugere, tal como em

Mimnermo 2W, que somente o conhecimento do mal pode levar à valorização do que é bom. Pois, como observa H. Fränkel, segundo "o princípio da polaridade, o bem por si mesmo não pode ser compreendido" (Fränkel, 1975, p.210). Diferentemente de Semônides, que preza o conhecimento, Mimnermo porém certamente diria que "o velho conhece demais o bem e o mal para ser feliz" (Fränkel, 1975, p. 210). A ignorância aparecendo portanto como condição de felicidade, tal como está expresso na máxima de Jéhu: "Heurese jeunesse, qui ne sait pas" (Schmiel, 1972, p. 287).

Robert Schmiel engenhosamente considera explicativa a oração que segue, chamando a atenção para o **dé** adversativo e para o perfeito **parestékasi** ao traduzir: "**mas** as negras Keres **já** estão postadas perto, uma com a pesarosa velhice, a outra com a morte" (Schmiel, 1972, p. 284). A idéia de que desde a juventude a morte e a velhice já estejam presentes permite nuançar em Mimnermo o corte abrupto entre juventude e velhice, deixando entrever a figura da unidade na percepção sutil de que assim como a velhice contém em si o passado da juventude, a juventude contém em si como futuro último a velhice e a morte. Mas considerar a seguir, como Schmiel o faz, que a velhice representa o mal e a morte o bem, ambos ignorados durante a juventude, nos parece equivocado, mesmo se é evidente a presença do desejo de morte em duas outras passagens do poeta (1W, 2; 2W, 10). A contraposição não se dá entre velhice e morte entre si, mas entre ambas, que representariam o mal, e a juventude, que representaria o bem. O que falta à juventude, falta que lhe permite paradoxalmente a felicidade, é a projeção do haver de envelhecer e do haver de morrer. É a inexistência de uma adequada perspectiva do futuro que cria por sua vez um modo temporal de ser (e perceber) em que a dimensão do presente domina e o prazer não está manchado pelas preocupações. Este ser-presente é a-histórico também porque o fardo do passado é ainda pequeno e a presença dos eventos em curso consome mais do que a memória. A submersão na embriaguez do instante ofusca a temporalidade e a finitude. É como se o prazer intenso pudesse apagar o tempo. Não há porém aqui, como na moral heróica, a busca da transcendência numa glória que ultrapassa a morte, e sim a sugestão de uma mais completa imersão na imanência do instante, que nada garante senão a precária plenitude da experiência.

---

*Resumé: Cet essai a l'intention de commenter, à partir de la polarité jeunesse/vieilesse, la description de l'amour comme éxpérience-clé de la jeunesse dans l'oeuvre de Mimnerme. Dans cette éxpérience seront mises en relief les dimensions du plaisir et de la gratuité (l'élément de l'aventure). Sera étudiée encore l'inconscience, caractéristique de la jeunesse, comme condition du plaisir.*

---

*Mots-clé: Mimnerme, jeunesse, amour, gratuité.*

---

**Bibliografia**

**ADKINS, A. W. H.** *Poetic craft in the early Greek elegists.* Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

**ARENDT, H.** *Condition de l'homme moderne.* Trad. G.Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1983.

**DAWSON, C. M.** Spoudaiogéloion: Random Thougts on Occasional Poems. **Yale Classical Studies** XIX, 1966.

**DOVER,K. J.** *The greek homosexuality.* London: Duckworth, 1978.

**FRÄNKEL, H.** *Early Greek Poetry and Philosophy.* Trad. M. Hadas e J.Willis. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

**SCHADEWALDT, W.** Lebenszeit und Greisenalter im fruehen Griechentum. **Antike** 9, 1933.

**SCHMIEL, R.** Youth and age: Mimnermus 1 and 2. **Rivista di Filologia e di Istruzione Classica** 102, 1972.

**SIMMEL, G.** L'aventure. In: *Philosophie de la modernité.* Trad. J. L. Vieillard-Baron. Paris: Payot, 1989.

# LA MUERTE INCOMPRENSIBLE DE PATROCLO (Π 684 IN FINEM)

**Silvia Ester Saraví**
Universidad Nacional de la Plata, República Argentina

En relación con la temática central de la muerte heroica "en la guerra que da gloria a los hombres", hemos considerado, en un estudio anterior, la de Sarpedón, hijo de Zeus, como primer eslab'on paradigmático de una cadena de luchas y muertes principales cuyo orden el mismo Zeus revela en O, 65-68 [1]:

65 πάτροκλον· τὸν δὲ κτενεῖ ἔγχει φαίδιμος Ἕκτωρ
Ἰλίου προπάροιθε, πολέας ὀλέσαντ' αἰζηοὺς
τοὺς ἄλλους, μετὰ δ' υἱὸν ἐμὸν Σαρπηδόνα δῖον·
τοῦ δὲ χολωσάμενος κτενεῖ Ἕκτορα δῖος Ἀχιλλεύς.

Sarpedón manifiesta su preclara concepción de la conducta heroica en M, 310-328 [2]:

310 Γλαῦκε, τί ἤ δὴ νῶι τετιμήμεσθα μάλιστα
ἕδρῃ τε κρέασιν τε ἰδὲ πλείοις δεπάεσσιν
ἐν Λυκίῃ πάντες δὲ θεοὺς ὥς εἰσορόωσιν;
καὶ τέμενος νεμόμεσθα μέγα Ξάνθοιο παρ' ὄχθας
καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης πυροφόροιο.
315 τῶ νῦν χρὴ Λυκίοισι μέτα πρώτοισιν ἐόντας
ἑστάμεν ἠδὲ μάχης καυστείρης ἀντιβολῆσαι,
ὄφρα τις ὧδ' εἴπῃ Λυκίων πύκα θωρηκτάων·
"οὐ μὰν ἀκλείες Λυκίην κάτα κοιρανέουσιν
ἡμέτεροι βασιλῆες ἔδουσί τε πίονα μῆλα
320 οἶνον τ' ἶξαιτον μελιηδέα· ἀλλ' ἄρα καὶ ἴς
ἐσθλή, ἐπεὶ Λυκίοισι μέτα πρώτοισι μάχονται."
ὦ πέπον, εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε

1. O, 65-68: "Patroclo morirá herido por la lanza del ilustre Héctor, carca de Ilión, después de quitar la vida a muchos jóvenes y, entre ellos, al divino Sarpedón, mi hijo. Irritado por la muerte de Patroclo, el divino Aquiles matará a Héctor."

2. M, 310-328: "¡Glauco! ¿Por qué a nosotros nos honran en Licia con asientos preferentes, manjares y copas de vino, y todos nos miran como a dioses? También posoemos campos grandes y magníficos a arillas del Janto, con viñas y tierras fértiles. Por esto, es necesario que ahora nos mantegamos entre los que están en primera fila y enfrentemos la ardiente batalla, para que cualquiera de los licios, armados de fuertes corazas, diga: "No sin gloria, por cierto, imperan nuestros reyes en Licia y comen pingües ovejas y beben exquisitos vinos dulces como la miel, sino también su fibra es noble, puesto que luchan entre los licios que combaten en la primera fila." ¡Oh querido! ¡Ojalá que, huyendo de esta batalla, nos libráramos de la vejez y de la muerte! Entonces, ni yo pelearía en la primera fila ni te impulsaría a ti hacia la batalla que da gloria a los valientes. Pero ahora, ya que son muchas las muertes apostadas para los mortales sin que éstos puedan rehuirlas o evitarlas, ¡vamos! y daremos gloria a alguien, o alguien nos la dará a nosotros."

κἰεὶ δὴ μέλλομεν ἀγήσω τ' ἀθανάτω τε
ἔσσεσθ'· οὔτε κεν αὐτὸς ἐνὶ πρώτοισι μαχοίμην
οὔτε κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν·
νῦν δὲ ἔμπης γάρ κῆρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο
μυρίαι, ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι
ἴομεν· ἠέ τῳ εὖχος ὀρέξομεν, ἠέ τις ἡμῖν."

Expresa aquí las obligaciones ineludibles de un rey-guerrero, reunidas en su calidad de ἐσθλός (321)[3], en dos momentos: 1) (322-325), reconocimiento y aceptación de la muerte, en contraste con la ausencia de vejez e inmortalidad de los dioses, y 2) (326-328), ponderación de la gloria (εὖχος) de la muerte en batalla como anhelo de perduración en el renombre. Desde esta perspectiva, el hijo de Zeus llega a ser el paradigma de Aquiles y el "decus" de todos los héroes. El hombre es mortal y obra en consecuencia. Esta nota resonará nuevamente al final de la Ilíada cerrando el itinerario espiritual de Aquiles, cuando comprenda, frente al cadáver de su enemigo, que a ambos los une la heroicidad de la mu erte (Ω, 518 ss).

Para Sarpedón[4], la muerte, no tiene sorpresa ni temblor cuando le llega. De aquí que el heroísmo homérico es un asunto de intelección, no se define meramente por la acción, es una actitud que surge del reconocimiento de los límites mortales. Frente al circuito cabal de Sarpedón, los itinerarios de Héctor y Aquiles son procesos dinámicos entre aciertos y desaciertos que culminan en el descubrimiento y aceptación de la estructura dolorosa de la experiencia humana. La "sabiduría" de la Ilíada está expresada por Aquiles al cabo de su trayectoria, cuya síntesis es el famoso verso de Ω, 49; en boca de Apolo:

Τλητὸν γὰρ μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν. [5]

*"Pues, las distribuidoras del destino pusieron a los hombres un corazón capaz de soportar".*

La muerte de Patroclo, deslumbrante y terrible, contrasta, en el mismo Canto Π, con la majestuosa caída de Sarpedón. La crítica que centra su discusión en los versos 686 y siguientes:

---

3. ἐσθλός: junto con ἀρετή y ἀγαθός, es una de las cualidades máximas de un guerrero capacitado y valiente. También es calificativo del espíritu y tiene una coloración moral más sensible que ἀγαθός. Cfr. Chantraine, 1968, p. 378.

4. Para el lector neoclásico (XVIII), Sarpedón ilustraba el ideal heroico, y era considerado así desde el Renacimiento.

5. μοῖραι: sólo en este lugar, en la **Ilíada**, aparece en plural. Para Homero, no es persona ni tampoco deidad equiparable a los olímpicos, aunque presente su acción como un ser personal y operante. Es el marco o límite del poder de los dioses, ley natural que involucra al hombre desde que nace. El designio de la μοῖρα homérica es preponderantemente negativo, determina la caída, la decadencia. En ninguna parte del poema se habla de relación fatalista: nada de lo que acontece está ya dado de antemano. En este pasaje, el plural, las relaciona con las hesiódicas que son tres, e hijas de Zeus y Temis (**Teogonía**, 904 ss.): Κλώθω, Λάχεσις, ἡ Ἄτροπος distribuidoras del bien y del mal para los mortales.

|...| εἰ δὲ ἔπος Πηληιάδαο φύλαξεν,
ἦ τ' ἄ ὑπέκφυγε κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο.
ἀλλ' ἀεί τε Διὸς κρείσσων νόος ἠέ περ ἀνδῶν.

"Si hubiera conservado la palabra del Pelida, hubiera rehuido la negra muerte. Pero siempre el pensamiento de Zeus es más poderoso que el de los hombres..."

llega a las siguientes conclusiones: 1) Deichgräber y Heubeck (Kullmann, 1956, p. 144, nº 2) insisten sobre la ὕβρις de Patroclo. Kllumann, en el mismo lugar, refuta sosteniendo que no hay transgresión de una mandamiento divino, sino que su ingenuidad (νήπιος) y ceguera, le impiden seguir la davertencia de Aquiles y lo empujan a la muerte. El sentido de dichos versos es, para Kullmann, el devenir trágico, y cita a su favor a H. Fränkel a. a. O. 105 s.; 2) Kullmann avanza en su pensamiento sobre la ceguera de Patroclo a la que ve como efecto de la actividad adversa de los dioses: Zeus, que actúa en el θυμός del guerrero (691) de modo que éste no puede obedecer las palabras de su rey, y Apolo, que de un modo traidor, lo golpea desde atrás y lo prepara para la muerte a manos de Euforbo y Héctor. Del mismo modo funciona la actividad de Poseidón en la muerte de Alcátco por Idomeneo (N, 434 ss) y aún la enemistad del dios enemigo en X, 19 s., donde Aquiles dice que está sin poder frente a Apolo; y 3) Kullmann, asimismo, basándose en el hexámetro 689, concluye que Patroclo tiene liberdad, pero la inteligencia relativamente superior de Zeus hace que se cumpla su μοῖρα.

Al trabajar con el esquema del "aparato de los dioses" (Götteraparat), Kullmann generaliza las intervenciones divinas "como si el poeta pudiera acudir a ellas a voluntad, a modo de un dispositivo, para hacer avanzar la acción cuando ésta languidece", según Bruno Snell (Snell, 1965, p. 53), con el cual coincidimos. En este sentido, Mueller (Mueller, 1978, pp. 105-123) observa que, si bien es verdad que otros dioses actúan de modo similar, en cada caso estas actividades tienen un significado temático propio. Para nosotros, el proverbial estilo del mito divino-humano, específicamente homérico, pone de relieve el sentido de la existencia terrestre descubierto, insoslayablemente, en el cosmos inteligible de los dioses olímpicos.

Dentro de esta concepción, la muerte de Patroclo se nos presenta no solamente como la excusa para la renuncia de Aquiles a su cólera, sino enraizada y justificada en la actuación del personaje. Su misión junto a Aquiles era advertir (φάσθαι), aconsejar (ὑποθέσθαι) y revelar (σημαίνειν) una palabra sabia (πύκινὸν ἔπος), como relata Néstor recordando las recomendaciones de Menecio a su hijo antes de salir para Troya (Λ, 786-789) [6]. Por otra parte, la intervención de Apolo no es artera ni arbitraria, sino que representa el último revés de la propia ceguera.

El "pathos" de la muerte de Patroclo deriva del hecho de que no tiene idea de su inminencia, en contraste con Sarpedón. Transgrede la orden de Aquiles, es cierto, pero el poeta pone el énfasis en su ignorancia y ceguera. el pasaje

6 Λ, 786-789: "Τέκνον ἐμόν, γενεῇ μὲν ὑπέρτερος Ἀχιλλεύς,
πρεσβύτερος δὲ τὸ ἔσσι· βίῃ δ' ὅ γε πολλὸν ἀμείνων.
ἀλλ' εὖ φάσθαι πυκινὸν ἔπος ἠδ' ὑποθέσθαι
καί οἱ σημαίνειν· ὁ δὲ πείσεται εἰς ἀγαθόν περ."

correspondiente (685-805) se abre, precisamente, con estas dos palabras: ἀάσθη y νήπιος (685-686) [7], y se cierra el circuito en el verso 805: τὸνδ' ἄτη φρένας εἶλεν, λύθεν δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα, que muestra a Patroclo presa de esta calamidad que afecta su espíritu, sus miembros, y provoca estupor. Esta desgracia le impide comprender que su oponente, por excelencia, es Apolo, 788-789:

> ἤντετο γάρ τοι Φοῖβος ἐνὶ κρατερῇ ὑσμίνῃ
> δεινός. ὁ μὲν τὸν ἰόντα κατὰ κλόνον οὐκ ἐνόησεν·

La semántica de ἀάω y ἄτη despliega un contexto opuesto al de Sarpedón. Padecen esta acción en la **Ilíada**, entre otros, Agamenón [8]. Este nombre hace ineludible la referencia a su ὕβρις, denunciada por Aquiles en A, 203 y Atenea en el mismo Canto, 214, y la palabra no tiene más expresión en el poema. Agamenón, rey de los hombres con rasgos de esta fuerza destructora, como la presenta Hesíodo en **Erga**, 134 ss. [9], enfrenta el reino de Zeus al violar la sacralidad del sacerdote de Apolo, Crises, lo que provoca la quiebra entre hombres y deidad. Articulado con él por el padecimiento de su ceguera, Patroclo se inclina hacia el lado de esas fuerzas que causan su propia destrucción y enfrenta también al reino de Zeus en su máximo representante: Apolo. En esto vemos apuntar los rasgos indecisos de una ὕβρις de Patroclo. No obstante, sostenemos que en el poema es difícil encontrar al hombre "hybrico", excepto Agamenón, tan nítidos se establecen los contornos entre hombres y dioses. Los resguarda especialmente Apolo que, no porque sí, preside y cierra la obra [10].

---

7. Π, 685-686: Τρῶας καὶ Λυκίους μετεκίαθε, καὶ μεγ' ἀάσθη
νήπιος· εἰ δὲ ἔπος ...

8. En un largo discurso de T, 78-144, Agamenón reconoce y relata el mito de la diosa ἡ Ατη que engañó al mismo Zeus por lo que éste la arrojó del Olimpo al campo de los mortales. Desde entonces es un flagelo que persigue al hombre y provoca su propria ruina.

9. Según Carlo del Grande (del Grande, 1974, p. 10) "el aporte de la **Ilíada** se limita a esto: ὕβρις es la arrogancia de un hombre contra un semejante suyo de la misma clase social." Sin embargo, otro costado muestra Hesíodo en el mito de las eades, donde la hace aparecer con fuerza destructora, signo de ninguna sensatez y de impiedad, en los hombres de plata: **Erga**, 134-135:

> [...]ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο
> ἀλλήων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν.
>
> "No podían alejar de ellos la soberbia desmesura que los arrojaba unos contra otros."

El hombre de esa edad está caracterizado como μέγα νήπιος (131), es decir, el muy ingenuo o que carece de φρήν, según 133-134: ἄγε' ἔχοντες ἀφραδίης, "soportando dolores por su insensatez."

10. En **Istmica** IV, 14 y 16, Píndaro advierte lo que un héroe homérico ya sabe y si no, lo aprende, entre aciertos y desaciertos, intelectivamente (ματεύω):

> μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι [...]
> [...]
> θνατά θνατοῖσι πρέπει.
>
> "No busques llegar a ser Zeus [. .] A los mortales les corresponden las cosas mortales."

Patroclo realiza su máxima matanza [...]ὅτε δή θεοὶ θανατόνδε κάλεσσαν (693), "cuando los dioses te llamaron a la muerte". Estas palabras que en X 297 expresan el reconocimiento final del héros, en boca de Héctor, están ausentes en Patroclo de quien sólo las pronuncia el poeta. Contienen el significado de que tanto la vida como la muerte vienen de los dioses inmortales. Este es el modo acostumbrado y el descubrimiento de la disparidad mortal en el mito divino-humano. Es frecuente en la secuencia de los hexámetros escuchar la exhortación a la acción para ver si un dios quiere otorgarnos la victoria a nosotros o a los enemigos. La confrontación así planteada está dispuesta, más allá de los destinos individuales, en dos términos, muerte y vida, entre dos instancias divinas, μοῖρα y dioses, cuya relación oscila entre enfrentamiento e ineludible concordia, articuladas a través del dolor de la divinidad (caso modelo: Sarpedón, Π 431-361). Esta relación regula todo el hacer heroico del hombre.

En los versos 698-711 [11], que preludian la muerte de Patroclo, Apolo assume nítidamente la oposición que marcábamos siendo al mismo tiempo muerte (para patroclo) y vida (para los troyanos). Patroclo, deslumbrado, víctima de su propia ceguera, no acierta con la intelección de su muerte y su sentido. Sólo atina a apartarse por temor a la cólera del dios (711). En este punto convergen sobre el guerrero las dos μήνεις: la destructora y perdurante de su rey (A, 2, οὐλομένη), bajo cuyos efectos lo envía a la batalla y le otorga sus armas (Π, 61 ss.), y la μῆνις de Apolo que se desencadena y actúa a partir del momento en que Patroclo pretende tomar la ciudadela por encima de lo dispuesto (αἶσα 705). La de Apolo es englobante, afecta a todo ese universo con sus elementos, naturaleza y hombres, y resguardada en la instancia última de la μοῖρα. La de Aquiles, originada en la querella de los jefes griegos, en el ágora, irrumpe en la batalla cuyas consecuencias desgraciadas se acumulan en los enfrentamientos hasta la caída de Patroclo, verdadera crisis en la vida de Aquiles.

11. Π, 698-711: ἔνθα κεν ὑψίπυλον Τροίην ἕλον υἷες Ἀχαιῶν
Πατρόκλου ὑπὸ χερσί - περιπρὸ γὰρ γὰρ ἔγχει θὼν -,
εἰ μὴ Ἀπόλλων Φοῖβος εὐδμήτου ἐπὶ πύργου
ἔστη, τῷ ὀλοὰ φρονέων, Τρώεσσι δ' ἀρήγων.
τρὶς μὲν ἐπ' ἀγκῶνος βῆ τείχεος ὑψηλοῖο
Πάτροκλος, τρὶς δ' αὐτὸν ἀπεστυφέλιξεν Ἀπόλλων,
χείρεσσ' ἀθανάτῃσι φαεινὴν ἀσπίδα νύσσων.
ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπεσσυτο δαίμοσι ἶσος,
δεινὰ δ' ὁμοκλήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
'Χάζεο, διογενὲς Πατρόκλεες· οὔ νυ τοι αἶσα
σῷ ὑπὸ δουρὶ πόλιν πέρθαι Τρώων ἀγερώχων, οὐδ' ὑπ'
Ἀχιλλῆος, ὅς περ σέο πολλὸν ἀμείνων.'
ὣς φατο, Πάτροκλος δ' ἀνεχάζετο πολλὸν ὀπίσσω,
μῆνιν ἀλευάμενος ἑκατηβόλου Ἀπόλλωνος.

"Allí los hijos de los aqueos hubieran tomado Troya por medio de las manos de Patroclo – pues mataba sobresaliendo con su lanza – si Febo Apolo no se hubiera plantado sobre el muro bien construido, meditando, terrible, la ruina para éste, pero socorriendo a los troyanos. Tres veces se dirigió Patroclo hacia un ángulo del elevado muro y tres veces lo espantó Apolo agitando con sus manos inmortales el esplendente escudo. Pero cuando, por cuarta vez, se lanzaba, semejante a un dios, terriblemente le gritó aladas palabras: "Apártate, divino Patroclo. Por cierto, no está destinado para ti destruir la ciudad de los troyanos valientes, ni tampoco para Aquiles, el cual es mucho mejor que tú." Así dijo, y Patroclo se apartaba, esquivando la cólera de Apolo, el que hiere de lejos."

Una serie de comparaciones enmarca la muerte de Patroclo, como también lo están, por ejemplo, la de Sarpedón y Héctor. Son verdaderos centros líricos en el poema que, en el caso que nos ocupa, exploran las energías de muerte, ferocidad y violencia que surgen de la conmoción del θυμός del hombre. Preside le serie la comparación de Patroclo con un león (752-754) [12], en el momento en que mata a Cebrión, cochero de Héctor. Hay una nota que preludia la propia destrucción incomprensible: la violencia irrefrenable del león-Patroclo contrasta con la imagen circunscripta de los establos-ciudad propuesta como objetivo de su asalto, sin embargo, termina siendo víctima de su propia fuerza. A continuación (756-759) [13], la ferocidad del animal encuentra otra semejante que se opone con la misma soberbia. Héctor-león y Patroclo-león se desgarran en la cima de un monte en torno a una cierva muerta (cadáver de Cebrión). Y, en tercer lugar, la ferocidad se translada a los elementos en la contienda de los vientos enemigos, Euro y Noto, que produce la destrucción de la naturaleza vegetal, como apogeo de la matanza que anula toda compresión. (765-771) [14].

A través de estas tres escalas llegamos al despliegue final de la batalla incomprensible, pero equilibrada. Mas, cuando este equilibrio se rompe a favor de los aqueos, las cosas han salido de su cauce, ὑπὲρ αἶσαν (780), por encima de lo dispuesto. Es el momento en que, por segunda vez, Apolo enfrenta a Patroclo, pero achora con el atributo δεινός (789), que, como en A, lo manifiesta en toda su terribilidad. Pero Patroclo no lo vio (οὐκ ἐνόησε).

Estamos frente a un encuentro o combate no convencional: es un enfrentamiento sin armas, como es el enfrentamiento del conocimiento heroico. Frente al terrible dios el intelecto humano (νόος) se escureció (805). Apolo lo

---

12. Π, 752-754: οἷμα λέοντος ἔχων, ὅς τε σταθμοὺς κεραίζων
ἔβλητο πρὸς στῆθος, ἑή τέ μιν ὤλεσεν ἀλκή·
ὣ ἐπὶ κεβριόνῃ, Πατρόκλεις, ἆλσο μεμαώς.

"Con el ímpetu de un león que, al devastar los establos es herido en el pecho y su propia fuerza lo mata, así te arrojaste, Patroclo, enardecido, sobre Cebrión."

13. Π, 756-759: [...] λέονθ' ὥς δηριν θήτην,
ὥ τ' ὄρεος κορυφῆσι περὶ κταμένης ἐλάφοιο,
ἄμφω πεινάοντε, μέγα φρονέοντε μάχεσθον·
ὡς περὶ Κεβριονάο δύω μήστωρες αὐτῆς,
[...]

"... se desgarraban como leones que en la cima de un monte luchan en torno a una cierva muerta, ambos forcejeaban y se acometían con el fin de matarse. Así los dos jefes se lanzaban uno contra el otro, con gran gritería, en torno a Cebrión..."

14. Π, 765-771: ὡς δ' Εὖρος τε Νότος τ' ἐριδαίνετον ἀλλήλοιν
οὔρεος ἐν βήσσῃς βαθέην πελεμιζέμεν ὕλην,
φηγόν τε μελίην τε τανυφολιόν τε κράνειαν,
αἵ τε πρὸς ἀλλήλας ἔβαλον τανυήκεας ὄζους
ἠχῇ θεσπεσίῃ, πάταγος δέ τε ἀγνυμενάων,
ὣς Τρῶες καὶ Ἀχαιοὶ ἐπ' ἀλλήλοισι θόρόντες
δῄουν, οὐδ' ἕτεροι μνώοντ' ὀλοοῖο φόβοιο.

"Como el Euro y el Noto contienden en la espesura de un monte, agitando la densa vegetación, el fresno, la encina y el duro cornejo, y éstos arrojan, unos contra otros, sus ramas puntiagudas, con inmenso estrépido y crujido de las que se rompen, así los troyanos y los aqueos se mataban y no se acordaban de la huida."

desviste despaciosamente, pero Patroclo queda incomprensible ante sí mismo. Un guerrero opaco lo hiere desde atrás, Euforbo, y el golpe de gracia se lo da Héctor.

En la intervención divina de Apolo vemos, en primer lugar, a un dios que regula el destino de Patroclo, no lo provoca, sino que lo secunda. Patroclo iba a morir en un rol extraño a su naturaleza, con las armas ajenas, que, digamos de paso, junto con el guerrero forman una unidad heroica.

En segundo lugar, es el que trae la muerte en la **Ilíada**, (ἑκήβολος). Es el primer dios que aparece y lo hace al ser invocado por Crises. Su aparición está acompañada de terror y misterio y es necesario una nueva plegaria para aplacarlo. La mortalidad, connatural al hombre, es el tema que lo impulsa contra Aquiles, cuando se revela a sí mismo después de haberlo alejado de las puertas de Troya, X, 7-13:

7 τίπτε με, Πηλέος υἱέ, ποσὶν ταχέεσσι διώκεις,
αὐτὸς θνητὸς ἐὼν θεὸν ἄμβροτον; οὐδέ νύ πώ με
ἔγνως

En tercer lugar, Apolo es el dios que más insiste en la distinción entre hombres y dioses, por ejemplo, en Φ 462 ss:
463 [βροτῶν δειλῶν], οἳ φύλλοισιν ἐοικότες...

Y, por último, derivado del conocimiento de la mortalidad, está el sentido de la medida o moderación, con el cual Apolo también está asociado. En su primera intervención llega para vengar el ultraje de Agamenón a Crises, insulto que representa una violación del αἰδώς. En el último canto, en la asamblea divina, acusa a Aquiles de faltar a la piedad y violar el αἰδώς en su tratamiento del cadáver de Héctor (Ω, 41-54). Este discurso, en la apertura del canto, guía directamente a la conversión de Aquiles. En este punto, dice Mueller (op.cit.), el que trae la muerte en la **Ilíada**, podemos decir que es, no menos que el dios de Delfos, también el dios del "conócete a ti mismo".

En el episodio de la muerte de Patroclo confluyen estos modos divinos en los signos claros de sus advertencias: escudo, que encandila; voz terrible y alada que se dirige al νόος; mano que desnuda y verifica la terribilidad. Pero Patroclo muere sin comprender. Por el contrario, esta muerte se proyecta en el conocimiento de Aquiles que, a partir de aquí adquiere su experiencia dolorosa y vicaria.

La comparación que cierra la caída (Π, 823-828) [15], en forma muy elocuente, despliega el enfrentamiento entre dos fuerzas bestiales de distinta intensidad: Héctor-león y Patroclo-jabalí, Aunque el jabalí es siempre víctima del

15. Π, 823-828: ὡς δ' ὅτε σῦν ἀκάμαντα λέων ἐβιήσατο χάρμῃ,
ὥ τ' ὄρεος κορυφῆσι μέγα φρονέοντε μάχεσθον
πίδακος ἀμφ' ὀλίγης· ἐθέλουσι δὲ πιέμεν ἄμφω·
πολλὰ δέ τ' ἀσθμαίνοντα λέων ἐδάμασσε βίηφιν.
ὣς πολέας πεφνόντα Μενοιτίου ἄλκιμον υἱὸν
Ἕκτωρ Πριαμίδης σχεδὸν ἔγχει θυμὸν ἀπήυρα.

"Como cuando el león ataca con brío al infatigable jabalí, los cuales luchan con el fin de matarse en la cima de un monte, por una pequeña fuente de agua; y quieren beber ambos, pero el león mata con su fuerza al interminablemente jadeante jabalí, así Héctor Priamida arrebató con su espada la vida al esforzado hijo de Menencio que a tantos había matado."

felino, no obstante no se conmuove, ataca hasta las últimas consecuencias, prefiere el azar del encuentro que es siempre para él su muerte segura. El premio es una pequeña fuente de agua cuya contrastante pequeñez y la anhelada calma desata la codida de las fuerzas empeñadas, hasta la muerte, por la vida.

De ningún modo pretendemos una valoración de culpa y consecuente castigo en la muerte de Patroclo. La suya era inevitable, como se puede demostrar. Hemos intentado distinguir que, en contraste con la de Sarpedón, muere sin reconocer su verdadero rol y mortalidad, víctima de la divinidad que más acentúa la diferenciación entre hombres y dioses, a la que no comprende, y de un mortal.

Antes de morir, atisba un reconocimiento, pero aún ingenuo. Piensa que lo vencieron porque le quitaron la armadura, pero guarda aún soberbia confianza en sus fuerzas, 844-850 [16]:

ἤδη νῦν, Ἕκτορ, μεγάλ' εὔχεο· σοὶ γὰρ ἔδωκεν
νίκην Ζεὺς Κρονίδης καὶ Ἀπόλλων, οἵ με δάμασσαν
ῥηιδίως· αὐτοὶ γὰρ ἀπ' ὤμων τεύχε' ἕλοντο.
τοιοῦτοι δ' ἔ πέρ μοι ἐείκοσιν ἀντεβόλησαν,
πάντες κ' αὐτόθ' ὄλοντο ἐμῷ ὑπὸ δουρὶ δαμέντες.
ἀλλά με μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός,
ἀνδρῶν δ' Εὔφορβος· σὺ δέ τρίτος ἐξεναρίζεις.

En estas palabras pone en evidencia que su destino mortal le ha llegado en forma inesperada, por la coyuntura del enfrentamiento de los dioses contra él. La posibilidad frustrada en el pasado (846-847), como si hubiera podido ser de otra manera, confirma nuestra presunción de la irrealidad de su móvil, es decir, la acción sin intelección previa.

**Bibliografía**

Los textos griegos han sido tomados de la edición de AMEIZ-HENTZE: **Homer Ilias**, Leipizig und Berlin, Teubner, 1927.

**CHANTRAINE, P.** *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984.

**DEL GRANDE, C.** *Hybris*. Napoli: Ricciardi, 1947.

**DE ROMILLY, J.** *Perspectives actuelles sur l'épopée homérique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

16. Π, 844-850: "Ciertamente, Héctor, ufánate mucho, ahora. Pues Zeus Cronida y Apolo te dieron la victoria, los que a mí me mataron. Es decir, ellos arrancaron las armas de mis hombros. Pero, si me hubieran enfrentando veinte como tú, todos hubieran muerto vencidos por mi lanza. Por el contrario, la μοῖρα destructora y el hijo de Leto me mataron, y Euforbo, de entre los hombres. Y tú me matas en tercer lugar."

**GRIFFIN, M.** *Life and death in Homer.* Oxford, 1980.

**KULLMANN, W.** *Das Wirken der Götter in der Ilias.* Berlin: Akademie Verlag, 1956.

**MAZON, P.** *Introduction a l'Iliade.* Paris: Belles Lettres, 1959.

**MUELLER, M.** Knowledge and Delusion in the Iliad. En: **Whight, J.** *Essays on the Iliad.* Bloomington & London: Indiana U. Press, 1978. pp. 105-123.

**SCHELIHA, R.** *Patroklos* – Gedanken über Homers Dichtung und Gestalten. Basel: Benno Schwabe, 1943.

**SNELL, B.** *Las fuentes del pensamiento europeo.* Traducción de José Vives. Madrid: Razón y Fe, 1965.

**WHITMAN, C.** Achilles: evolution of a hero. En: *Homer and the heroic tradition.* Cambridge-Massachustts: Harvard U. Press, 1963. pp. 181-220.

**WILLCOCK, M. M.** *Some Aspects of the Gods in the Iliad.* En: **Wright, J.** *Essays on the Iliad.* Bloomington & London: Indiana U. Press, 1978. pp. 58-69.

# O DISCURSO AMOROSO DE ARQUÍLOCO

**Nely Maria Pessanha**
Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Resumo:** *Arquíloco de Paros não é, por antomásia, o poeta do amor. Há, no entanto, fragmentos que elegem como eixo temático os dons de* **Éros**. *Manifestam-se sob vários tins: ternura, paixão, sensualidade. Por vezes, o amor, modulando-se pelo diapasão dos impulsos instintivos, converte-se em obscenidade, expressa segundo os acordes da virulência do desprezo; substitui a ternura pela invectiva e escárnio. O discurso amoroso insere-se, então, nos domínios da poesia do* **psógos**.

**Palavras-Chave:** *Arquíloco; iambo; amor; invectiva.*

Ainda que Arquíloco de Paros não seja, por antonomásia, o poeta do amor, os dons de **Éros**, em suas diversas manifestações, constituem o eixo temático de alguns de seus fragmentos. Exemplifica-o bem o fragmento 196aW:

*afastando-se completamente;*
*da mesma maneira...*
*"se, na verdade, tens pressa e teu coração te impele,*
*há, em nossa casa,*
*uma bela e delicada donzela*
*que, neste momento, deseja muito...*
*Parece-me ser ela de uma aparência irrepreensível.*
*Toma-a como esposa."*
*Assim ela falava. E, então, lhe respondi:*
*"Filha de Anfimedes,*
*nobre...mulher,*
*que agora a terra úmida envolve,*
*para os homens jovens,*
*muitos são os prazeres da deusa,*
*além da divina coisa. Dentre eles, um só bastará.*
*Isto, tranqüilamente,*
*assim que...,*
*eu e tu decidiremos com a ajuda do deus.*
*Farei como tu ordenares.*
*muito...*
*sob a cumeeira e debaixo das portas*
*Não ponhas obstáculo algum, querida.*
*Dirigir-me-ei, pois, para os jardins verdejantes.*
*Agora, fica sabendo: a Neobula,*

*que um outro homem a possua.*
*Ai! ela já está muito madura*
*e a flor da juventude murchou*
*e a graça que possuia antes,*
*não se satisfaz...*
*...a medida...revelou a louca mulher.*
*Atira-a aos corvos*
*Não aconteça*
*que, tendo eu tal mulher,*
*seja objeto de chacota dos vizinhos;*
*eu te quero muito,*
*poque não és infiel nem dúplice,*
*mas ela é muito matreira*
*e faz muitos amigos;*
*temo que eu, levado pela pressa,*
*faça filhos cegos e prematuros,*
*como a cadela."*
*Dizia eu estas palavras. Tomado a moça,*
*reclinei-a entre as flores luxuriantes;*
*cobrindo-a com o leve manto,*
*abracei-lhe o pescoço*
*ela, deixando...*
*como uma pequena corça...*
*Toquei-lhe docemente com as mãos os seios.*
*...mostrou-se*
*a pele viçosa da juventude.*
*Apalpando todo o seu belo corpo,*
*lancei meu sêmen,*
*roçando pelo seu pêlo dourado.*

Este fragmento, apresentado por Martin L. West, juntamente com um outro menor, de apenas cinco versos, como sendo da lavra de Arquíloco, em 18 de abril de 1974, em Treves, durante a Reunião da Société Mommsen, teve o mérito de despertar um novo interesse acerca da obra do poeta de Paros. Foram os iambos descobertos numa coleção de papiros de Colônia, onde havia uma folha que continha, numa coluna, quarenta versos manuscritos. Tiveram esses fragmentos sua primeira publicação em junho de 1974, editados por M. L. West e R. Merkelbach.

O fragmento 196aW, segundo alguns helenistas, é constituído de dísticos, formados por um trímetro iâmbico, seguido de um assinarteto, composto por um hemiepes datílico e um dímetro iâmbico acatalético. West, contudo, despreza a justaposição de dois **kôla** de metros diferentes e considera o epodo formado por grupos de três versos, a saber: trímetro iâmbico, hemiepes datílico e dímetro iâmbico acatalético.

No tocante aos cinco outros versos, são eles **incipit** de um outro fragmento, cujos dois primeiros versos, que aparecem na edição de West, sob o número 188, foram citados separadamente pelo metricista Hefestion. Um

assinarteto, formado de um tetrâmetro datílico e um itifálico, e um trímetro iâmbico catalético compõem cada dístico. Trata-se de um metro epódico já conhecido, visto aparecer no fragmento 191W.

É o fragmento 196aW um poema narrativo, em primeira pessoa do singular, de motivo arquetípico que reproduz, através do discurso direto, o diálogo travado, durante um encontro num lugar isolado, entre dosi personagens: um rapaz, o narrador, ardendo de desejo e uma jovem, esquiva a princípio, mas toda envolvimento no final.

A temática da sedução amorosa aflora como nuclear, e tem como paradigmas dois episódios da epopéia homérica: o encontro entre Ulisses e Nausícaa, narrado no canto 6 da **Odisséia** e o encontro entre Zeus e Hera, narrado no canto 14 da **Ilíada**. Nausícaa e Ulisses encontram-se às margens ermas de um rio, para onde tinha ido a princesa dos deáceos, em companhia de servas, a fim de executar tarefas domésticas. Ulisses deseja tocá-la; não o faz, contudo; limita-se a louvar-lhe a beleza. O encontro de Zeus e Hera é provocado pela deusa que, para auxiliar os gregos, tenta seduzir o esposo. Este a convida para os prazeres do amor. E, como Hera não deseja deitar-se com o pai dos deuses e dos homens, pretexta temer ser vista. O Olímpio envolve, então, a ambos, numa nuvem de ouro e, reclinando-a na relva, toma-a nos braços, num gosto semelhante ao do personagem do iambo. Mas o poeta de Paros ultrapassa os limites da delicadeza e da ternura no ato de amar e confere literariedade ao tema do amor carnal, do prazer erótico. O sensual impera nos últimos versos e evoca os fragmentos 191W e 193W, onde **Éros** e **Póthos** se manifestam como forças irracionais, instintivas e dominadoras:

*"Tal desejo de amor, enovelando-se em meu coração,*
*espargiu densa névoa sobre meus olhos*
*e roubou de meu peito a doce lucidez." (fragm. 191W)*
*"Infeliz, estou prostrado pelo desejo,*
*exânime, transpassado, pelo querer dos deuses,*
*de dores terríveis pelos ossos." (fragm. 193W)*

Periféricos ao tema da sedução amorosa, desenvolvem-se, no fragmento 196aW, sub-temas, tais como, o efêmero da beleza e da juventude, a **akolasía** feminina, a agressão injuriosa e o desprezo mordaz. Gravitam esses sub-temas em torno da jovem bela e delicada, antes oferecida ao rapaz, agora identificada como Neobula, personagem que aparece no fragmento 118W.

*"Oxalá meu braço pudesse tocar Neobula!"*

Neobula, "a que tem um novo querer", "aquela que muda de opinião", era, segundo a tradição, não só uma Licâmbide, talvez a mencionada no fragmento 38W – "tal a filha mais velha de Licambes" –, mas também a amada do poeta que o rejeitara por causa de suas maledicências. Nada há, entretanto, que comprove essa hipótese. Neobula pode ser, como muitos outros nomes próprios – Charílaos (fragm. 16W), Kerykídes (fragm. 185W) – ma criação poética ou um personagem-tipo.

Não é mais a Neobula do fragm. 196aW, como acontece à do fragm. 118W, objeto do desejo, pois perdera os filtros provocadores da paixão. É ela a antítese da jovem retratada nos versos iniciais: à beleza irrepreensível contrapõe-se o envelhecimento. Pinta-se uma mulher tão desprezível quanto a do fragm. 188W ou a do fragm. 205W:

*"Não exibes mais a tua pele viscosal; já está ela*
*marcada pelas rugas; a terrível velhice te domina.*
*...tendo-te apagado da encantadora face o doce desejo*
*...certamente arremetem contra ti as rajadas*
*dos ventos de inverno, muito freqüentemente..."*
*(fragm. 88W)*
*"como és velha, não te deverias perfumar." (fragm. 205W)*

O vitupério chega ao clímax, quando é feita referência à **akolasía** de Neobula. É ela tal qual a Pasífila do fragm. 331W: "Figueira agreste, alimentando muitas gralhas, bondisa Pasífila, acolhedora de estranhos." Retrata-se uma Neobula tão libertina que se lhe pode atribuir a referência contida no fragm. 189W: "acolheste muitas enguias cegas."

Há porém, justificativas para o repúdio, idênticas às alegadas por Hesíodo, em **Os Trabalhos e os Dias**, quando apresenta o retrato ideal da mulher casadoura:

*"Casa com alguém que mora perto de ti;*
*observa bem tudo, para não casares com o objeto*
*de chacota dos vizinhos." (Hesíodo, **Trabalhos e Dias**, 700-701)*

Observa-se, pois, que no fragmento 196aW, o amor se apresenta sob tons diversos: é paixão, ternura, sensualidade. Ao fascínio da sedução contrapõe-se a virulência do desprezo. O episódio narrado, que pertence à esfera do quotidiano, que se situa no "nível da atualidade, na zona do contato imediato" (Bakhtin, 1981, p. 93), é expresso através de uma linguagem tão solene quanto à da epopéia. Sublime e vulgar se fundem, pois.

*...eu respondi...*
*"mulher, diante dos rumores ferinos dos homens,*
*não tremas. Ao anoitecer,*
*eu me preocuparei... Sê amável comigo.*
*Pareço-te ter chegado a tal grau de infelicidade?*
*Mostro-me como covarde?*
*Não sou, nem de tais descendo.*
*Sei amar a que me ama,*
*odiar a quem me odeia, e também...*
*a formiga. Neste oráculo está a verdade.*
*Volta para esta cidade,*
*os homens jamais a devastaram.*
*Tu, então, te apoderas dela pela lança*
*e alcanças grande glória.*

*Reina sobre ela e mantém a tirania.*
*Serás invejado pela maioria dos homens."*

Pode-se dividir o iambo em dois segmentos: no primeiro, o narrador dirige-se à mulher, num tom terno, quase súplice, com o objetivo de dissipar as dúvidas que pairam a seu respeito e de seduzi-la; no segundo, o narrador, na tentativa de persuasão, confere a seu discurso um tom solene, apelando para uma verdade oracular.

Convém ainda assinalar que há iambos em que a expressão do erotismo se desnuda do tom amoroso propriamente dito, vulgariza-se, convertendo-se, por vezes, em expressão de obscenidade. Citem-se, como exemplos, os fragmentos 119W e 42W:

*"e atira-me sobre o odre excitado, colar*
*ventre a ventre, coxas a coxas." (frag. 119W)*
*como um trácio ou frígio, suga por um canudo*
*a cerveja; abaixada, ela trabalha (frag. 42W)*

A maneira de conclusão, pode-se afirmar que iambos, como os 196aW, 119W, 42W, 191W, 193W, dentre outros, participam das características da poesia do **psógos**, poesia que serve de expressão à crítica mordaz e depreciativa, ao posicionismo escarnecedor e injurioso, à contestação do estabelecido, mas que se configura também como zombaria, jocosidade, como expressão de temas ditos vulgares. É a poesia que está nas origens do "sério-cômico" no sentido que este termo adquiriu na teoria do texto literário de Bakhtin.

---

***Résumé:*** *Archiloque n'est pas, par antonomase, le poète de l'amour. Il y a cependant des fragments qui privilégient comme orientation thématique, les dons d'**Eros**: ceux-ci se manifestent sous plusiers visages: la tendresse, la passion, la sensualité. Parfois l'amour se met au diapason des instincts et se transforme en obscénité, exprimée par les accords du language épique. Le poète oppose, dans quelques fragments, le charme de la séduction à la virulence du mépris; il substitue, à la tendresse, l'invective et le sarcasme. Les discours amoureux s'insère, alors, dans les domaines de la pòesie du psógos.*

---

**Bibliografia**

**BAKHTIN, M.** *Problemas da poética de Dostoiévski.* Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

**BAKHTIN, M.** Récit épique et roman. In: *Esthétique et théorie du roman.* Trad. Daria Olivier. Paris: Gallimard, 1978, p. 440-473.

**GENTIL, B.** *Poesia e púbblico nella Grecia antica.* Roma: Editori Laterza, 1984.

IAMBI ET ELEGI GRAECI ANTE ALEXANDRUM CANTATI. Edidit, M. L. West. Editio altera. Oxford: Oxford University Press, 1989.

**WEST, M. L.** *Studies on greek elegu and iambus.* Berlin / NewYorl Waler do Gruyter, 1974

# A VIAGEM DE CARONTE AO MUNDO DOS VIVOS: DESCOBERTAS E REVELAÇÕES

**Maria Celeste Consolin Dezotti**
**Míriam Marta Guerra**
FCL - UNESP - Araraquara

***Resumo:*** *O estudo das citações homéricas presentes no diálogo* ***Caronte*** *ou* ***Os observadores****, de Luciano de Samósata, mostra que a força da poesia homérica atua para além do plano humano, seduzindo até mesmo divindades de diferentes estatutos, como Caronte e Hermes. Muito mais que* ornamento do discurso, *as citações bem como os modos pelos quais esses interlocutores se apropriam do discurso homérico refletem as diferentes intenções que governam suas respectivas falas.*

***Palavras-Chave:*** *Citação, Apropriação, Paráfrase, Estilização.*

Esta comunicação se faz como contribuição ao estudo das citações no texto de Luciano. Bompaire (Bompaire, 1958, p.384) lembra a predileção dos antigos por esse *ornamento* do discurso, ressaltando que na época imperial sua prática se intensifica. A citação de autores antigos se agrupa entre os recursos que, ao mesmo tempo em que proporcionam ao texto uma *"poikilia"*, um *colorido de expressão*, refletem o preparo intelectual do escritor. Householder (Householder, 1941) fez um levantamento exaustivo das citações em Luciano e observou que sua preferência por um autor ou outro está diretamente relacionada ao prestígio de que esses autores gozavam nas várias instâncias escolares pelas quais um aluno da época imperial passava. A esses dois estudos soma-se ainda o artigo de Anderson (Anderson, 1978), que confirma os resultados de Householder e vislumbra outras possibilidades de abordagem das citações em Luciano. Um ponto que ele ressalta e que nos interessa diretamente é a relação, ainda não muito explorada, entre o falante e o material literário que ele cita. Nesse sentido, a preocupação de Anderson se volta para função da citação enquanto elemento estrutural do texto de Luciano. É esse o objetivo deste trabalho: verificar em que medida, muito mais que elemento *decorativo*, a citação bem como o modo como ela é feita se ajustam na fala das personagens e passam a adquirir um papel na construção do significado do texto. No caso do diálogo **Caronte**, de que nos ocupamos, restringimos a análise às citações que Luciano faz do texto homérico, que, como o estudo de Householder indicou, tem predominância absoluta no conjunto das citações de Luciano.

O diálogo **Caronte** tem como tema uma visita que o barqueiro do Hades faz ao mundo dos homens. Caronte abandona seu posto e sobe à terra para conhecer as tão cobiçadas vantagens da vida terrestre que os mortos abandonam em prantos.

Vê-se, pois, que o texto já se abre com uma situação inesperada: essa ausência de Caronte representa, sem dúvida, alguma alteração caótica na rotina do

Hades, onde, sabe-se, as almas não param de chegar. É exatamente isso que deduz Hermes, com quem Caronte, todo sorridente, depara logo que pisa no mundo luminoso dos vivos. Trata-se de um feliz acaso, já que Hermes é seu parceiro na lide com os mortos. É a ele, pois, que Caronte se apresenta como *"xenos"* e lhe pede que seja seu guia nessa visita de reconhecimento. Constata-se, então, um importante elemento de inversão do mito. Caronte, até então piloto da barca dos mortos, entrega-se agora nas mãos de Hermes como passageiro em uma terra estranha, com características físicas e valores sociais bem peculiares.

A diferença física básica é a luminosidade terrestre. Habituado à vida nas trevas infernais, Caronte é incapaz de enxergar na terra; a luz o atrapalha, ofusca seus olhos. É a mesma dificuldade que os mortos experimentam para enxergar nas trevas, quando passam da vida para a morte. Há, pois, uma necessidade de adaptação do olhar. Já no âmbito do relacionamento entre os homens, veremos que, entre outros valores, a competência discursiva ilustrada pela erudição é cobrada como valor fundamental, e nesse ponto o conhecimento de Homero é dado como imprescindível. Ciente dessas exigências, Hermes, que tem trânsito livre por todas as esferas, deixa evidente, desde o início de seu diálogo com Caronte, a sua consciência de superioridade em relação ao barqueiro. Este, por sua vez, aguardará muito humildemente o momento exato de surpreender seu interlocutor e desfazer essa imagem falsa que ele havia construído a seu respeito.

O primeiro passo de Hermes é encontrar um lugar elevado que lhes garanta o necessário distanciamento do observador em relação ao objeto observado. O ideal, segundo Hermes, é subirem em um monte elevado. O Olimpo seria perfeito, mas como Caronte não tem acesso a ele, o jeito é construir um bom mirante.

A lembrança do Olimpo traz a Hermes uma solução. Ele se lembra da ousada empresa de Oto e Effaltes, filhos de Aloeu, que tentaram, certa vez, construir uma escada até o céu onde pretendiam chegar para destronar Zeus. Para isso, arrancaram o monte Ossa de sua base e o colocaram sobre o Olimpo, e sobre o Ossa, o monte Pélion. Ao saber das intenções desses garotos, Zeus pune a ambos com a morte. É assim que narrava Homero.

A idéia de remover e empilhar montes assusta Caronte. Mas Hermes lembra-lhe que, para deuses, tal empresa não é impossível e, em seguida, censura a falta de criatividade de Caronte, taxando-o de *"muito pouco poético"* (§ 4). O deus passa a falar em Homero e revela que o poeta lhes facilitara o acesso ao céu. É só usar corretamente os versos que os fatos que eles narram passam a realizar-se. Então Hermes recorta da **Odisséia** (XI, 315-16) um fragmento de poesia, um *"épos"* adequado para a situação e o enuncia como se fosse uma poção mágica:

> *"depois sobre o Ossa*
> *o Pélion de moventes folhagens."*

Imediatamente os montes se sobrepõem. Após esse espetáculo de magia poética, Hermes e Caronte sobem ao topo do mirante. Caronte observa o panorama mas não consegue enxergar com nitidez as cidades e os homens.

Hermes, então, aprimora a visão de Caronte recorrendo novamente a Homero. Após ter dado algumas instruções a Caronte (*"quando eu disser os versos, pense que você não tem mais a vista fraca, mas que pode enxergar tudo*

*nitidamente*", § 7), Hermes enuncia os seguintes versos, extraídos da **Ilíada** (V, 127-8):

> *"de teus olhos afastei a névoa que os encobria*
> *para reconheceres ora a um deus, ora a um homem."*

Tais versos inserem a passagem em que Diomedes se prepara para lutar contra o troiano Estênelo. O herói pede proteção a Atena; a deusa ouve sua prece e lhe aumenta o poder de visão, para que ele pudesse identificar, em meio à batalha, quem era humano e quem era divino.

A partir daí, o diálogo prossegue com as perguntas que Caronte dirige a Hermes na intenção de obter o máximo de informações a respeito da vida dos homens. E a primeira preocupação de Caronte é mostrar a Hermes que ele próprio não era indiferente aos poemas de Homero (*"ameléteton tôn Homérou"*). Caronte também o conhece. Ele o transportara em sua barca, como morto, e durante a travessia o poeta não se lamentava como os demais mortos; ao contrário, comportava-se como verdadeiro sábio, passando o tempo a despejar rapsódias. Caronte também se deixou seduzir pelo encanto da poesia e até conseguiu guardar em sua memória muitas passagens da obra homérica. Ele também presenciou um espetáculo de magia poética, realizado pelo próprio Homero: enquanto narrava o episódio da **Odisséia** (V,290-6) em que Poseidon provoca tempestades, as águas do Aqueronte se revoltaram e por pouco o barco não emborcou.

O que Caronte não sabia era em que consistia a eficiência mágica do verso homérico. Afinal, no Hades estava o poeta em pessoa a reproduzir seus próprios versos. Agora, na terra, ele viu que Hermes também conseguia o mesmo efeito com a enunciação de tais versos. Afinal, o poder mágico seria um atributo dos próprios versos ou de quem os enuncia?

Uma possível resposta para essa questão pode estar no modo como Hermes lida com as citações. Hermes faz, no diálogo com Caronte, quatro citações e todas de texto homérico. Dessas, duas são citações literais, que já comentamos; as outras duas são, ao contrário, paráfrases em que o deus resume, em prosa, o texto homérico. Examinemo-las.

Logo no início do diálogo, Hermes faz alusão ao episódio de Hefesto (**Ilíada**, I,570-610), como justificativa para recusar-se em ser guia de Caronte. Como mensageiro de Zeus ele temia chegar atrasado no Olimpo e receber castigo semelhante ao que o pai dos deuses impusera a Hefesto. Diz Hermes: *"eu temo que ele (...) me agarre pelo pé e também me precipite do umbral divino para que eu provoque risos ao servir de beber aos deuses, manquitolando."*

No parágrafo 21, Hermes parafraseia a famosa passagem de Ulisses e as sereias (**Odisséia**,12,173ss), para ilustrar a que ponto os homens permitiram, por ignorância, que seus ouvidos ficassem surdos aos sábios conselhos dos verdeiros filósofos. Diz Hermes: *"eles os encheram com tamanha quantidade de cera, como fez Ulisses com seus companheiros por temer que ouvissem as sereias."*

Observa-se que Hermes cita em forma de paráfrase quando o texto homérico só lhe interessa enquanto conteúdo útil para a construção de um discurso argumentativo. Esse modo de citar contrasta com o anterior, em que Hermes pretende resgatar, dos versos homéricos, muito mais que seu conteúdo. Ao citar

Homero literalmente, respeitando a autonomia poética de seus versos, Hermes está ciente de acionar a força mágica da poesia homérica, à qual até os deuses, apesar de deuses (o que é uma ironia!), precisam já recorrer. Para os deuses, pois, a poesia homérica é um *"encantamento"*, uma *"epodé"*, como diz Hermes (§ 7), da qual já não mais podem prescindir.

Vejamos agora como Caronte se comporta diante do texto homérico. São, ao todo, sete as citações que ele faz. E em todas elas constata-se que a preocupação do barqueiro é provar a Hermes o quanto ele é habilidoso no trato com o texto homérico, conseguindo não só parafraseá-lo como também, a partir dele, construir paródias e estilizações. Ele quer, enfim, que seu discurso seja respeitado. Posto isso, vejamos alguns exemplos de suas citações.

Uma certa intimidade de Caronte com o texto homérico aparece já no parágrafo 7, quando ele conta a Hermes como conheceu Homero. E para provar que soube ser um bom ouvinte, relata a Hermes, em forma de paráfrase, temperada com uma pitada de deboche, o já mencionado episódio de Poseidon. Diz Caronte: *"ele começou a cantar um canto (...) que falava de como Poseidon juntou as nuvens e agitou o mar e lançou nele o seu tridente como se fosse uma colher de pau, levantando todos os furacões e muitos outros elementos."*

Mas Caronte exibe uma outra competência: ele sabe apropriar-se do texto homérico para formular enunciados adequados ao seu diálogo com Hermes. Essa competência está mostrada nos parágrafos 8 e 9, em dois momentos em que Caronte pede a Hermes que lhe identifique duas pessoas que lhe chamaram a atenção.

Uma dessas pessoas é um famoso atleta que enfrenta um touro no estádio, sob os aplausos da multidão. Caronte solicita sua identidade por meio dos versos 225-227 do canto III, da **Ilíada**, reestruturados pela paródia:

> *"Quem acaso é esse gordíssimo varão, alto e forte*
> *que excede os homens por sua cabeça e largos ombros?"*

Comparado ao texto homérico, o texto de Caronte substitui a expressão *"outro Aqueu"* e *"os Argivos"* do texto homérico, pelas expressões *"gordíssimo varão"* (*"pákhistos anér"*) e *"os homens"*, respectivamente, numa clara intenção de depreciar a figura do atleta.

A habilidade de Caronte em fazer a exata adaptação do verso homérico ao contexto de sua própria fala pode ser comprovada quando confrontamos os dois contextos. Na **Ilíada**, Príamo e o conselho de anciãos observam, do alto da muralha, o combate entre gregos e troianos. Helena se aproxima e Príamo pede a ela que dê a identidade de alguns guerreiros aqueus, entre eles Ájax, cujo porte físico avantajado Príamo descreve com os referidos versos. No texto luciânico, Caronte e Hermes também se encontram em local elevado que favorece a visão panorâmica. E, como Príamo, Caronte repara em alguém extremamente corpulento que, ao contrário dos heróis, dispende sua força física em tauromaquias.

No parágrafo 9, Caronte dirige a Hermes outra pergunta. Baseado no verso 226, citado anteriormente, Caronte constrói o seguinte fragmento de hexâmetro:

> *"quem é, por acaso, esse outro homem venerável?"*

No parágrafo 14, Caronte sofistica a elaboração da pergunta e mistura prosa e verso. Mas atente-se para o detalhe: o verso é uma "contaminatio" de dois fragmentos de versos da **Odisséia**, extraídos de diferentes cantos:

> *"Mas quem é aquele, Hermes, de manto de púrpura abotoado, aquele de diadema, a quem o cozinheiro entrega o anel, após ter aberto o peixe*
> *na ilha rodeada de água? Ele gloria-se de ser rei."*

Esse verso combina parte do verso 50 do canto I, com a porção restante *"ele gloria-se de ser um rei"*, que é parte do verso 67 do canto XVI. Vê-se, portanto, que, embora os componentes sejam homéricos, o verso citado por Caronte não existe como tal em Homero.

No parágrafo 22, Caronte dá mais uma demonstração de sua competência para construir hexâmetros à moda homérica (*"katà tòn Hómeron"*) . Ele consegue construir cinco versos, usando fórmulas épicas bastante conhecidas. Ao comentar a loucura humana, responsável pelo fato de os homens levarem a vida com tanta arrogância sem considerarem que, no final, a morte acabará igualando a todos, Caronte diz:

> *"**morreu igualmente** o homem insepulto e o sepulto*
> *uma só honra coube a Iros e **ao chefe Agamenon.***
> *Igual a Tersítes é **o filho de Tétis, de formosos cabelos.***
> *Todos são iguais, **cabeças débeis de cadáveres,***
> *nus e ressequidos, **no prado de asfódelos.**"*

As partes sublinhadas nos versos acima correspondem a expressões formulares encontradas, respectivamente, na **Ilíada** IX,320, IX,319 e IV,512, e na **Odisséia** X,536 e IX,539.

Mas a prova máxima da competência de Caronte em produzir estilizações homéricas encontra-se no parágrafo 19, onde ele constrói um símile que compara a vida humana com bolhas d'água. Embora o texto de Caronte seja em prosa, ele faz lembrar a passagem da **Ilíada** ( VI, 145-149), em que Homero compara a raça humana com as folhas. Diz ele:

> *"Pelo menos eu quero lhe dizer, Hermes, com que me parecem semelhantes os homens e a vida inteira deles. Acaso você já viu bolhas na água sob um jorro que irrompe violentamente? Estou falando daquelas borbulhas d'água, em que a espuma se acumula. Algumas são pequenas e, numa explosão, logo se extinguem. Outras resistem mais. E quando outras avançam em direção a elas, elas se estufam e aumentam de volume. Contudo, a seguir também explodem. Pois não pode ser de outro modo. Isso é a vida humana. Todos por um sopro estão inflados, uns mais, outros menos. Uns se mantêm por algum tempo e efêmero é o sopro; outros, tão logo se formam, chegam ao fim. A todos, pois, é imperioso explodir."*

O exame desses exemplos de citação mostra que os diferentes modos como cada personagem se apropria do texto de Homero são determinados pelos objetivos que cada uma delas pretende atingir com essa apropriação. Hermes cita Homero por meio de dois procedimentos diferentes: quando se trata de ostentar a Caronte a sua cultura, é suficiente parafrasear em prosa e por meio de resumos algumas passagens homéricas; mas quando se trata de realizar "maravilhas" para deixar seu interlocutor estupefato, Hermes precisa se apropriar do texto tal qual Homero o produzira, pois a seqüência de dátilos homéricos apresenta uma "dúnamis" de que Hermes depende para sustentar uma certa onipotência divina. O seu estatuto de deus já não mais lhe é bastante.

Caronte, por sua vez, enfrenta outro desafio: desqualificado, logo de início, pelo seu interlocutor, que o considerava um simplório e inculto remador, Caronte se esforça por destruir tal imagem e se firmar, no diálogo, como interlocutor à altura de Hermes. Para tanto, a citação de Homero lhe surge como expediente imprescindível. E, pelas mesmas razões, explica-se a variedade de recursos, alguns bastante sofisticados, de que ele se serve para incorporar à sua fala o texto homérico. Não lhe bastava repetir Homero literalmente. Mais que isso, ele se empenha em mostrar uma competência discursiva criadora, que implica, muitas vezes, em desarranjar e rearranjar o texto homérico de acordo com as solicitações contextuais de sua própria fala. E que Caronte obteve sucesso em sua empresa demonstram as sucessivas sanções que Hermes faz às citações de seu interlocutor. Uma delas é bastante significativa, por reconhecer que Caronte não é um mero parasita do texto homérico; ao contrário, Hermes reconhece sua capacidade criadora, o que comprova que aquela primeira imagem construída a seu respeito já deixara de existir. Após o símile das bolhas, diz Hermes a Caronte: *"Você, Caronte, construiu uma imagem em nada inferior à de Homero, que compara a raça humana às folhas."*

---

***Resumé:*** *L'étude des citations homériques qu'on trouve dans le dialogue* ***Charon ou Les observateurs****, de Lucien de Samosate, montre que la puissance de la poésie homérique agit au-delà du plan humain, en seduisant même des dieux, tels Charon et Hermès. Plus qu'ornement du discours, les citations et les moyens par lesquels les interlocuteurs s'approprient le texte homérique reflètent les différentes intentions qui commandent leurs énonciations.*

---

**Bibliografia**

**ANDERSON, G.** Patterns in Lucian's Quotations. **Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London**, London, v. XXV, p. 97-100, 1978.

**BOMPAIRE, J.** *Lucien Écrivain. Imitation et Création.* Paris: E. de Boccard, 1958.

**HOUSEHOLDER JR., F. W.** *Literary Quotation and Allusion in Lucian.* New York: King's Crown Press, 1941.

**LUCIANI.** *Contemplantes.* In: *Opera, tomus II*, by M. D. Macleod. New York: Oxford University Press, 1974.

# A ATIVIDADE ECONÔMICA E POLÍTICA DA PLEBE URBANA NA ROMA IMPERIAL

**Ludmilla Savry dos Santos Almeida**
Universidade de São Paulo

**RESUMO:** *As populações urbanas das grandes cidades antigas, principalmente Atenas e Roma, têm sido tratadas como sendo compostas, em sua maior parte, por uma massa ociosa que vivia às expensas do trabalho escravo. Estudos mais recentes têm demonstrado, entretanto, que tal formulação não corresponde às evidências. Em Roma, a distribuição de víveres não garantiu, em momento algum, o sustento individual. Em face desta constatação, a necessidade de que parte significativa da plebe urbana teria que ser produtiva se impõe.*

*O conceito de ociosidade econômica se ligaria ao de passividade política, sobretudo no Império. Sem a participação direta, característica da República, a população da cidade de Roma teria sofrido um processo de despolitização. O "pão e circo" seriam oferecidos, então, em troca de uma configuração política livre de questionamentos.*

*Pretendemos, através das fontes do período, demonstrar nossa argumentação contrária aos conceitos, paralelos em nosso entender, de ociosidade econômica e de neutralidade política da população urbana de Roma durante o Império.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *História Romana, Império, plebe urbana de Roma, participação política e econômica.*

A questão da plebe urbana concentrada em grandes cidades, como Roma e Atenas, tem sido alvo de diferentes estudos centralizados, sobretudo, no aspecto sócio-econônico.

Ludwig Friedlaender (Friedlaender, 1890, p. 248) afirma que predominava em Roma uma massa perigosa de despossuídos e corrompidos, em seu entender pior que a existente nas metrópoles da segunda metade do século XIX. Bem antes dele Charles Montesquieu, em "O Espírito das Leis", destaca a existência na Antigüidade de um desprezo pelo trabalho industrial e agrícola. A partir de considerações como estas, surgiu toda uma corrente que defendeu a configuração de um sistema econômico produtivo baseado majoritariamente na utilização de trabalho escravo. Tal fato levaria a um desdobramente político pois, desta forma, o escravismo seria condição essencial e indispensável ao aparecimento dos sistemas políticos característicos do período. Eles teriam como base um corpo de cidadãos alheios ao trabalho, diferenciados em ricos e pobres, embos vivendo às expensas da mão de obra escrava. A interpretação do papel da coletividade escrava tendeu a ser engrandecida pela visão estereotipada da população ociosa.

E. M. Wood (Wood, 1988, p.08) cita Adam Ferguson, alertando que, no caso de Atenas, a riqueza era mal distribuída, estando somente os ricos isentos do

trabalho, enquanto que os demais tinham necessariamente que exercer uma atividade produtiva para garantir sua subsistência.

Em análises recentes, podemos constatar que o papel do trabalho escravo, sobretudo nas atividades urbanas, foi super valorizado e a avaliação do real desempenho dos cidadãos livres produtivos, mal calculada. Através de uma inscrição do século III (C. I. L., VI, 1785), podemos observar o Imperador Aureliano conferindo aos operários, que trabalhavam na construção da muralha de Roma, a honraria de serem designados coletivamente como "operarii Antonii". Fossem eles escravos, não teriam recebido tal distinção.

Sabemos que a economia era baseada na predominância do setor agrícola. Contudo, a maciça utilização da mão de obra escrava no campo, não deve ser simplesmente transferida para o quadro urbano nas mesmas proporções. Se o peso do trabalho escravo tem sido reavaliado na agricultura, tal medida se mostra ainda mais necessária no que se refere às atividades eminentemente urbanas. Dentro do campo de análise marxista, o "mito" da população ociosa permaneceu de forma marcante na concepção do modo de produção escravista. Todavia, a teoria marxista admite interpretações diferentes da convencional, que afirma ser a base produtiva constituída por escravos, no sentido de que eram eles os realizadores da maior parte do trabalho produtivo. Um dos exemplos mais claros desta reavaliação é a obra "Class struggle in the ancient Greek world" de Saint-Croix, na qual é defendida a premissa de que os pequenos produtores livres e independentes eram responsáveis por parte substancial, talvez majoritária da produção tanto em Atenas como em Roma. Para este autor, o conceito de modo de produção escravista deve ser utilizado, não porque os escravos constituíssem o elemento produtivo principal, mas por ser o escravismo a forma principal através da qual a mais-valia era extraída pelas classes dominantes e proprietárias.

Além desta revisão geral do papel desempenhado no setor produtivo por escravos e cidadãos livres, faz-se necessária, também, uma análise do próprio conceito de plebe. A plebe urbana da capital do Império era parte integrante de uma plebe romana que incluía igualmente a plebe rústica e as existentes nas províncias. O segmento urbano era formado por diferentes subgrupos. Em comum entre eles, só o fato de não pertencerem nem à ordem eqüestre nem à senatorial. Em termos práticos, eram os cidadãos livres, com renda inferior a quatrocentos mil sestércios. Deste modo, um pequeno comerciante, um liberto que se tornara professor de retórica e um pedinte faziam todos, sem distinção, parte da mesma plebe urbana. Admite-se que o número de escravos libertos dentro deste grupamento era considerável, porém apenas poucos elementos se tornaram ricos. Alguns permaneceram ligados economicamente aos seus antigos proprietários, outros se tornaram independentes, chegando a ocupar cargos importantes dentro da burocracia imperial. Assim, não havia um padrão marcado ou uma unidade de atitudes ou de pensamento que pudesse ser qualificada como característica do grupo plebe. Como jamais a plebe urbana de Roma se constituiu numa ordem, em razão de sua própria heterogeneidade, um estudo como o realizado por Claude Nicolet em "L'ordre equestre à époque républicaine" se mostra uma tarefa extremamente árdua, até hoje, dentro da historiografia. Diante da diversidade existente, a maioria dos especialistas preferiu focalizar alguns aspectos e hábitos, a tratar de uma história geral da plebe.

O estereótipo da plebe ociosa teve em parte como embasamento a leitura de fontes como Frontino e Juvenal. Este último (Juvenal - X, 80-81) afirma que a plebe urbana de Roma só se preocupava com a distribuição de alimentos e com os espetáculos públicos, mostrando-se indiferente aos demais acontecimentos. É preciso analisar tal tipo de consideração e confrontá-la com as evidências de outras fontes. Para que a plebe urbana fosse ociosa, era preciso que o Estado lhe fornecesse o sustento básico para sua sobrevivência. Sabemos que o fornecimento e o abastecimento regular e organizado de víveres era um dos elementos-chave no bom relacionamento do Príncipe com a população da capital do Império. Contudo, tal distribuição de produtos atingia somente a uma minoria. Jean Le Gall (Le Gall, 1971, p. 267) conclui que a quantidade de gêneros oferecidas em doações, bastante irregulares, era mais do que o necessário para a manutenção de uma pessoa, porém não o suficiente para duas, do ponto de vista quantitativo. Quanto à variedade, encontramos nas fontes – sobretudo do século III – (Aurélio Vitor – XXXV, 7), referências à distribuição, pelo Imperador, de gêneros básicos como azeite e carnes, mas tal prática não foi uma constante. Outro modo pelo qual alguns membros da plebe poderiam conseguir produtos era a espórtula. Seu significado original era o da pequena cesta que os ricos ofereciam aos seus clientes com sobras do banquete da véspera, acrescida de algumas moedas. Por vezes, ela se apresentava como uma pequena quantia em dinheiro, irregularmente doada por particulares. Seu alcance, todavia, ainda foi mais restrito do que a distribuição oficial do Estado.

Zvi Yavetz (Yavetz, 1987, p. 181) cita Dião da Prusa, contradizendo Juvenal, ao alertar que para sobreviver em Roma, ninguém poderia permanecer na ociosidade todo o tempo, pois a vida na cidade era dispendiosa, com produtos e aluguéis caros. Se o sustento da plebe urbana de Roma não estava garantido pelos mecanismos de distribuição gratuita, podemos concluir que havia a necessidade de que parte significativa de seus membros exercesse um trabalho produtivo, garantindo sua subsistência básica, fosse pessoal, ou familiar. Em face de todas estas constatações, não podemos deixar de questionar a utilização do "mito" da população ociosa dentro da produção historiográfica referente, sobretudo, ao período do Alto-Império.

Paralelamente à ficção de uma ociosidade econômica encontramos uma outra a ela relacionada: a de uma neutralidade política da plebe urbana de Roma. Sem a participação cívica do cidadão, característica da República, através de voto nas assembléias, a população de Roma teria sofrido um processo acentuado de despolitização. A idéia central deste tipo de abordagem seria a troca realizada pela plebe de passividade política por comida e lazer. Em sua obra principal acerca do tema, Paul Veyne (Veyne, 1976) nega o argumento da despolitização, introduzindo o conceito de "evergetismo" – noção atemporal que atuaria como um mecanismo de regulagem social. Julgamaos que a maior lacuna da abordagem realizada pelo autor seja a análise de modo unilateral do ato de conceder e custear alimentação e divertimento. Somente são discutidas as razões de quem faz as doações. O outro lado do processo, ou seja, a plebe urbana de Roma que as recebe, não é tratado.

Nossa crítica ao conceito de despolitização baseia-se na análise de diversas fontes do período imperial que demonstram, em várias passagens, manifestações da plebe urbana de Roma, inclusive de cunho político, em circos e anfiteatros. Como exemplo, Herodiano (Herodiano – I - 12,5) mostra que os romanos organizaram manifestações no teatro contra Cleandro, colaborador de

Cômodo, porque o consideravam responsável pela carestia e pela peste reinantes no período. O mesmo autor (Herodiano – II - 7,3) narra que a multidão, reunida no circo, insultou Dídio Juliano e aclamou Pêscenio Níger como defensor do Império. Tácito (Tácito – VI, 13), por sua vez, cita uma grave crise que quase levou à sedição causada pela carestia de víveres. Durante o ocorrido, travaram-se no circo fortes discussões, menos respeitosas que de costume, contra Tibério. Augusto, segundo Amiano Marcelino (Amiano Marcelino – XVI,, 10, 13), se divertia com a ousadia dos espectadores que sabiam evitar a insolência, sem abandonar sua antiga liberdade.

Em nosso entender, os espetáculos oficiais eram muito mais do que um simples mecanismo de despolitização. Eles se apresentavam como uma das poucas oportunidades que tinha a população urbana de expressar suas aspirações diante das autoridades presentes, frequentemente perante o próprio Imperador. Não haveria assim uma política consciente de despolitização das massas, mesmo o Príncipe não necessitando de apoio popular em eleições. Segundo Zvi Yavetz (Yavetz, 1987, p. 171), interessava-lhe, sem dúvida, a colaboração da plebe de Roma como último recurso contra senadores hostis ou pretorianos rebeldes. Consideramos que, apesar da fraqueza política, a plebe urbana não era um fator inteiramente desprezível dentro da política imperial.

Diante do exposto, podemos observar que os estereótipos de passividade política e de ociosidade econômica são interligados como parte integrante de um mesmo tipo de argumentação. Tais conceitos procurariam demonstrar que a plebe urbana de Roma era um grupo de ociosos embrutecidos que não exerceria nenhuma atividade produtiva. Eles seriam mantidos pelo Estado e estariam completamente alijados do sistema político. Nossa argumentação, contrária a estas noções, encontra subsídios nas fontes consultadas e em parte da historiografia contemporânea. Não podemos mais aceitar, sem o devido questionamento, tais proposições. É certo que existiam vagabundos e mendigos, vivendo sem exercer uma atividade produtiva fixa e não possuíndo, nas palavras de Marcial (Marcial – XI, 32), "nem toga, nem cama, nem tijela ou escravo". Porém jamais foram eles a maioria da plebe urbana de Roma. A população da cidade também não se encontrava totalmente alheia ao processo político existindo manifestações e reivindicações que demonstram algo mais do que simples passividade ou alienação coletiva. Vimos alguns casos concretos desta movimentação, ocorridos em circos e anfiteatros. É precisamente a plebe urbana de Roma diversificada, mas atuante politica e economicamente, que precisa ser resgatada para a melhor compreensão do seu papel dentro da formação social romana do Império.

## Bibliografia

**AMMIEN MARCELIN.** *Histoire*. Texte établi et traduit par Jacques Fontaine. Paris: Les Belles Lettres. 1987. 2v.

**AURÉLIUS VICTOR.** *Livre des Césars*. Traduction nouvelle par Pierre Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres. 1975.

**CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM (C. I. L.).** Consilio et auctoritate Academie litterarum Borussicae editum. Berlin: Academie Verlag, 1869. v. 6.

**ERODIANO.** *Storia dell' Impero Romano dopo Marco Aurelio.* Traduzione Fabrizio Conco. Firenze: Sansoni, 1967.

**FRIEDLAENDER, L.** Les jeux In: **MARQUARDT, K.** org. *Le culte chez les romains.* Paris: Thorin, 1890. p. 247-349.

**FRIEDLAENDER, L.** *Moeurs romaines d' Auguste à la fin du siècle des Antonins.* Paris: C. Reinwald, 1867.

**JUVENAL.** *Satyres.* Texte établi et traduction par Piere Labriolle et François Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1921.

**LE GALL. J.** Rome, ville de fainéants? revue des Études Latines. Paris, 44, p. 266-277, 1971.

**MARTIAL.** *Épigrammes.* Texte établi et traduit par H. J. Izaac. Paris: Les Belles Lettres, 1962. 2v.

**PATLAGEAN. E.** Aspetti politici della povertà urbana In: **PATLAGEAN. E.** *Povertà ed emarginazione a Bisanzio.* Bari: Laterza, 1986. p. 93-126.

**RUDÉ. G.** *A multidão na História.* Tradução por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

**TACITE.** *Annales.* Texte établi et traduit par Pierre Wuillenier. Paris: Les Belles Lettres, 1978. 3v.

**VEYNE. P.** *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique.* Paris: Seuil, 1976.

**VEYNE. P.** Panen et circenses: l' évergétisme devant les sciences humaines. Annales ESC. Paris, nº 3, p. 785-825, 1966.

**WOOD. E. M.** The myth of the idle mob In: **WOOD. E. M.** *Peasant – Citzen and slave.* London: Verso, 1988. p. 5-41.

**YAVETZ. Z.** *Plebs and Princeps.* Oxford: University Press, 1969.

**YAVETZ. Z.** The Urban plebs in the Flavians, Nerva and Trajan In: *Entretiens sur l'Antiquité classique – Oppositions et résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan.* Genève: Fondation Hardt. 1987, t. 33, p. 135-186.

# SHA, AURELIANO, 38,2: UMA REVOLTA EM ROMA NO SÉCULO III

**Maria Luiza Corassin**
Universidade de São Paulo

**Resumo:** *Este trabalho analisa uma revolta contra a autoridade imperial em Roma, no século III, denominada pelos "Scriptores Historiae Augustae" de "monetariorum bellum". Os moedeiros insurgiram-se contra Aureliano, provavelmente aliados com a aristocracia senatorial. As fontes são fragmentárias e permitem apenas levantar hipóteses sobre os motivos e a utilização política deste levante de artesãos urbanos.*

Breves passagens de fontes latinas do século IV nos informam sobre um movimento de rebelião ocorrido no século III tardio. Na História Augusta encontramos:

*SHA,* ***Aurel.****, 38,2*

*"Sob Aureliano houve também uma revolta dos moedeiros instigada pelo tesoureiro Felicíssimo, que reprimiu com muita violência e dureza, sendo mortos sete mil de seus soldados."*

Fuit sub Aureliano etiam monetariorum bellum Felicissimo rationali auctore. Quod acerrime severissimeque compescuit, septem tamen milibus suorum militum interemptis.

Mais adiante, numa suposta carta de autoria de Aureliano:

*SHA,* ***Aurel.****, 38,3*

*"Instigados por Felicíssimo, o último dos escravos, a quem entreguei o cargo de procurador do fisco, os moedeiros mostraram espírito de rebeldia. Foram reprimidos à custa da perda de sete mil soldados."*

Monetarii auctore Felicíssimo, ultimo servorum, cui procurationem fisci mandaveram, rebelles spiritus extulerunt. Hi compressi sunt septem milibus lembariorum et ripariensium et castrianorum et Daciscorum interemptis.

Em Aurélio Victor, **Liber de Caesaribus** e Eutrópio, **Breviarium historiae Romanae**, autores de epítomes de História Romana, também a rebelião é mencionada:

*Aur. Vic.*, ***De Caesar.***, *35,6*

*"Na cidade os moedeiros foram massacrados, os quais, instigados pelo tesoureiro Felicíssimo, após terem corroído o cunho das moedas, provocaram, por medo do castigo, uma guerra tão grave que, agrupados no monte Célio, mataram cerca de sete mil combatentes."*

Neque secus intra Urbem monetae opifices deleti, qui, cum auctore Felicíssimo rationali nummariam notam corrosissent, poenae metu bellum fecerant usque eo grave uti, per Coelium montem congressi, septem fere bellatorum milia confecerint.

*Eutrópio*, ***Brev***, *IX,14*

*"Sob seu reinado (de Aureliano) os moedeiros se rebelaram também na Cidade, após terem alterado as moedas de cobre e massacrado o tesoureiro Felicíssimo. Vencidos, Aureliano reprimiu-os com extrema crueldade; condenou à morte grande número de nobres."*

Hoc imperante, etiam monetarii in Urbe rebellaverunt, vitiatis pecuniis, et Felicíssimo rationali interfecto: quos Aurelianus victos ultima crudelitate compescuit; plurimos nobiles capite damnavit.

Comparando os textos, a História Augusta parece ter combinado as outras duas fontes, sem acrescentar nenhum dado novo, utilizando diretamente Aurélio Vítor e Eutrópio (CHASTAGNOL, 1968, p.62-65).

Esta revolta dos moedeiros durante o reinado do imperador Aureliano, constitui um caso sobre o qual há muita controvérsia; o século III é obscuro sob muitos aspectos, devido à pobreza da historiografia da época. Os escassos dados remanescentes provêm de fontes tardias; baseados nestas informações fragmentárias e por vezes contraditórias, os especialistas que estudam o período tem formulado hipóteses prováveis.

C. Gatti (GATTI,1961) afirma que a revolta dos moedeiros e o seu conluio com os senadores datariam do inverno de 270-271, data aliás também aceita por Homo (HOMO, 1904). Aureliano, durante sua primeira estada em Roma, logo após sua escolha para o trono, procurou enfrentar a situação falimentar da moeda. Impôs um antoniniano mais pesado e com título melhor que o precedente, procurando aproximá-lo da moeda emitida por Caracala, mas sem conseguir atingir tal objetivo completamente. Desde 270 Aureliano teria reduzido de doze para cinco as oficinas de cunhagem em Roma; daí um certo número de demissões entre os moedeiros, suscitando entre os remanescentes o temor de novas mudanças ainda mais graves. A política de saneamento da moeda não era bem vista pelos artesãos moedeiros que permaneciam em seus cargos, dominados pelo desejo de continuar a fraudar as emissões como até então e temerosos de seguir o mesmo detino de seus companheiros demitidos.

Também entre a classe senatorial havia profunda irritação contra o imperador. Gatti atribui esta hostilidade ao fato de que Aureliano teria retirado dos senadores o direito de emitir moedas de bronze. Homo pensa que a data desta medida poderia ser colocada após a revolta, em 271, enquanto que Gatti a antecipa para 270, tendo sido o motivo da rebeldia dos senadores, para os quais era uma questão de prestígio conservar o direito, mesmo nominal, sobre a moedagem em bronze. O conluio entre os moedeiros e a oposição senatorial aproveitou a ausência do imperador, ocupado em campanhas militares contra povos bárbaros. A derrota sofrida em Placência pelas tropas imperiais, em dezembro de 270, teria oferecido a oportunidade para Felicíssimo e seus cúmplices se revoltarem. Quanto ao fechamento temporário da casa da moeda de Roma, teria ocorrido em 271, após a revolta ter sido dominada.

As fontes indicam a existência de um levante de senadores. A História Augusta não estabelece nenhuma ligação entre os dois fatos, afirmando em SHA, **Aurel.**, 21,6 "condenou à morte muitos nobres senadores". Eutrópio, no entanto, associa a repressão contra os moedeiros com a efetuada contra os nobres (**Brev.** IX, 14). Zósimo (I, 49, 2) refere-se somente a "alguns senadores que tinham tramado contra o imperador, foram processados e condenados à morte".

Robert Turcan em seu artigo de 1969 apresenta uma interessante interpretação do texto de Aurélio Vitor, que considera o mais preciso e o único a indicar claramente qual teria sido o delito cometido pelos moedeiros: "**nummariam notam corrosissent**", ou seja, os moedeiros roubavam no peso das moedas por meio do expediente de desgastar as bordas do disco metálico. "**Corrodere**" tem o sentido preciso de corroer em torno das bordas; "**nummariam notam**" refere-se aos discos de metal amoedados que já haviam recebido o cunho (**nota**). Segundo Turcan (TURCAN, 1969), o delito era duplo: roubavam o metal, fraudando o peso das moedas e atentavam contra o caráter sacro do cunho imperial, atingindo a imagem do soberano no anverso ou o tipo no reverso. Numerosas peças que foram conservadas apresentam sinais de terem sofrido este processo. A legislação romana proibia explicitamente recortar, de qualquer modo, a moeda oficial, cujo cunho era sagrado e intocável. A passagem de Aurélio Vitor informa, portanto, que os moedeiros teriam se revoltado para escapar à pena pelo crime de "corroer" os discos das moedas.

Homo, em seu trabalho sobre Aureliano (HOMO, 1904, p.79), considerava provável que a aristocracia senatorial tivesse se envolvido com o movimento, pois controlava a cunhagem do bronze e portanto estava em contacto com o pessoal da casa da moeda.

Turcan aventa a hipótese de que o Senado em 270 cunhou peças de bronze, após a morte de Quintilo, com a efígie do **Genius Populi Romani**, tido como o inspirador das decisões da Cúria. Para obter o bronze, o Senado teria encorajado Felicíssimo e seus auxiliares a fraudar sestércios já cunhados. A emissão dessas moedas seria uma forma dos senadores recusarem o reconhecimento a Aureliano, proclamado em Sírmio pelas tropas hostis ao imperador senatorial Quintilo.

Lellia Cracco Ruggini em seu trabalho sobre associações profissionais (RUGGINI, 1971), apresenta um elenco de casos de desordens e movimentos. Comentando estes textos, ela afirma que ocorreu uma instrumentalização da revolta em sentido político. A hostilidade dos moedeiros e do senado, nascida a partir da orientação monetária de Aureliano adotada desde o início de seu reinado, com a

abertura de novas casas da moeda (v. g. em Lião, Bizâncio, Sérdica, Trípoli) em detrimento das oficinas de Roma, levou à revolta.

As fontes mencionam que teria ocorrido no Célio – nas vizinhanças da casa da moeda – uma verdadeira batalha, na qual teriam perecido sete mil homens. Embora não se possa aceitar tal cifra como segura, ela indica a gravidade da situação e do número elevado dos envolvidos no movimento. Os revoltosos devem ter obtido apoio de homens ligados a eles ou aos seus **patroni** por vínculos clientelares ou econômicos. Daí a repressão ter atingido também muitos **nobiles senatores**.

Ruggini considera anômalo o caso desta rebelião da corporação de moedeiros estatizados. Dentro de um quadro geral, até a metade do século II teriam predominado violentas agitações urbanas; após essa época, juntamente com o abrandamento da legislação imperial relativa aos colégios profissionais, teria ocorrido uma mudança no comportamento destas organizações. As corporações economicamente mais importantes adotaram a partir de então a prática da suspensão do trabalho como instrumento de pressão contra os empregadores – estatais ou privados.

Na realidade, o quadro de conflitos de trabalho no âmbito urbano se apresenta muito mais complexo, não podendo ser reduzido a uma linha geral, como quer Ruggini, que insiste no uso da "greve" ou "suspensão do trabalho" como meio de luta dos artesãos antigos. É inegável a existência de enfrentamentos nas relações de trabalho no mundo romano, mas não são redutíveis a uma explicação unívoca; pelo contrário, os casos requerem um estudo individualizado de cada um deles: a motivação dos rebeldes, as lideranças, as alianças entre os grupos sociais envolvidos, as formas de repressão.

Concluindo, nesta "revolta dos moedeiros" podemos ressaltar a existência de uma aliança vertical entre a nobreza senatorial e um grupo senatorial ligado ao serviço do Estado. O descontentamento originado pela política monetária de Aureliano uniu os dois grupos contra um imperador mal visto pela nobreza em virtude de sua aclamação pelas tropas e pela sua política em benefício das camadas menos favorecidas.

---

***Résumé:*** *Ce travail analyse une révolte contre l'autorité impériale a Rome, dans le IIIe. siécle, mentionnée comme "monetariorum bellum" dans les "Scriptores Historiae Augustae". Les sources sont fragmentaires et on ne peut que faire des hypothèses sur les motifs et l'utilisation politique de ce soulèvement des artisans urbains.*

---

**Bibliografia**

**AURELIUS VICTOR.** *Livre des Césars.* Trad. par Pierre Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

**CHASTAGNOL, André.** L'utilization des "Caesares" d'Aurelius Victor dans l'Histoire Auguste. Bonner Historia-Augusta Colloquium 1966/1967. Antiquitas, 4,4. Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1968. p. 53-65.

**EUTROPIUS.** *Breviarium ab Urbe condita*. Leipzig: B. C. Teubner, 1979.

**GATTI, Clementina.** La politica monetaria di Aureliano. **La Parola del Passato**, v. 16, p. 93-106, 1961.

**HOMO, Léon.** *Essai sur le régne de l'empereur Aurélien* (270-275). Paris: Albert Fontemoing, 1904. BEFAR, 89.

**RUGGINI, Lellia Cracco.** Le associazioni professionali nel mondo romano-bizantino. *In: Artigianato e tecnica nella società dell'Alto Medioevo Occidentale.* Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XVIII (2-8 aprile, 1970). Spoleto: 1971. t.1. p. 59-193.

**SCRIPTORES.** *Historiae Augustae*. Translation by David Magie. London: William Heinemann, 1982. v.3.

**TURCAN, Robert.** Le délit des monétaires rebellés contre Aurélien. **Latomus**, v. 28, p. 948-59, 1969.

**ZOSIMO.** *Storia Nuova*. Milano: Rusconi, 1977.

# A QUESTÃO FUNDIÁRIA E A CONJUNTURA ATENIENSE DO GOVERNO OLIGÁRQUICO DE 411 A. C.

**André Leonardo Chevitarese**
Universidade Federal do Rio de Janeiro

***Resumo:*** *Este artigo analisa, através da documentação textual, a ocorrência ou não de confiscações de propriedades fundidárias em Atenas durante o governo oligárquico de 411 a. C.*

***Palavras-chave:*** *atenas; oligarquia; questão fundiária*

A História Agrária e Rural da sociedade greco-romana foi objeto de diversas pesquisas nas mais variáveis perspectivas teóricas.

Retomamos este objeto de pesquisa por múltiplas razões: primeira, nenhum fenômeno histórico, por mais que tenha sido estudado, não se esgota. O historiador pode e deve retomar e rever o conhecimento histórico, pois é nessa dinâmica de contestação da **verdade** estabelecida que concebemos a produção do saber. Segunda, a nossa proposta de pesquisa é fazer uma história rural regional num tempo histórico determinado utilizando documentos textuais e informações arqueológicas. É preciso esclarecer que a documentação arqueológica cresce constantemente e, através dela, se obtem novas informações diferentes das que advêm da documentação textual. Só por este aspecto a retomada do tempo já é novo. Além do mais, a opção do método comparativo nos levou à prática transdisciplinar. Sendo assim, os resultados das pesquisas de clima, solo, pluviosidade, demografia, pólen, técnica agrária, ocupação do espaco, relações de parentesco, mobilidade social, conflitos sociais, comunicação fizeram com que o objeto de pesquisa, embora pareça para os desavisados mera repetição, na verdade é uma nova forma de fazer história.

Para este artigo preparamos uma pequena análise da documentação textual para que, em outra ocasião, possamos apresentar as diferentes informações que obtivemos da arqueologia: cultura material e iconografia.

A situação bastante delicada que Atenas estava passando no plano externo – derrota militar na Sicília, defecção de importantes **póleis** no interior do seu império, o apoio persa aos lacedemônios e a ocupação da Deceleia por Ágis e os aliados peloponésios – propiciou uma situação de incerteza e inseguranca quanto ao futuro imediato entre os cidadãos atenienses. É no interior desta conjuntura político-militar desfavorável que irá ocorrer o golpe oligárquico, denominado de governo dos Quatrocentos.

Não existe consenso entre os dois principais relatos históricos produzidos na antiguidade quanto ao ano em que este golpe ocorreu em Atenas: Tucídides (VIII.

48, 1) o associa ao movimento de trazer de volta Alcibíades à Atenas [1], isto é, em 411 a. C.* , enquanto que Diodoro (XIII. 34, 2) o situa no período imediatamente após a derrota militar sofrida pelos atenienses na Sicília, portanto, em 412. Ao longo do trabalho será priorizado o relato de Tucídides, devido a quatro questões básicas:

1. Este historiador estava próximo aos acontecimentos narrados e tinha como objetivo torná-los vivos e reais.
2. O seu relato é infinitamente mais rico em detalhes, enquanto que o de Diodoro é bastante confuso, e algumas vezes, superficial. Acreditamos que este último obteve as informações através dos historiadores mais antigos.
3. O silêncio produzido nas duas peças aristofânicas de 411, quanto a sátira a cidadãos atenienses politicamente proeminentes, está relacionado, como será visto, ao quadro de extrema violência descrito por Tucídides e omitido por Diodoro.
4. O breve relato de **pseudo**-Aristóteles (**Constitution D'Athens**. 29-33) sobre este golpe oligárquico, que apesar de trazer algumas diferencas entre a sua narrativa e a de Tucídides, se aproxima, em algumas questões, com a análise histórica proposta por este último [2].

Tucídides (VIII. 47, 2) associa desde o primeiro momento a participação de Alcibíados e dos homens mais influentes nó processo de abolição da democracia ateniense. Percebemos que houve um apoio inicial dos marinheiros estacionados em Samos (VIII. 48, 3)[3]; bem como do povo de Atenas (Thucydide. VIII. 54, 1; P. Aristote. Op. Cit. 29, 1; Diodorus Siculus. XIII. 34, 2 e XIII. 36, 2). Este apoio deve ser encarado, entretanto, como inicial e provisório, resultado de uma conjuntura externa desfavorável.

Os responsáveis pela condução da oligarquia recém instaurada se caracterizam por impor um estado de violência brutal contra os opositores. Este comportamento era decorrência da impunidade que havia em Atenas enquanto este regime existiu (Thucydide. VIII. 65, 1-66, 4; Stockton, 1990, p. 147).

Tucídides (VIII. 66, 5) se mostra surpreso pelo fato de que havia muitos entre os que apoiavam a oligarquia cuja adesão ninguém poderia esperar. Eram precisamente estes **pseudos** democratas que causaram as maiores desconfiancas entre os **plethós** e que prestaram aos oligarcas os maiores servicos,, garantindo-lhes a seguranca. Era justamente este tipo de conduta que levou o povo a desconfiar de sí mesmo.

---

1. Sobre o contexto histórico de Atenas durante a guerra do Peloponeso, ver: Adrados, 1983, p. 307-381.

* *Todas as datas contidas neste artigo, salvo aquelas por mim especificadas, serão antes de Cristo.*

2. Sobre as diferenças entre as narrativas de Aristóteles e de Tucídides, ver: Stockton, 1990, p. 142-156.

3. Com relação à ótima acolhida dada a Alcíbiades em Samos, ver: Diodorus Siculus. XIII. 41, 5-42, 1 Quanto ao exército estacionado em Samos ser hostil aos Quatrocentos, ver: Andocide. Sur Son Retour, 11 e 14. Não há dúvida que este orador está se referindo a um momento posterior àquele de Tucídides e de Diodoro.

Numa assembléia realizada em **Colonos**, fora das muralhas de **ásty**, onde somente aqueles cidadãos com armaduras e armas poderiam seguramente participar, foram apresentadas e aceitas três propostas (Thucydide. VIII. &, 2-3; Sinclair, 1989, p. 67) que tiveram um impacto enorme junto ao corpo cívico:

1. A extinção dos poderes de todos os magistrados em exercício;
2. A abolição dos **misthoí** para os cargos públicos;
3. A escolha de cinco homens para a presidência: estes escolheriam cem homens e cada um dos cem escolheria três outros em adição a si mesmo.

Desta forma, com o governo dos Quatrocentos constituído, os oligarcas atenienses intensificam a mudança da forma de governo democrática pela oligárquica nas demais **póleis** do Império e buscam um acordo de paz com os lacedemônios (Thucydide. VIII. 64, 1 e VIII. 70, 2). É neste momento, no qual se busca a concentração sobre a situação da Ática e da sua população. Tucídides (VIII. 71, 1-2) informa que os lacedemônios rejeitaram tentativas de acordo que foram encaminhadas pelos mensageiros dos Quatrocentos a Ágis, rei dos espartanos, que estava acampado na Deceleia. A partir desta rejeição, Tucídides observa que este rei avança com seu exército até bem perto das muralhas de Atenas.

Não deixa de ser interessante o fato de Ágis sair da Deceleia e avançar com seu exército até bem perto das muralhas, portanto, percorrer praticamente vinte e um quilômetros sem ser importunado por ninguém. Somente quando ele chega perto das muralhas, é que os atenienses irão sair para atacá-lo. Deve ser observado que este avanço de Ágis não foi acompanhado pela retirada da população da Ática rumo à **ásty**. É bastante significativo o fato de Tucídides não mencionar mais a existência de uma população rural na Ática. Existe, porém, uma pequena referência em Plutarco (**Alcibiades**. XXII, 5), onde este biógrafo informa que Atenas era dona apenas daquelas terras próximas das muralhas quando Alcibíades retornou a ela em 410 [4]. Acrescentando este dado de Plutarco ao silêncio de Tucídides sobre as terras fora de Atenas, pode-se deduzir que todos os cidadãos atenienses estavam localizados perto ou dentro das muralhas da cidade e a Ática, com suas áreas cerealíferas e frutíferas, bem como as suas propriedades patrimonias rurais, destruída ou abandonada ao exército invasor. Na própria obra de Tucídides (VIII. 66, 3) existe uma afirmação que pode confirmar esta dedução, quando este historiador fala sobre a desconfiança que havia entre os aenienses durante o golpe oligárquico. Esta desconfiança generalizada era decorrência, segundo Tucídides, do tamanho da **ásty** e do fato de muitos habitantes não se conhecerem uns aos outros. O fato de muitos cidadãos não se conhecerem poderia ser decorrência, talvez, do contato entre indivíduos dos espaços urbano e rural que agora se encontrava de forma permanente na **ásty**.

Deve-se observar que na narrativa de Tucídides, bem como nas dos demais autores que viveram este momento ou não e que escreveram sobre ele, não é mencionado o confisco de propriedades rurais durante o governo dos Quatrocentos. A explicação para esta questão se deve, em grande parte, como

4. Diodorus Siculus (XIII. 68, 3-69, 1) situa o retorno de Alcibíades à Atenas em 408.

vimos anteriormente, ao fato da própria Ática estar ocupada por um exército invasor. Devemos considerar, também, que a violência política imposta pelos líderes desta oligarquia tinha por objetivo eliminar as possíveis lideranças democráticas que pudessem inviabilizá-la. Por fim, devemos considerar ainda um indício que nos leva à uma terceira questão, qual seja: os apoiadores desta forma de governo deveriam ser, em sua maioria, proprietários rurais. Esta hipótese é decorrente do local escolhido para a realização da assembléia onde foi aprovada a mudança na **politéia** ateniense. Como vimos, o **demos** de **Colonos** ficava fora das muralhas, sendo permitida apenas a presenca daqueles cidadãos que tinham condições de se armar. Devemos supor, portanto, que estes cidadãos estavam situados na ordem sensitária de Sólon como **zeugitas** ou **hippeis**. Assim sendo, não seria uma medida aconselhável à recém instaurada oligarquia confiscar propriedades fundiárias sob qualquer pretexto, já que este tipo de ação poderia gerar um clima de insegurança e temor junto a seus apoiadores.

Existe uma interessante informação, ao longo dos acontecimentos que marcaram a chegada ao poder dos Quatrocentos, que resume as três questões levantadas acima. Ela está ligada ao momento em que a nau Párdos foi mandada de volta a Atenas com a notícia de que em Samos a democracia foi mantida e que as tropas atenienses estacionadas nesta ilha não apoiavam a oligarquia. Imediatamente após a sua chegada ao porto, alguns tripulantes da Páralos são presos e o restante da tripulação é tranferido para outras embarcações pelos Quatrocentos. É para este momento que as atenções devem se voltar, isto é, Queréias, um cidadão ateniense, partidário da causa democrática, que estava a bordo da referida nau, consegue fugir e retorna a Samos. Nesta ilha, segundo Tucídides (VIII. 74, 3), ele faz um relato bastante exagerado da situação em Atenas as tropas atenienses. Apesar de um pouco extenso, é interessante citar os principais pontos contidos no relato.

> [...] disse que estavam espancando todos os habitantes a pretexto de puní-los, e que não era permitido dizer uma palavra sequer contra os detentores do poder; que as mulheres e as crianças dos cidadãos estavam sendo ultrajadas e que a oligarquia pretendia confinar em Samos os parentes de todos os integrantes do exército que não fossem de sua opinião, com o intuito de executar aquelas se estes não se submetessem à sua autoridade; e acrescentou muitas outras invencionices.

Não deixa de ser curioso o fato de não ser mencionado o confisco de propriedades fundiárias, mesmo num relato bastante exagerado, por parte de Queréias.

Num momento seguinte, os Quatrocentos enviam emissários para apazíguar os soldados em Samos e, ao mesmo tempo, dar explicações sobre a situação em Atenas. Estas explicações visavam reconciliar os atenienses de ambas as partes. Era de vital importância para a manutenção do governo dos Quatrocentos ter a frota ateniense do seu lado, principalmente pela necessidade que a **pólis** tinha de gêneros alimentícios importados (Thucydide. VIII. 76, 4). Apesar da resistência inicial da tropa, inclusive com ameaça de morte dos emissários, estes conseguem fazer um relato. Tucidides (VIII. 86, 3) sistematizou os pontos centrais.

> [...] disseram que os parentes dos soldados não estavam sendo ofendidos, como Queréias relatara caluniosamente, nem sendo mal tratados, mas continuavam em seus lares, cada um de posse de seus bens.

Diferentemente do relato de Queréias, os emissários fazem questão de salientar que os parentes dos soldados continuavam de posse de seus bens. Isto pode sugerir que aquilo que Tucídides chama de **outras invencionices** de Queréias, poderia significar a questão da ameaça de perda dos bens, incluíndo aí a propriedade fundiária, caso o cidadão ameaçado a tivesse. Não faz sentido, portanto, entender a preocupação dos emissários de mostrar que existe a garantia dos bens dos cidadãos no governo dos Quatrocentos, se não houvesse esse tipo de colocação por parte do exército ateniense estacionado em Samos.

O silêncio de Tucídides acerca da inexistência do confiscos de propriedade fundiária, bem como dos demais documentos textuais literários, não pode ser atribuído a um apoio ou concordância deste historiador ao governo dos Quatrocentos. Como já foi observado, Tucídides irá condenar este governo pelo método violento que utilizou para se manter no poder. Não faz sentido, portanto, interpretar o silêncio de Tucídides sobre o confisco de terras como uma omissão de sua parte, já que o confisco seria uma forma violenta de usurpação, quando ele condenava a prática de violência e assassinato por parte do governo dos Quatrocentos. Este historiador não faz, em nenhum momento, qualquer tipo de elogio a esse tipo de governo enquanto ele esteve no poder. Em sentido oposto a essa condenação, Tucídides (VIII. 97, 2; P. Aristote. **Constitution D'athenes**. 33, 2) assume uma posição abertamente favorável a outra forma de oligarquia que substituiu a dos Quatrocentos em Athenas e que ficou conhecida como o governo dos Cinco Mil. Deve-se observar, portanto, que caso tivesse ocorrido confiscos de terra durante o período de tempo que em que os Quatrocentos exerceram o poder político em Atenas, Tucídides ou qualquer outro autor antigo teriam deixado algum registro ou teriam feito alguma observação.

Não estamos bem informados de como ocorreu a restauração da democracia em 410. Há um vazio de informações entre a abrupta interrupção da narrativa de Tucídides e o início das **Helênicas**, quando Xenofonte já nos apresenta Trásilo, um dos líderes da revolta de Samos, defendendo Atenas contra uma nova investida de Ágis, partindo de Deceleia em 410. Da mesma forma, pela narrativa apresentada por Diodoro, não há como saber o processo implementado pelos atenienses para derrubar a oligarquia dos Quatrocentos. Existe, apenas, uma passagem extremamente curta e superficial, na qual Diodoro (XIII. 38, 1) afirma que os atenienses derrubaram esta forma de governo e instituiram uma **politéia** mais ampla para os cidadãos. O tradutor do texto de Diodoro, C. H. Oldfather, no entanto, afirma que se trata do governo dos Cinco Mil e, não propriamente do restabelecimento da democracia. Diodoro (XIII. 38, 3) fala que, um pouco mais tarde, portanto, durante ou depois dos Cinco Mil assumirem o poder – pode ser, inclusive, que este governo já tivesse sido derrubado – Trasíbulo e Trásilo foram eleitos estrategos. Estes proeminentes cidadãos assumem essas funções em 411, segundo este historiador, e não em 410, como pode ser deduzido de Xenofonte. Tudo indica que o governo dos Cinco Mil teve uma duração efêmera e que a própria

democracia tinha sido restabelecida no final de 411, justamente quando Tucídides interrompe a sua narrativa. O vazio temporal e o final da obra de Tucídides e o início da de Xenofonte tem levado os historiadores contemporâneos a datar o restabelecimento da democracia de 410. O relato de Diodoro, em contra-partida, não apresenta lacuna para os anos de 411-410. Admitindo que estas questões estejam corretas, então devemos assumir também que no momento em que Xenofonte começou a escrever a sua narrativa Atenas já havia restaurado a sua democracia.

Aristófanes, também contemporâneo do período tratado, praticamente silencia sobre o golpe oligárquico. Suas comédias **Lisístrata** e **Tesmofórias** de 411 também não fazem referências aos acontecimentos políticos ou a extrema dificuldade que Atenas estava passando no plano externo. Encontramos apenas duas referências diretas a ocupação da **khora** ateniense nas referidas comédias. A primeira aparece em **Lisístrata** (vv. 1145-46), quando a personagem que dá o nome à peça constata a devastação do espaço rural ateniense pelos lacedemônios e seus aliados. A segunda referência se encontra nas **Tesmofórias** (vv. 365-366) quando o Coro associa como motivo das desgraças dos atenienses os medos marchando contra a **khora**. Estaria implícito, nesta passagem uma possível referência aos acordos estabelecidos entre os lacedemônios e persas na última fase da guerra do Peloponeso (Thucydide. VIII, 18; VIII, 36-37; VIII, 58). Além destes dois dados, pode-se identificar uma outra referência na comédia **Lisístrata** (vv. 61-2) quando esta personagem se mostra bastante decepcionada com o atraso das mulheres acarnenses que, segundo a protagonista, deveriam ser as primeiras a chegar na reunião. Esta personagem pode caracterizar de forma indireta uma dupla referência: o **demos** de **Acarnes** que continua a sofrer com as invasões dos lacedemônios e seus aliados e, ao mesmo tempo, a importância dos cidadãos deste **demos** no fornecimento de um alto número de **hóplitas** a Atenas.

Estas três passagens representam ao todo seis versos em duas peças com aproximadamente 1250 versos cada uma. Não há dúvida que este silêncio produzido pelas peças aristofânicas pode significar uma preocupação do poeta em evitar assumir uma posição política diante de uma realidade bastante confusa e violenta, como a própria narrativa de Tucídides mostrou.

A documentação textual associa uma conjuntura externa desfavorável a Atenas bem como uma situação de desesperança entre os cidadãos atenienses como responsáveis pelo golpe oligárquico de 411. Não existe, entretanto, nenhuma informação indireta ou indícios nestes documentos que informem sobre o confisco de propriedades fundiárias durante o governo dos Quatrocentos. Os autores antigos informam textualmente ou se expressam através de não-ditos sobre a violência imposta pelos oligarcas aos cidadãos atenienses. Não há dúvida que a propriedade dos oligarcas era eliminar a liderança da facção ligada a causa democrática e não confiscar propriedades fundiárias.

---

***Abstract:*** *This article analyzes, through of the documentary sources (such as historical works, forensic speeches and literary pieces), the occurrence or not of the confiscation of land proprieties in Athens during the oligarchic government in 411 BC.*

---

***Key-words:*** *athens; oligarchy; land question*

---

## Bibliografia

### Documentação Textual

**ANDOCIDE.** *Discours.* Paris: Belles Lettres, 1966.

**ARISTOPHANE.** *Lysistrata.* Paris: Belles Lettres, 1973.

**DIODORUS SICULUS.** *The Library of History.* Cambridge: Loeb, 1970.

**PLUTARCO.** *Biografos Griegos.* Madrid: Aguilar, 1973.

**P. ARISTOTE.** *Constitution D'Athenes.* Paris: Belles Lettres, 1985.

**THUCYDIDE.** *Histoire de la Guerre du Peloponese.* Paris: Ed. Garnier-Flammarion, 1966, 2 vol.

**XENOPHON.** *Helleniques.* Paris: Belles Lettres, 1973.

### Obras Específicas

**ADRADOS, F. R.** *La Democracia Ateniense.* Madrid: Alianza, 1983.

**FINLEY, M. I.** *A Política do Mundo Antigo.* Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

**MOSSÉ, C.** *As Instituições Gregas.* Trad. A. M. D. Diogo. Lisboa: Edições 70, 1985.

**SINCLAIR, R. K.** *Democracy and Participation in Athens.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989.

**STOCKTON, D.** *The Classical Athenian Democracy.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1990.

# AS RELAÇÕES IMPERADOR / GUARDA PRETORIANA NA OBRA DE HERODIANO

**Ana Teresa Marques Gonçalves**
Universidade de São Paulo

***Resumo:*** *Neste Trabalho, procuramos analisar as relações estabelecidas entre os Imperadores Romanos, a Guarda Pretoriana e seus respectivos Prefeitos do Pretório, de Marco Aurélio aos Gordianos. Utilisamos a obra de Herodiano: "História do Império Romano depois de Marco Aurélio", onde o autor fornece informações interessantes para a reflexão sobre algumas questões relativas à passagem do II para o III século d.C., como as crises ligadas à sucessão imperial, o relacionamento das Coortes Pretorianas com as legiões estacionadas nas fronteiras e as Coortes Urbanas, e os poderes delegados pelos governantes aos seus Prefeitos.*

***Palavras-chave:*** *História Romana, Guarda Pretoriana, Herodiano.*

A passagem do segundo para o terceiro século d.C. marca um momento de inflexão no cenário sócio-político romano. A morte de Cômodo e a crise sucessória que se instala logo a seguir inauguram um período conturbado [1], classificado de diversas maneiras, segundo as posições metodológicas assumidas pelos autores que o estudaram.

Identificado como transição de um Império Senatorial para um Império Militar (GAGÉ, 1964, p.249); como passagem do principado para o Dominato (HOMO, 1927, pp.288-332); ou como ápice de uma crise generalizada que desencadeou uma profunda mudança na estrutura social romana (ALFÖLDY, 1989, pp.172-199), tal momento histórico foi indubitavelmente um período de transformação do contexto político romano.

Observamos que existe uma unanimidade na historiografia no sentido de enfatizar o valor da participação dos exércitos na tomada de decisões políticas, referentes principalmente à sucessão imperial. Processos de burocratização, especialização de funções, centralização e militarização do poder já vinham ocorrendo desde o período dos Antoninos, mas múltiplos fatores levaram a um acirramento de tais processos durante e após o período dos Severos.

Neste trabalho, limitamos nossa problemática às relações que se estabeleceram entre duas forças políticas, cuja interação muito contribuiu para promover as transformações supra-citadas: o Imperador e a Guarda Pretoriana. Ateremo-nos ao período cronológico que se estende da morte de Marco Aurélio à ascensão de Gordiano III.

1. Segundo Jean Gagé (GAGÉ, 1964, p.249), após o governo de Cômodo rompeu-se definitivamente o entendimento entre o poder imperial e a aristocracia senatorial, abrindo espaços para mudanças na máquina do governo e para a ascensão da ordem equestre.

Para tanto, utilizaremos a obra de Herodiano: "História do Império Romano após Marco Aurélio", que abarca o período a ser analisado. Esta obra junto com a "História Romana" de Dion Cássio e com a "História Augusta" formam um "corpus" de fontes textuais fundamental para a compreensão do momento enfocado.

Muito pouco se sabe sobre a vida particular e pública de Herodiano, o que faz com que os historiadores que trabalham com o seu discurso estejam sempre situados no campo das hipóteses. Atualmente acredita-se que ele tenha nascido por volta de 180 d.C. na região oriental do Império [2], pois escreveu em grego, e que tenha falecido na mesma região em torno do ano de 250 d.C. Sua condição social é incerta, mas em sua própria obra ele afirma que exerceu várias funções imperiais ou públicas, durante as quais foi testemunha de vários fatos que constituíram o sujeito de sua narrativa. (Herod. I.2.5). Seu trabalho consta de oito livros que devem ter sido publicados separadamente durante o reinado de Filipe, o Árabe, possivelmente em 248 d.C.

Nota-se que o autor produz um discurso onde reitera a todo instante o ponto de vista senatorial, ordem da qual obteve um possível patronato, que lhe possibilitou escrever e publicar a obra em questão, e que foi o seu provável público-leitor. Pode-se inferir esta vinculação de Herodiano com os senadores pela existência de diversas passagens nas quais ele defende a organização de governos aristocráticos, capazes de evitar os perigos de um poder pessoal ilimitado e absoluto que tenderia a se inclinar para a constituição de uma tirania (Herod. I.2.2; II.6.2; II.3.10; II.14.3; V.1.4; VII.10.2).

Assim sendo, Herodiano critica em várias passagens a intromissão constante da Guarda Pretoriana e de seus Prefeitos nos desígnios imperiais, principalmente quando passam a interferir diretamente na proclamação e na deposição dos Imperadores, gerando distúrbios no processo sucessório (Herod. II.4.4 e II.10.2-5).

A origem de uma guarda de honra permanente, diretamente ligada a um general, remonta aos tempos republicanos. O primeiro cidadão romano a organizar a sua "Cohors Praetoria" foi Cipião Emiliano, que reuniu ao seu redor quinhentos clientes e amigos. Tal prática se afirmou e se ampliou no período das guerras civis, que marcaram o final da República. Quando Augusto foi proclamado "Imperator", fixou parte dos soldados que o apoiavam num quartel general em Roma que, enquanto residência militar do soberano, recebeu a denominação de "Praetorium" [3]. Ele separou seus homens em nove "cohortes" [4], sendo que três permaneceram acampadas em Roma enquanto as outras foram espalhadas pelas diversas residências imperiais existentes na Itália (DAREMBERG et SAGLIO, s.d., pp.632-639).

---

2. Na Grécia, na Síria ou na Ásia Menor.

3. Desde os primórdios das conquistas republicanas, chama-se "Praetorium" a parte central do acampamento militar, onde se localiza a tenda do general comandante. Quando o Imperador torna-se o chefe de todas as legiões e fixa residência em Roma, lá constrói a sua morada militar que toma o nome de "Praetorium" (DAREMBERG et SAGLIO, s.d., pp. 640-642).

4. "Cohors" é o nome dado a uma tropa de infantaria do exército romano. Ela agrupa em média quinhentos homens. Cada legião abarcava dez "cohortes". As que nos interessam neste trabalho são as organizadas em vista de um serviço especial, como as "Cohortes Praetoriae", "Urbanae" e "Vigilum" (DAREMBERG et SAGLIO, s.d., pp. 1287-1289).

Foi Sejano quem pela primeira vez reuniu todas as "cohortes" num só acampamento dentro da capital do Império. Por se acomodarem no interior do "Praetorium" foram denominadas "Cohortes Praetoriae". Inicialmente, como demonstra Herodiano, sua função era proteger o Imperador, acompanhando-o por todos os lugares e em todas as ocasiões, em tempos de paz ou de guerra (Herod. II.5.6. e IV.5.1). Eram também as "cohortes" que estavam ao lado do "Princeps" nas cerimônias oficiais (Herod. II.13.2 e V.5.9-10), nos funerais, nas viagens e expedições militares empreendidas fora da Itália (Herod. IV.7.3; IV.9.6; VI.8.7; VI.9.2 e VIII.1.2). Além disso, eram responsáveis por garantirem a segurança do Palácio imperial (Herod.I.12.6; II.6.4 e V.4.8).

Com o passar do tempo, elas foram adquirindo novas funções. De protetoras da pessoa do Imperador, passaram a ser encaradas como responsáveis por velarem por tudo o que dizia respeito ao cargo imperial (CIZEK, 1990, p.295). Assim, tomaram para si as funções de acalmar as sedições na Itália e nas províncias (Herod. VII.3.3), montar guarda nos espetáculos (Herod.I.12.6-9), proteger os membros da família imperial, vigiar prisioneiros considerados importantes e servir como um reservatório de funcionários para o governo (JACQUES et SCHEID, 1990, p.133).

O regulamento imperial determinava que todas as legiões permanentes pertencentes a um campo fixo deveriam ser comandadas por um Prefeito do Campo. No caso da Guarda Pretoriana, ela era dirigida pelo "Praefectus Praetorio". Ele era um funcionário imperial, não um magistrado, pois não detinha nenhum poder próprio. Seus poderes resultavam unicamente de uma delegação que lhe era concedida pelo "Princeps". Deste modo, recebia um "salarium" e não tinha um tempo fixo de mandato, podendo ser retirado do cargo a qualquer momento, dependendo dos interesses e das necessidades políticas do Imperador (CIZEK, 1990, pp.294-295).

Seu poder era primeiramente apenas militar, mas a partir do momento em que o imperador foi conquistando mais poderes, ele foi delegando um número maior de tarefas aos seus subordinados (HOWE, 1942, p.15). Então, ao longo do segundo e do terceiro séculos, o Prefeito do Pretório adquiriu o comando extraordinário de tropas fora da Itália, passou a controlar o dinheiro arrecadado com a "annona" militar, a participar do "consilium principis" (PASSERINI, 1939, pp.259-263), a exercer o poder judicial em última instância e a auxiliar o Imperador na administração do Império, cuidando inclusive de sua correspondência privada e secreta (Herod. VII.6.6). Suas tarefas se ampliaram de tal forma que alguns historiadores o identificaram como um vice-Imperador (HOWE, 1942, pp.11-12) [5]. Todavia, tratava-se de uma Prefeitura que devia ser ocupada, em caráter de colegialidade (Herod. I.9.10), por dois membros da ordem equestre [6].

Enquanto membros proeminentes da ordem equestre, vinculados diretamente ao Imperador, os Prefeitos tiveram seus poderes fortalecidos numa tentativa de se enfraquecer as possibilidades de mando do Senado e do Prefeito da Cidade de Roma, numa oposição direta às prerrogativas políticas até então detidas

5. Posição esta defendida também por HOMO, 1927, p. 371 e criticada por DURRY, 1938, p. 171.

6. Em alguns momentos de exceção tais regras não foram seguidas, existindo apenas um ou até três Prefeitos com poderes delegados ao mesmo tempo e sendo escolhidos entre libertos ou senadores.

pela camada senatorial, fazendo com que o Imperador tivesse ao seu lado homens fortes e detentores de sua total confiança (ALFÖLDY, 1989, p.181) [7].

Destarte, enquanto uma fonte senatorial, Herodiano apresenta os Prefeitos de uma forma dicotômica e maniqueísta, da mesma maneira como constrói as figuras dos "Principes". Há os bons Prefeitos, que são leais não só ao Imperador, mas principalmente à Pátria, como Leto, que livrou Roma do tirânico Cômodo (Herod. I.16.5; I.17.4-11; II.1.3 e II.2.1-5), ou como Advento, que recusou a púrpura imperial após a morte de Caracala (Herod. IV.12.1 e IV.14.2). E há os maus Prefeitos, como Perênio (Herod. I.8.1-8), Cleandro (Herod. I.12.3-5), Plauciano (Herod. III.10.6-7 e III.11.1-3) e o próprio Macrino, que se transformou no primeiro Imperador de origem equestre (Herod. V.1-7), que são mostrados como seres sediciosos, promotores de intrigas e que se deixaram envolver por suas ambições pessoais.

Interessante enfatizar, porém, que os quatro Prefeitos acima citados estavam já bastante afastados de suas tropas, ocupando um cargo cada vez mais político do que militar, quando resolveram dar vazão às suas ambições pessoais, tanto que as tropas não se rebelaram após as suas deposições e assassinatos.

Vejamos os casos. Perênio, segundo o relato de Herodiano, era um excelente militar que se aproveitou da inexperiência de Cômodo e do cargo que ocupava para assumir o governo do Império. Buscou o apoio do exército ilírio na conjuração que armou contra Cômodo, mas acabou sendo descoberto e morto, sem que os Pretorianos fizessem um só movimento em sua defesa. Já Cleandro contou com o apoio somente dos cavaleiros da guarda imperial (Herod. I.12.6), era odiado pela "plebs" e sua sedição foi denunciada por uma irmã de Cômodo. Ele acabou sendo assassinado e, novamente, os Pretorianos não se rebelaram em defesa de seu Prefeito. Plauciano, por sua vez, é descrito como um homem humilde que chegou ao cargo por benevolência de Septímio Severo. Tinha a consideração dos soldados (Herod. III.11.2), mas foi traído pelo próprio tribuno encarregado por ele de matar o Imperador. Foi a guarda do palácio que o prendeu e o matou (Herod. III.12.9). No que se refere a Macrino, foi a segunda opção num momento muito delicado para o Império e subiu ao poder apoiado não só pelos Pretorianos, mas principalmente pelas legiões que lutavam contra os Partos (Herod. IV.14.1-4). Herodiano ressalta que ele conseguiu o Império não tanto pelo afeto e confiança dos soldados como pela necessidade e exigências do momento (Herod. IV.14.3). Um ano depois, ele foi obrigado a fugir perseguido pelos própros Pretorianos, que passaram a apoiar Heliogábalo, apresentado por Julia Mesa como filho de Caracala (Herod. V.3.10 e V.4.8-10).

Portanto, torna-se importante separar as rebeliões da Guarda Pretoriana, como a que derrubou Pertinax do poder (Herod. II.4.4) das sedições promovidas por

7. O Senado conservava ainda, neste momento, um tal prestígio que quando os cavaleiros passam a integrar este conselho, não são os senadores que desaparecem, mas os próprios cavaleiros que buscam se moldar às características da aristocracia burocrática que está em formação. Tanto que, vários Prefeitos do Pretório, posto máximo a ser atingido por um equestre, são contemplados com a concessão da "ornamenta praetoria" ou "consularia", com a "adlectio inter consulares" ou "praetores", ou com a "dignitas senatoria", passando mesmo a se utilizar do título de "uir clarissimus", apenas aplicado aos senadores. Assim, as carreiras senatorial e equestre se aproximaram paulatinamente, até que com Constantino a fusão se tornou completa (DURRY, 1938, pp. 176-181).

alguns Prefeitos, que nem sempre obtiveram um apoio direto das "cohortes", como tentamos demonstrar anteriormente. Recordamo-nos mais facilmente dos Prefeitos apresentados pela historiografia senatorial produzida no período como traidores, mas eles representaram mais uma exceção do que uma regra. Lembremo-nos das figuras de Juliano (Prefeito de Macrino) (Herod. V.4.3-4) e de Vitaliano (Prefeito de Maximino) (Herod. VII.6.4) que morreram lutando pelos seus Imperadores. Acrescente-se a isto o fato de que nenhum Imperador abriu mão de manter ao seu redor uma Guarda Pretoriana, buscando sempre adaptá-la às suas necessidades.

Desta forma, notamos que a Guarda Pretoriana, mais do que uma mera parte do exército, se constitui numa tropa de elite, que se distinguia das outras "cohortes" por meio das relações específicas que mantinha com o imperador e dos privilégios que detinha. Até o governo de Septímio Severo, ela era formada apenas por cidadãos romanos recrutados somente na Itália, que prestavam um serviço de dezesseis anos e que recebiam um soldo bastante superior ao dos legionários. Deste modo, as legiões alocadas nas fronteiras formavam uma força sócio-política peculiar que se diferenciava em muitos aspectos da representada pela Guarda Pretoriana, inclusive em relação aos interesses que representavam na luta pelo poder, apesar de ambas serem formadas por homens em armas.

Esta dicotomia exército nas fronteiras / Guarda Pretoriana, no que concerne à relação com o Imperador, pode ser constatada em várias passagens de Herodiano. Entre elas destacaríamos os períodos governamentais de Pertinax (Herod. II.2.1 e II.4.4) e de Dídio Juliano (Herod. II.6.3-6), momento no qual o autor estudado identifica o início do desrespeito dos soldados pela dignidade imperial e a sua opção pelo ganho fácil e pela indisciplina (Herod. II.6.14). Entretanto, acreditamos que tenha sido a mudança de concepção da tarefa da Guarda Pretoriana – de protetora da pessoa do Imperador para zeladora do cargo imperial – que tenha dado às "cohortes" as prerrogativas necessárias para vender tal cargo a Dílio Juliano.

Esta situação se acirrou no governo de Septímio Severo, que chegou a fazer um discurso destinado a inflamar os ânimos de suas legiões contra as "cohortes" Pretorianas (Herod. II.10.2-6) e que promoveu uma profunda reforma nesta Guarda (Herod. II.13.6-14), procurando enfraquecê-la. Antes de entrar em Roma, Severo ordenou que a Guarda Pretoriana se desarmasse e que se retirasse para um acampamento localizado a cem milhas de Roma. Logo a seguir, modificou profundamente o seu recrutamento, decidindo que as "cohortes" Pretorianas seriam formadas por legionários vindos de todo o Império, sendo convocados pelo próprio Imperador, que substituía, assim, o sistema dos engajamentos voluntários. Ele pretendia por intermédio deste expediente substituir os italianos e alguns poucos provinciais mais romanizados por soldados devotados à sua pessoa, lhes oferecendo como recompensa por esta lealdade a entrada nas fileiras pretorianas, mais bem pagas do que as outras tropas. Além disso, Severo reforçou os "Equites Singulares", organizou uma tropa de polícia casernada em Roma (os "Peregrini") e estabeleceu nos Montes Albanos, próximos a Roma, uma das três novas legiões por ele criadas chefiadas por comandantes equestres. Buscou, desta forma, aumentar sua segurança pessoal e vincular a força política da Guarda Pretoriana à sua própria força política. Mediante uma análise destas medidas de Septímio Severo, podemos observar que a Guarda Pretoriana voltou a assumir o caráter de defensora do Imperador e entra no bojo do processo de fortalecimento das províncias face ao poder decisório até então detido pela Itália.

Quanto ao período de Macrino, A Guarda Pretoriana e as legiões provinciais voltaram a se posicionar politicamente de lados contrários em vários momentos (Herod. V.4.2). Situação esta que se prolongou no governo de Alexandre Severo que, por sua vez, contou com o apoio dos Pretorianos, mas enfrentou rebeliões promovidas pelas legiões estacionadas no Egito e na Síria (Herod. VI.4.7) e acabou morrendo assassinado pelos soldados durante uma campanha militar. No que se refere a Maximino, ele obteve o apoio das legiões da Panônia e da Trácia (Herod. VIII.6.1), mas foi derrubado do poder com a ajuda dos Pretorianos (Herod. VIII.5.9), que assassinaram também o seu Prefeito do Pretório. Com relação a Máximo e Balbino, eles tentaram conseguir o apoio das tropas germânicas. Contudo, acabaram sendo mortos pelos Pretorianos, que logo depois proclamaram um menino de treze anos, Gordiano III, o novo detentor do trono imperial (Herod. VIII.8.5-8).

Observamos, portanto, que cada Imperador que chega ao poder busca se relacionar de uma forma específica com as forças sócio-políticas que o cercam, procurando obter um grupo de apoio que garanta a legitimidade de sua autoridade. Para isso utilizaram múltiplos expedientes, sendo que os mais comuns foram a distribuição de dinheiro aos soldados (Herod. I.5.1) e de víveres ao povo.

Para concluir, gostaríamos de enfatizar que de uma milícia formada por amigos e clientes de um general na República, as "cohortes" Pretorianas se transformaram numa força política decisiva, ao longo do segundo e do terceiro século d.C. Tornaram -se tão temidas que acabaram sendo desarticuladas no século IV d.C., durante o governo de Constantino. O cargo de Prefeito do Pretório foi mantido, mas passou a ter apenas atribuições civis. No lugar da Guarda, Constantino organizou um grupamento de "Protectores Domestici", escolhidos entre oficiais superiores advindos das legiões. Retomou-se o princípio de que o Imperador deveria possuir ao seu redor uma milícia armada para proteger a sua pessoa, mas este grupo não deveria possuir nenhuma força política própria como por algum tempo deteve a suprimida Guarda Pretoriana. Vemos, assim, que durante todo o Império, os governantes mantiveram sempre um grupo de homens armados em torno de si, cuja função primordial era garantir a sua segurança. Contudo, foi somente no segundo e no terceiro séculos que este grupo conquistou uma posição de força política atuante no seu relacionamento com o Imperador.

---

***Résumé:*** *Dans ce travail, on cherche analiser les rélations établies entre les Empereurs Romains, la Garde Prétorienne et leurs respectives Préfets du Prétoire, de Marc – Aurèle aux Gordiens. On utilise l'ouvre d'Hérodien: "Histoire de l'Empire Romain après Marc-Aurèle", où l'auteur fournit informations intéressantes à réflexion sur quelques questions relatives à passage du II^e^ au III^e^ siècle de notre ère, comme les crises liées à succession impérial, la relation des Cohortes Prétoriennes avec les légions stationnées aux frontières et les Cohortes Urbaines, et les pouvoirs délégués par les gouvernants aux leurs Préfets.*

---

**BIBLIOGRAFIA**

**ALFÖLDY, G.** *A História Social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

**CIZEK, E.** *Mentalités et Institutions Politiques Romaines*. Paris: Fayard, 1990.

**DAREMBERG, Ch.** et **SAGLIO, M. E.** *Dictionnaire des Antiquités Gecques et Romaines*. Paris: Hachette, s.d.

**DURRY, M.** *Les Cohortes Prétoriennes*. Paris: E. de Boccard, 1938.

**GAGÉ, J.** *Les Classes Sociales dans l'Empire Romain*. Paris: Payot, 1964.

**HERODIANO.** *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*. Traducción y notas por Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1985.

**HÉRODIEN.** *Histoire de l'Empire Romain après Marc-Aurèle*. Traduit et Comenté par Denis Roques. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

**HOMO, L.** *Les Institutions Politiques Romaines*. Paris: Albin Michel, 1927.

**HOWE, L. L.** *The Pretorian Prefect from Commodus to Diocletian*. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

**JACQUES, F.** et **SCHEID**, J. *Rome et l'Intégration de l'Empire*. Paris: PUF, 1990.

**LE GALL, J.** et **LE GLAY, M.** *L'Empire Romain*. Paris: PUF, 1989.

**PASSERINI, A.** *Le Coorte Pretorie*. Roma: Angelo Signorelli, 1939.

**TURCAN, R.** *Vivre à la Cour des Césars*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

# O JUDEU-HELENISMO E AS ORIGENS DO CRISTIANISMO

**Laura Graziela F. F. Gomes**
Universidade Federal Fluminense

***Resumo:*** *Este trabalho tem como objetivo apresentar algumas considerações gerais sobre o contexto inaugural do Cristianismo com vistas a relativizar as abordagens sociológicas que interpretam a ocorrência do Messianismo nas sociedades modernas e contemporâneas como algo "deslocado", sintoma de arcaísmo e de irracionalidade. Pretenderemos demonstrar que tais abordagens geralmente ignoram o fato de que, desde o início, este sistema religioso está fundado numa tensão - esta podendo ser reduzida à oposição Fé X Razão - em virtude do lugar e do papel desempenhado pela civilização helenística e pelo Judaísmo em sua constituição.*

***Palavras-chave:*** *Cristianismo Primitivo, Judaísmo, Messianismo, Sincretismo e Civilização Helenística.*

Para falarmos das origens do Cristianismo é preciso, antes de tudo, entendermos dois problemas fundamentais: o lugar da civilização helenística e o papel desempenhado pelo Judaísmo na formação de uma economia simbólica, levando-se em conta o pano de fundo de uma valorização crescente do *indivíduo* como centro da vida social. Nosso enfoque, entretanto, não se destina à reconstrução do período histórico em questão. Ele se inspira nas idéias de Max Weber [1] e nas pesquisas desenvolvidas pela Escola Sociológica Francesa, para a qual a Antropologia "não procura estudar as formas antigas de civilização apenas no intuito de conhecê-las ou reconstituí-las ... ela tem como objetivo explicar uma realidade atual, próxima de nós" (Durkheim, 1960, p.29). O que nos motivou a este trabalho é a possibilidade de podermos relativizar uma interpretação sociológica que situa a ocorrência de uma visão de mundo messiânica [2] em sociedades modernas e contemporâneas como um sintoma de arcaísmo e incapacidade de elas sustentarem de fato a sua pretensão à modernidade. Uma modernidade que segundo Max Weber, é definida como um processo de individualismo crescente, de inevitável laicização da vida social e desencantamento do Mundo. Nossas intenções, à medida que retornamos às origens do Cristianismo, é relativizar esta postura, algo que no nosso entender aponta para uma percepção evolucionista, etnocêntrica e hierarquizadora, tanto da história do Cristianismo como das sociedades que compõem a chamada civilização ocidental moderna.

1. WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1967.

2. Bem entendido, aqui trataremos exclusivamente do Messianismo ou dos Messianismos que se desenvolvem tendo como quadro de referência o Cristianismo nas suas diferentes expressões. Portanto, não estamos falando de visões de mundo também denominadas de messiânicas pelos antropólogos, existentes em algumas sociedades tribais, como é o caso dos Guaranis.

Antes de iniciarmos propriamente o nosso trabalho, devemos lembrar que nossa incursão pelo período helenístico não será feita, pelo menos por agora, a partir da utilização e da consulta à totalidade do corpus teórico e literário existente, como o faria um especialista. Nossa abordagem privilegiará algumas interpretações já feitas por alguns desses especialistas que, neste caso, serão tomados como nossos informantes qualificados [3].

Por isso mesmo, iniciaremos o trabalho citando Louis Dumont [4], cuja obra muito nos tem orientado. Segundo ele, Alexandre Koyré já tinha feito uma observação interessante: o que existe de comum entre "a loucura do Cristo" e "o bom senso do Buda" é "a preocupação exclusiva do indivíduo unida a - ou melhor, fundada em - uma desvalorização do mundo" (Dumont, 1983, p.43). É bem verdade - e este é o objeto de toda a discussão proposta por Dumont - que esta "desvalorização do mundo" deve ser bastante relativizada no caso do Cristianismo. Em resumo, o que o autor se pergunta é o seguinte: quais são as possibilidades de emergência do *indivíduo* e do *individualismo* numa sociedade de castas (no caso da Índia), hierárquica e holista (no caso indo-europeu em geral) e numa comunidade - a judaica - que, desde as suas origens, em função de sua especificidade histórica, caracterizou-se por um igualitarismo sem precedentes e sempre transitou entre "um particularismo suspicaz e um universalismo receptivo" (Simon & Benoit, 1987, p.50)?

No caso do budismo [5], que foi responsável por notáveis inovações religiosas e sociais na Índia, Buda é o renunciante por excelência, e a sua renúncia assenta-se numa experiência distinta da renúncia cristã: a certeza de que a busca da verdade última deve ter como premissa a relativização da vida no mundo, seguida do abandono das restrições que ela implica "para consagrar-se ao seu progresso e destino próprios" (Dumont, 1983, p.38). Mas, de acordo com Louis Dumont, essa busca não exige uma reação *contra* o mundo. Ao contrário, este renunciante depende do mundo *tal como ele é*. Seu objetivo apenas o coloca distanciado da existência mundana, qualquer que seja ela. Este mundo, por outro lado, reserva um lugar para ele tanto em termos de garantir a sua subsistência, quanto de estabelecer sua função social nele. Diante disso, muitos estudiosos do budismo já o definiram mais como um sistema filosófico do que uma religião, tal é o valor que o budismo confere ao processo de busca e de aperfeiçoamento tomados em si mesmos, isto é, sem estarem vinculados à existência de um mundo sobrenatural ou a uma teleologia. Neste caso, o *Nirvana* é concebido como um estado e uma condição do ser.

Ora, para efeitos práticos, este renunciante para o qual o Buda, o budismo e a Índia parecem constituir um paradigma - de um contexto, de um tipo social, de

3. Devemos esclarecer que esta questão sobre a utilização das fontes e do discurso histórico pela Antropologia, assim como a utilização pela História das teorias e dos métodos de pesquisa antropológica tem se constituído numa área de grande interesse e discussão no interior destes dois campos de conhecimento. De resto, procederemos de acordo com a tradição da Escola Sociológica Francesa cujos principais autores partiram de uma releitura de trabalhos já existentes.

4. DUMONT, Louis. *Essais sur L'Individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

5 Tudo indica que o nascimento do budismo ocorreu em torno do século V A.C. Portanto, Buda seria contemporâneo de Sócrates.

um modo de ação bastante definido -, ao que tudo indica, não era desconhecido no mundo greco-romano e greco-oriental [6]. A partir do século IV A.C., fosse isto em razão das conquistas de Alexandre e de sua política de aproximação com os persas e com os povos do extremo oriente, fosse porque, afinal, gregos, persas e mais adiante os romanos, não "podiam ignorar as idéias que a sociedade de casta alimenta" (Dumont, 1983, p.74), este renunciante - o ancestral do indivíduo no contexto indo-europeu - difundiu-se pelo mundo helenístico. De acordo com Dumont, o que temos é um individualismo legitimado na forma da renúncia e da ascese que no período helenístico já se constituíra em um modo de vida difundido entre grupos sociais ilustrados, para os quais ela tinha se tornado um modelo ético de conduta. Desse modo, segundo Dumont e outros historiadores, dificilmente o Cristianismo poderia prosperar num ambiente que desconhecesse completamente e não valorizasse de alguma maneira estas formas de renúncia.

Mas o que explica tal transformação em relação aos períodos anteriores? Tudo indica que a experimentação intensa e sistemática da diversidade cultural no período helenístico acarretou o esgotamento do modelo do homem político, auto-suficiente, ancorado na *Polis* - modelo em que o *indivíduo* ainda não se encontrava dissociado do *cidadão*. Em função deste novo ambiente político e cultural, tal dissociação ocorre não apenas em termos conceituais (filosóficos) mas principalmente em termos de uma experiência generalizada. É a chamada "época da ansiedade" a qual se refere Dodds e tantos outros historiadores. A conseqüência disso foi a procura cada vez mais intensa de formas de "redução desta ansiedade", seja pela via da religião - diga-se religiões de mistério -, seja pela via de uma espécie de "terapia ética" através do "distanciamento inteligente" promovido pela vinculação a uma escola filosófica. Mas é preciso ressaltar que, mesmo se levando em conta as diferentes escolas filosóficas existentes, o objetivo não era o de romper com o mundo em redor. Se por um lado se vivia uma época de ansiedade, o clima até os séculos III d.C. era de tolerância geral, conforme escreveu Arnaldo Momigliano. Temos também que admitir com este autor que, caso o individualismo filosófico não tivesse encontrado resistência no mundo helenístico, mais exatamente entre um de seus grupos minoritários, os judeus, poderia ter prevalecido na nova civilização que começava a se estruturar "um vago gnosticismo alexandrino ... em vez da disciplina cristã imposta pelas duas Romas" (Momigliano, 1991, p.9).

O que que se está querendo dizer com esta citação é que o Judaísmo, a religião que diretamente deu origem ao Cristianismo, é desde o seu início, explicitamente, uma forma de individualismo atuante e pragmático [7]. Atuante pelo fato de que toda a história do povo de Israel repousa num *acordo*, numa *aliança* ao mesmo tempo coletiva e pessoal com Deus. Pessoal, porque estabelecida também individualmente com cada um dos membros que compunham a comunidade primitiva dos hebreus. Neste caso, o que é enfatizado desde o início pelos judeus é a religião como o centro da sua vida social, expressa na fórmula o *indivíduo-em-*

6. Conforme Arnaldo Momigliano, colaborava um acontecimento até então inédito, pelo menos na escala em que ocorreu: o fato de que diferentes civilizações que até então não se conheciam, não tinham sido até então confrontadas, passaram a sê-lo intensamente neste período. Cf.MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os Limites do Helenismo. Rio de Janeiro*: Jorge Zahar Editores, 1991.

7. Para uma concisa apreciação do Judaísmo, veja-se SIMON & BENOIT. *Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Ed.Pioneira/EDUSP, 1987.

*relação-com-Deus*, o que conferiu um caráter acentuadamente étnico, comunitário, e ao mesmo tempo particularista, à vida social judaica. Porém, os judeus, ao proclamarem a religião como o centro de sua vida social, nunca deram a ela um significado cívico como os gregos, para os quais a religião dizia respeito à cidade, à cidadania e portanto assumia um caráter essencialmente político. O Judaísmo não é uma religião da cidade ou de qualquer outra coisa deste tipo. Ela é a religião coletiva do *povo de Israel*, baseada numa aliança mística entre este e o seu Deus revelado, mas que ao mesmo tempo reconhece a dimensão individual e privada existente neste acordo, uma vez que para os judeus existe, em princípio, a idéia de que todos os homens devem aderir ao monoteísmo pela sua fé neste Deus. Sendo assim, em nenhum momento, mesmo na época dos reis, os judeus admitiram submeter a sua experiência religiosa a qualquer outra experiência social ou política. Não existia para eles, portanto, a idéia de cidadania. O que existia era uma comunidade de língua, de fiéis que aceitaram a idéia de *um só Deus* e assumiram sua aliança com ele. Esta aliança que foi consignada em um Texto, tornado doravante o centro de referência para a sua *cultura*, era o que realmente comandava todos os domínios da vida entre os judeus. Além disso, este Deus não pertenceu a nenhum panteão cívico anteriormente conhecido. Ele era um Deus do deserto que se revelou pela primeira vez a um grupo de pastores nômades cujos descendentes somente mais tarde fundariam e optariam por viver numa cidade. De qualquer forma, não é a cidade enquanto modo de vida que interessa aos judeus, mas sim a terra sobre a qual ela se encontra, a Terra de Canaã, a sua *Terra Prometida*. Aliás, como veremos mais adiante, todas as reivindicações feitas por algumas seitas do Judaísmo sobre a "recuperação da sua pureza original" tem como cerne a questão da cidade, vista como modo de existência que conduz à perdição, à idolatria, aos vícios, à impureza e à perda dos autênticos valores [8].

Bem entendido, Judaísmo e Cristianismo não se separam logo após a morte de Jesus. É preciso ainda algum tempo para que a separação ocorra. De acordo com as versões autorizadas, ela ocorre quando um grupo de judeus da diáspora, helenizados e cristianizados, denominados *helenistas* pelas autoridades judaicas palestinas, estabelecem-se em Jerusalém. A principal questão que envolve os dois grupos diz respeito à condenação radical que os *helenistas* faziam ao Templo de Jerusalém. Através de Estevão, seu líder, "parecem ter identificado em Jesus o encarregado da missão de espiritualizar o culto pela eliminação do falso santuário e devolver (...) ao Judaísmo sua pureza original" (Simon & Benoit, 1987, p.96-7). Segundo estes historiadores, o conflito culmina com a morte de Estevão - que se torna, assim, o primeiro mártir cristão - e com a dispersão do restante do grupo pelo mundo afora, constituindo a primeira missão cristã.

O problema é que esta versão nos coloca diante de uma reivindicação tradicional no Judaísmo, para a qual existem pelo menos duas interpretações diferentes. A primeira delas diz respeito à comunidade dos essênios que declaradamente, conforme demonstram os manuscritos encontrados no Mar Morto, sempre se mostraram também contrários ao Templo, fazendo a este um tipo de

8. Veja-se a este respeito os Manuscritos do Mar Morto, nos quais através dos Preceitos - em especial, o Preceito da Comunidade - é nítida a oposição feita ao modo de vida levado na cidade. Cf. VERMES, G. *Os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Ed. Mercuryo, 1991.

acusação muito semelhante à que fazia Estevão. Ora, esta comunidade e seita que tem a sua origem na época Macabéia, tendo desaparecido somente no meio do turbilhão dos acontecimentos do ano 70 d.C., embora tivesse sofrido diversos tipos de reveses por parte das autoridades judaicas ligadas ao Templo, parece não ter demonstrado em nenhum momento de sua longa existência a intenção ou disposição de desligamento do Judaísmo, da mesma forma que para estas mesmas autoridades judaicas nunca foi vista "fora" dele. Ao contrário, os manuscritos até agora divulgados e estudados demonstram claramente que os essênios consideravam-se judeus, apenas *mais judeus do que todos os outros*. Eles eram também considerados e aceitos como tais e praticavam uma doutrina de estrita obediência à Lei. A segunda interpretação diz respeito às Sinagogas, pois desde o período helenístico vinham colocando esta reivindicação, em função do papel que desempenharam no desenvolvimento do Judaísmo, principalmente entre os judeus da diáspora. Um papel que dentro da mística judaica se encontra intimimamente associado ao desenvolvimento de uma hermenêutica e, portanto, de uma relação com o texto bíblico inteiramente distinta daquela implícita no culto praticado no Templo. Além disso, em termos da prática religiosa, a Sinagoga representava uma tendência mais particularista de acentuado cunho congregacional. Pelo que escrevem os historiadores do Judaísmo deste período, tudo indica que no Templo o texto bíblico era tomado mais como uma legislação e um sistema de prescrições rituais *strictu sensu* a partir dos quais os sacerdotes exerciam de fato o controle social sobre a comunidade. Na Sinagoga, ao contrário, o que parece ter sido enfatizado, principalmente na diáspora, foi uma tradição do estudo voltada para a transmissão do conhecimento do texto bíblico, não apenas do texto em si mas de toda a tradição oral dos comentários rabínicos e de todo o tipo de reflexão - interpretação e exegese - que o texto bíblico suscitou ao longo do tempo entre os judeus. Vemos assim que, em razão desta tradição de estudo, não foi por acaso que algumas Sinagogas da diáspora acolheram bem a Filosofia.

Ora, por conta deste fato, sabe-se que sacerdotes e rabinos há muito disputavam entre si o lugar de proeminência na hierarquia religiosa judaica. E o cerne desta disputa foi sempre apresentado como a pretendida restauração da pureza do Judaísmo, mas aí basicamente através da preservação da pureza do conceito de Deus. O que significa isto? Neste momento é necessário que mencionemos o historiador Gershon Scholen [9], pois ele nos fornece uma explicação sobre o desenvolvimento da mística judaica e, por conseguinte nos apresenta as razões para esta reivindicação do ponto de vista rabínico: trata-se da preservação a qualquer custo daquilo que os judeus consideram a suprema função da sua religião, em particular: desfazer todo e qualquer conteúdo mítico que possa existir nas relações entre os homens e Deus. Em outras palavras, trata-se da exclusão da realidade do Deus vivo [10].

---

9. Cf. SCHOLEN, G. G. *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, p.107-8.

10. "A história do Judaísmo, numa extensão maior talvez do que a de qualquer outra religião, é a história da tensão entre estes dois fatores - pureza e realidade viva -, uma tensão que tem sido aumentada naturalmente pelo caráter especial do monoteísmo judaico. Porque no Judaísmo tudo dependia de preservar e explanar a unidade pura desse Deus, de salvaguardar a idéia de Deus contra todas as mesclas com elementos pluralistas. Mas preservar ao mesmo tempo a realidade viva de Deus - isto

Pelo que pudemos constatar acima, cremos que temos argumentos suficientes para podermos dizer que a "recuperação da pureza original do Judaísmo" constituía uma velha questão dentro do quadro religioso judaico. Mas se não é assim, o que provocou a mudança e levou à separação dos cristãos? Ou melhor, que sentido eles deram a esta reivindicação?

Como vimos anteriormente e considerando que a contribuição da civilização helenística na origem e no desenvolvimento do Cristianismo se fez presente inicialmente através das Sinagogas da diáspora, pois estas já tinham uma tradição de conhecimento e de utilização das categorias de pensamento gregas, temos então, em resumo, dois tipos de renunciador: de um lado, um renunciador e uma forma de ascese que se satisfaz com o "distanciamento inteligente do mundo" (mundo helenístico); de outro, um renunciador cuja forma de ascese, por se encontrar totalmente centrada na fórmula o *indivíduo-em-relação-com-Deus*, recusa o mundo *tal como ele é*.

É a partir do encontro dessas duas "formas de individualismo" que se elabora a diferença entre o Judaísmo e o Cristianismo no que se refere à concepção que possuem de *mundo* [11] e do estatuto que conferem a ele nas suas respectivas doutrinas. Entender esta diferença geral entre ambas as religiões, no momento em que se separaram, leva-nos de certo modo ao cerne da chamada civilização ocidental no que se refere ao lugar que ela confere ao *conflito* e à *diferença*, isto é, a esta incompatibilidade instaurada entre o Homem e o Mundo como conseqüência do seu afastamento da presença divina. Mas enquanto no Judaísmo a ordem do mundo - não a restauração da sua perfectibilidade primordial - fica assegurada pela preservação da Aliança anterior através da obediência à Lei mosaica, no Cristianismo, tanto a ordem como a integridade original do mundo são recuperadas pela Nova Aliança [12] estabelecida que, diferentemente das anteriores, passa a incluir todos os homens e os coloca igualmente quitados diante de Deus, prontos para viverem com ele de novo em sua glória. De fato, o Judaísmo e o Cristianismo são religiões essencialmente históricas, mas é preciso termos em mente, porém, que ambas as religiões conferem distintos significados à esta possibilidade de mudança e de regeneração do mundo, uma vez que ambas se colocam de modo diferente com relação à questão do tempo [13].

---

requería um equilíbrio perfeito entre os dois fatores, e este equilíbrio sempre foi precário". SCHOLEN, G. G. idem, p.107-8.

11. O termo *mundo* vem do latim *mundus*, tradução da palavra grega *kosmos*. O conceito de *mundo* implica a idéia de uma totalidade, de uma ordem constituída no tempo e no espaço. Segundo Gianni Micheli, "*mundo* significa a totalidade das coisas como objeto estabelecido; diferencia-se portanto de *natureza*, que significa a totalidade das coisas existentes com particular incidência nos seus princípios constitutivos essenciais... O nascimento do conceito de *mundo* acontece numa fase avançada do processo de conhecimento das *res*, quando estão já constituídos os conceitos abstratos de totalidade e de ordem". Cf. MICHELI, Gianni. *Mundo*. *In*: *Enciclopédia Einaudi*, vol.18. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1990, p.171-194.

12. Segundo o conceito neotestamentário de *Deus*, ele é fundamentalmente *Amor*. Por conta disso, para os cristãos, houve uma Nova Aliança: de tal maneira Deus ama o Mundo que enviou seu Filho para salvá-lo.

13. Segundo Walter I. Rehfeld, o Judaísmo convive com dois conceitos de tempo: o conceito de eternidade (a sincronia) e o conceito de História (diacronia). Cf. REHFELD, Walter I. *Tempo e Religião*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988.

Embora o messianismo tenha se desenvolvido nos quadros do Judaísmo tradicional, é preciso dizer que nada nos autoriza a afirmar que ele tenha recebido sempre uma interpretação mística da parte dos judeus [14]. O messianismo no contexto judaico, na maiorida das vezes em que ele irrompeu, assumiu um caráter étnico e nacionalista, ou seja, de reação contra uma situação de dominação estrangeira explícita que colocasse em xeque o modo de vida do povo e a existência do Judaísmo, como é o caso dos acontecimentos que culminaram com a Revolta Macabéia. Portanto, nada há que comprove que todos os judeus vivessem a promessa messiânica, nos termos em que ela foi experimentada entre os essênios e os cristãos, isto é, como um elemento essencial da sua doutrina. Assim, para o Judaísmo, em tempos normais, esta promessa de regeneração do mundo podia ser obtida pela via da obediência à Lei. Em última instância, era esta obediência que, ao determinar e conformar uma regra de vida, preservava a aliança entre Israel e Jeová. Além disso, esta aliança era estendida a todos os judeus, ao mesmo tempo em que a sua preservação dependia também de todos, fato este que conferia um sentido igualitário e comunitário à vida social e religiosa judaica. Há um aspecto também a ser ressaltado quanto ao sentido étnico e nacionalista que o Judaísmo conferia ao messianismo: é o fato de que a aliança entre Jeová e Israel, feita no Sinai, estar intimamente associada a uma Terra prometida, entendida como uma terra sagrada. Assim, povo (Israel) e Terra (Canaã) são dois elementos básicos do messianismo judaico, não existindo um sem o outro. No entanto, houve momentos em que, vivendo situações críticas, foi necessário que esta promessa recebesse o reforço de uma confirmação personalizada na figura dos profetas. Discutir o papel do profetismo judaico na gênese e no desenvolvimento do Cristianismo e do messianismo cristão é crucial, uma vez que toda a justificação da vinda, da divindade e da paixão de Cristo supõe a afirmação da credibilidade nestas profecias. Mas é preciso reafirmar que, diferentemente do Judaísmo, o cristianismo opta a partir de um dado momento por uma perspectiva universalista. É neste contexto que podemos retomar as reinvidicações atribuídas aos primeiros cristãos e que culminaram com a separação das duas religiões.

É conhecido o desapontamento dos seguidores contemporâneos de Jesus com relação à sua morte, o que deu origem à crença nas duas vindas do Messias, isto é, as duas *parousias*: a primeira vinda em que ele é sofredor e passivo (o Cordeiro de Deus); a segunda, em que ele desce do céu como vencedor, apresentado como Rei no sentido helenístico do termo, isto é, como Salvador (*Sóter*) para julgar todos os homens. Mais exatamente, foi a crença numa segunda vinda do Messias que sustentou as primeiras comunidades cristãs durante o primeiro século, dando a elas condições ao mesmo tempo de sobreviverem no contexto pagão e de construirem sua identidade diante do conjunto das outras seitas judaicas - como os essênios e os zelotes - com os quais os cristãos possuiam

14 . Os essênios representam a grande excessão no contexto do Judaísmo. Mas mesmo assim, tudo indica que na época de Jesus, já havia vindo, para eles, um Messias na figura de um personagem bastante citado nos manuscritos: o Mestre da Justiça. Desse modo, o Messias deles não foi e nem poderia ter sido Jesus. É muito possível que Jesus tenha freqüentado a comunidade, conhecesse-a e tivesse ligações com seus membros. De qualquer modo, os essênios praticavam uma doutrina messiânica e apocalíptica que muito deve ter influenciado os primeiros cristãos, expressa na convicção de que eram o "verdadeiro Israel", isto é, "o que restou do verdadeiro Israel".

algumas semelhanças. Mas nos séculos seguintes ficou evidente que a crença numa segunda vinda do Messias para instaurar definitivamente, aqui e agora, o Reino de Deus não era suficiente para superar todos os desafios enfrentados pelo Cristianismo, principalmente a partir do momento em que Paulo proclamou a vocação universalista dele. Em virtude disso, tendo que competir com as diferentes religiões que também ofereciam uma relação mais pessoal com a divindade e também com as diferentes escolas filosóficas helenísticas, o Cristianismo foi levado a traduzir a sua experiência para os quadros do pensamento grego. Mais do que isso, teve que demonstrar para um público ilustrado (helenizado) que a sua doutrina possuía uma racionalidade e que esta repousava sobre pressupostos muitos semelhantes aos da Filosofia. De fato, este processo de tradução foi tão evidente que podemos dizer que a partir deste momento - séculos II e III - começou a se verificar uma tensão no interior do próprio Cristianismo e que o acompanharia desde então: trata-se da oposição entre a fé e a razão. Se de um lado, diante de um "público interno", isto é, de judeus, igualmente monoteístas, Jesus é o Messias, essencialmente o Cordeiro de Deus anunciado pelos profetas; de outro lado, diante de um "público externo", composto de pagãos ilustrados e filósofos, ele é o "Logos ... que tomara a forma humana em Cristo" e que já tinha sido pré-anunciado pelos gregos (Sócrates) e Platão (Jaeger, 1991, p.45).

Até onde podemos nos manifestar sobre a utilização da Filosofia pelos cristãos durante os séculos II e III d.C., temos que concordar que tal fato foi imprescindível para o Cristianismo poder sustentar o seu projeto universalista diante do contexto pagão. Segundo Werner Jaeger, neste sentido, a construção de uma teologia cristã só foi possível a partir dos elementos e das categorias de pensamento gregas. Mais do que isso, foi um imperativo sem o qual ele dificilmente ultrapassaria as resistências encontradas. Além disso, seria também a construção de uma teologia que garantiria, em última instância, ao Cristianismo a possibilidade de poder reivindicar para si a legitimidade de sua autonomia já alcançada de fato, em relação ao Judaísmo.

A conseqüência disso foi que a partir do século III d.C. esta teologia e, por causa dela, o Cristianismo pôde oferecer ao Império Romano algo de que este tanto precisava e que o paganismo e a Filosofia não podiam mais lhe dar: trata-se dos fundamentos com os quais o Império Romano pôde forjar um novo conceito de cidadania. Um conceito que possibilitava o estabelecimento de um novo nexo entre este Indivíduo - o *indivíduo-em-relação-com Deus* - cada vez mais emergente, com uma forma de desempenho da cidadania que satisfizesse as novas exigências da vida pública no Império, sem se incompatibilizar com algo que já se tornara um valor em si mesmo desde o estoicismo, o epicurismo e o ceticismo: a vida privada combinada com uma nova forma de subjetividade. Ora, o Cristianismo, pela herança recebida do Judaísmo, também valorizava esta forma de vida baseada numa relação pessoal e privada com Deus [15]. A diferença estava no fato de que ao contrário do

15. O texto bíblico ao mencionar as inúmeras ocasiões em que Jeová revelou-se aos judeus, assinala que na maioria das vezes ele o fazia elegendo um personagem como porta-voz de sua mensagem. A Bíblia mostra ainda que esta escolha recaía em um momento preciso: na maioria das vezes, os escolhidos estavam no recesso da sua intimidade, isto é, dormindo e sonhando, ou então, em situações nas quais encontravam-se "fora" do convívio com outros homens. Ora, o sonho que é um dado importante para se entender muitas das particularidades religosas e místicas do Judaísmo, bem como a condição de

Judaísmo tradicional, no Cristianismo, Deus não guardava mais um significado étnico e particularista. Tinha se transformado no Deus universal do Amor, que abarcava e incluía toda a humanidade em sua promessa de salvação, num igualitarismo mais radical ainda do que aquele professado pelo Judaísmo. Ao contrário, dos sistemas filosóficos acima, o Cristianismo não se satisfazia com um "distanciamento inteligente" do mundo. Era preciso *transformar o mundo*, portanto, agir sobre ele, prepará-lo para receber a mensagem divina. Foi assim, com a sua doutrina baseada em uma Nova Aliança e no amor ao próximo, que o Cristianismo pôde dar um novo significado à noção romana de *concordia* [16], satisfazendo melhor do que qualquer outra religião ou sistema filosófico anterior as novas exigências geopolíticas, culturais (simbólicas) de uma nova civilização emergente.

Mas se tudo isso é verdade, isto é, se do ponto de vista intelectual a Filosofia foi crucial para a garantir a elaboração de uma Teologia Cristã, o sucesso do Cristianismo, principalmente entre um público não letrado, não pode ser imputado exclusivamente a esta relação, visto que além da Filosofia ele competia com várias outras práticas religiosas. Nesse sentido, que outra qualidade ele poderia apresentar para poder disputar com estas outras religiões, muitas delas religiões de mistério e poder "convencer" um imenso público não apenas intensamente exposto a elas como seduzido pelas idéias de "salvação" que elas veiculavam?

Ora, é neste momento que temos que nos deter nas preocupações lançadas por alguns teólogos cristãos como Tertuliano e Taciano [17], pois elas são esclarecedoras do tipo de ameaça que, segundo eles, começava a pairar no ar: ou o Cristianismo preservava o seu caráter supra-racional, reafirmando a superioridade da fé no Cristo salvador, messiânico, enfim, preservava a sua "pureza de culto bárbaro", conforme escreveu Taciano - o que evidentemente o tornava mais atraente do ponto de vista das massas - ou, ele se diluiria transformando-se em mais um sistema filosófico, à medida que substituísse o carater divino e místico de sua mensagem por uma visão apenas ética e paidêutica, ficando assim novamente restrito a uma elite. Neste caso, a indagação feita por Tertuliano sobre "o que tem Atenas a ver com Jerusalém ou a Academia com a Igreja?" (Jaeger, 1991, p.51), para nós, longe de apontar somente para uma intolerância em relação ao sincretismo existente, ou de ser apenas a prefiguração da forma latina do Cristianismo, denuncia uma percepção do papel estratégico quanto a este caráter de "culto bárbaro" para a sua disseminação e consequente vitória sobre as demais religiões. Ora, entender isso é crucial para a compreensão do Cristianismo enquanto

---

"afastamento" do convívio humano exigidas, são provas de que, entre os judeus, esta experiência pessoal com Deus é fundamental e intransferível.

16. *Concordia* é a expressão romana para a palavra grega *homónoia*. Segundo Werner Jaeger, no período romano ela tornou-se uma deusa. Sua imagem estava presente em moedas romanas e ela era invocada em cerimônias públicas e privadas (núpcias) por cidades inteiras. Os filósofos a louvaram "como o poder divino que subjuga o universo e sustenta a ordem do mundo". O Cristianismo com a sua mensagem centrada no Deus Amor e Salvador do Mundo proporcionou um novo significado para ela. Cf. JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, 1991, p.28-9.

17. O objetivo do trabalho de Werner Jaeger é o de demonstrar a capacidade religiosa da Filosofia grega e, como neste caso, isto foi crucial para o desenvolvimento da Teologia Cristã. No entanto, o autor registra a resistência que este processo de tradução encontrou logo nos primeiros séculos e o sentido para o qual esta resistência apontava. Cf. JAEGER, Werner. idem, op. cit.

sistema religioso e de pensamento, a saber: que o caráter messiânico de sua doutrina não é apenas um fato circunstancial de sua história, um elemento de seu processo formativo a ser superado posteriormente. Ao contrário, ele é um dado constitutivo, um elemento estrutural, portanto um paradigma simbólico e de ação - cujo coroamento é a própria imagem do martírio de Cristo [18] - sem a qual ele deixa de existir e perde por completo a sua identidade religiosa, podendo ser assimilado a qualquer sistema ético e/ou filosófico existente.

Esta preocupação, que já aparece nos séculos II, III e culmina na crise do século IV d.C., só nos demonstra o quanto o esquecimento deste elemento inaugural, mas essencial e estratégico, pode nos fornecer uma visão distorcida dos desdobramentos do Cristianismo a partir de então. Assim sendo, conforme podemos perceber através das fontes, este processo de tradução do Cristianismo para a Filosofia encontrou resistência. Contudo, elas nos mostram que esta resistência, como as apresentadas por Tertuliano e Taciano, referem-se a uma constatação que já podia ser feita naquele momento: ao mesmo tempo em que o Cristianismo se difundia rapidamente entre um público ilustrado, ele também passava a correr o risco de perder a sua identidade e unidade como religião.

Para concluirmos, podemos dizer que a retomada do contexto inaugural do Cristianismo permite ao antropólogo interessado no estudo do Messianismo contemporâneo chamar a atenção para o fato de que a "exclusão" tanto em termos teológicos, históricos, políticos quanto sociológicos dos diferentes movimentos sociais que buscam refúgio no paradigma messiânico para darem sentido e legitimidade às suas demandas, pode revelar o completo desconhecimento de que estes movimentos longe de expressarem uma forma de "irracionalidade" ou falta de compreensão para com as fontes originais do Cristianismo, estão na verdade atualizando estas mesmas fontes. Mais do que isso, ao fazê-lo, estão reproduzindo as condições a partir das quais esta tensão original e interna do próprio Cristianismo, possa continuar a cumprir o seu papel estratégico, isto é, o de manter reunido no interior de um mesmo sistema religioso as dimensões propriamente racional e supra-racional. Condições sem as quais ele já teria desaparecido enquanto religião diluido exclusivamente numa ética ou num sistema filosófico. Nesse sentido, para nós, o estudo desses movimentos no mundo moderno, é importante porque nos obriga a lembrar que o Cristianismo com a sua perspectiva messiânica foi a retomada - no quadro do monoteísmo - da idéia de Deus como uma realidade viva e que é este fato que o fez em dado momento ser bem sucedido com relação à sua pretensão de tornar-se uma religião universal.

---

18. Para usar um conceito de Victor Turner, a trajetória de Jesus culminando com a sua peregrinação, crucificação e consequente promessa de um retorno, constitui o paradigma e o símbolo focal do Cristianismo, a partir do qual se desenvolve toda a simbólica cristã, não apenas no plano das liturgias existentes, mas também no plano doutrinário. Cf. TURNER, Victor. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Anthropological Perspectives. New York: Columbia Un.Press, 1978.

**ABSTRACT**: *This paper aims to present some discussions about the origins of Christianism. It also intends to put some questions about the current sociological interpretatios of Messianism and its occurrences in the modern and contemporany societies, interpretation that stand that are usual forms of irracionalism or archaísm. We'll demonstrate that these approuchs ignore the fact that Christianism from its beginning is related to a tension - the opposition Faith x Reason - depending on the place and the role of the Hellenistic Civilization and Judaism in the moment of its birth.*

**KEY-WORDS**: *Primitive Christianism, Judaism, Messianism, Syncretism, Hellenistic Civilization.*

**BIBLIOGRAFIA**

**DUMONT, Louis.** *Essais sur L'Individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* Paris: Éditions du Seuil, 1983;

**DURKHEIM, Émile.** *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse.* Paris: Presses Universitaires de France, 1960;

**JAEGER, Werner.** *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega.* Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.

**MICHELI, Gianni.** *Mundo. In:* **Enciclopédia Einaudi,** vol.18. Tradução de Rui Santana Brito. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1990, p.171-194.

**MOMIGLIANO, Arnaldo.** *Os Limites da Helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa.* Tradução de Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1991.

**REHFELD, Walter I.** *Tempo e Religião.* São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988.

**SCHOLEN, Gershon.** *A Cabala e seu Simbolismo.* Tradução de Hans Borger e J. Guinsburg. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

**SIMON & BENOIT.** *Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino.* Tradução de Sônia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo: Ed.Pioneira/EDUSP, 1987.

**TURNER, Victor.** *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives.* New York: Columbia Un.Press, 1978.

**VERMES, Geza.** *Os Manuscritos do Mar Morto.* Tradução de Júlia Bárány Bartolomei e Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Ed. Mercuryo, 1991.

**WEBER, Max.** *A Ética Prostestante e o Espírito do Capitalismo.* Tradução de M. Irene e Tamás Szmrecsányi. São Paulo: Editora Pioneira, 1967.

# OS PROCEDIMENTOS CLASSIFICATÓRIOS DAS RELIGIÕES GRECO-ORIENTAIS

**Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto**
Universidade Federal Fluminense

**RESUMO:** *Os cultos grecos-orientais que floresceram entre os séculos I e IV a. d. procuravam organizar o universo a partir de seus próprios sistemas classificatórios. Os procedimentos classificatórios utilizados em relação a outros sistemas de crenças serão estudados aqui como estratégias de estruturação de agentes sociais e da própria realidade.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *História Romana; Paganismo Greco-Oriental; Sincretismo; Sistemas de Crenças; Religião Romana.*

Utilizaremos aqui a contribuição de vários campos das ciências humanas, da História, da Sociologia e da Antropologia, para a análise dos cultos greco-orientais que dominaram a cena religiosa do Império Romano entre os séculos I e IV a. d. (Turcan, 1989, p.7-33). Escolhemos este viés por considerarmos a interdisciplinariedade fundamental para que o historiador possa romper com a "história narrativa" ou com a "história comemorativa" e construa uma "história problema" ou "história sociológica" que se preocupe tanto com a conceitualização quanto com a descrição (Veyne, 1976, p. 12).

Analisaremos aqui os procedimentos classificatórios, elemento que consideramos fundamental para a compreensão de um sistema de crenças como os cultos greco-orientais. Concordamos neste ponto com Durkheim que afirma que

> *"Todas as crenças religiosas conhecidas,..., apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam em duas classes ou em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras* ***profano e sagrado****" (Durkheim, 1989, p. 68).*

Desse modo, os sistemas de crenças também são sistemas de classificação, o que nos permite dizer que eles possibilitam e determinam formas de conhecimento (Mauss, 1981, p. 451). Além disto, do mesmo modo que a cultura escolar nas sociedades modernas,

> *"A religião nas sociedades primitivas,..., propicia aos indivíduos um corpo comum de categorias de pensamento que tornam possível a comunicação" (Bourdieu, 1987, p. 205).*

Na sociedade imperial romana a escolaridade era bastante restrita (Grimal, 1988, p. 77) e os valores dominantes se baseavam nos laços familiares e na riqueza fundiária (Veyne, 1976, cap. IV), o que dava aos ritos e crenças religiosos um papel destacado na construção da identidade social [1].

A religião romana arcaica que, desde o séc. III a. C., ao fim de um longo processo de sincretismo, se fundira com a religião grega e etrusca (Dumézil, 1966, p.540), encontrava-se em uma profunda crise entre os séc. I a. C. e I a. d. Esta crise estava ligada à decadência das Cidades-Estado, a cuja vida cívica o paganismo greco-romano estava intrinsecamente ligado.

A unificação da bacia do Mediterrâneo pelo Império Romano e a mobilidade social dela decorrente desestruturaram o universo das Cidades-Estado. Os laços do indivíduo com sua comunidade de origem foram cortados, o que o lançou em um mundo móvel e instável, como podemos ver nesta passagem de Sêneca:

> *"Viver longe da pátria é intolerável. Olha, pois, para a multidão à qual não são suficientes as casas de Roma: a maior parte dela está longe de sua pátria. Afluem de seus municípios, de suas colônias, de toda a Terra, quem levado pela ambição, quem pelo seu dever de magistrado, quem por uma missão confiada, quem pelo afã de gozar em lugar mais apropriado e rico de vícios, quem pelo desejo de estudos literários, quem pelos espetáculos: alguns foram impelidos pela amizade, outros por uma atividade que encontrou mais amplo teatro para demonstrar a própria virtude; alguns levaram para lá sua venal beleza ; outros sua venal eloquência. Nenhuma raça de homens falta na cidade, que oferece grandes prêmios às virtudes e aos vícios. Suponhamos que todas essas pessoas sejam chamadas, uma por uma; e se pergunte a cada uma onde nasceu: veremos que a maioria é formada por gente que deixou sua residência para se estabelecer numa cidade grandíssima e belíssima, realmente, mas não sua" (Sêneca, Consolação a Minha Mãe Hélvia, VI, 2-3).*

Esta "sociedade aberta" (Dodds, 1988, p. 254) gerou questões que o paganismo greco-romano não conseguia mais satisfazer, como as inquietudes sobre a alma (Dumézil, 1966, p. 350-351).

Este é o quadro que vai possibilitar o florescimento dos cultos que podemos chamar de "greco-orientais", pois, embora eles provenham de sociedades distintas e com culturas próprias, como o Egito, a Pérsia, a Anatólia e a Síria (Burkert, 1992, p.15), todos sofreram uma forte influência da cultura grega (Turcan, 1989, p.11).

As divindades cujos cultos mais se difundiram durante a "pax romana", até serem afetados pela crise geral da sociedade romana no séc. III a. d. (Turcan, 1989, p.333), foram Ísis, Cibele e Átis, Mitra, Dionisio-Sabázio, e a "Dea Syria". Eles

1. O papel das religiões greco-orientais na construção da identidade social foi tratado por nós no artigo: "Da Libação à Comunhão: Ritual Religioso e Identidade Social no Império Romano" In: PESSANHA, N., BASTIAN, V. *Vinho e Pensamento*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

não entraram na cena religiosa de Roma do mesmo modo nem ao mesmo tempo. Cibele foi incorporada ao panteão romano a pedido do senado durante a segunda Guerra Púnica, em 204 a. C., e, embora sob forte regulamentação, nunca sofreu perseguições, já o culto de Ísis, que chegou à Itália no final do período republicano, sofreu numerosas perseguições até o período imperial (Turcan, 1989, p.87-95). A violenta perseguição às bacanais em 186 a. C. mostra como os novos cultos provocavam a desconfiança da classe dirigente de Roma (Dumézil, 1966, p.495-500). Outros cultos, como o de Mitra, só surgiram como fenômenos de alguma importância na época imperial, se tornando dominantes durante a época da "pax romana".

Apesar de terem sua origem em cultos nacionais ou locais estas divindades ultrapassaram os limites de suas comunidades de origem, coisa que os deuses greco-romanos nunca fizeram totalmente. Os cultos greco-orientais se apresentavam como um sistema de crenças universalista capaz de assegurar aos seus fiéis uma existência satisfatória neste mundo e de salvá-los dos horrores do além (cf. Apuleio, O Asno de Ouro, XI, 21).

Este projeto universalista supunha que estes cultos elaborassem um sistema que classificasse o mundo a partir de suas divindades tutelares, como podemos ver, a respeito de Cibele, nesta passagem de Lucrécio: "Por isso lhe deram ao mesmo tempo nome de mãe dos deuses, mãe dos animais bravios e de geradora do nosso corpo" (Lucrécio, Da Natureza, II, 598-599), ou na oração que Lucius faz a Ísis: "À tua voz os astros respondem, as estações voltam, as divindades se alegram, os elementos obedecem" (Apuleio, O Asno de Ouro, XI, 25). Quanto a Mitra, apesar de não possuirmos quase nenhum texto sobre seu culto (Burkert, 1992, p. 39), sua iconografia sugere que ele seja uma divindade ordenadora do universo (Turcan, 1989, p. 305-313). Isto significa uma ruptura com o paganismo romano arcaico onde era referente a ações ou espaços limitados, como podemos ver nesta passagem de Santo Agostinho:

> *"Seja, no éter, Júpiter; no ar, Juno; no mar, Netuno; nas partes inferiores do mar, Salácia; na terra, Plutão; na terra inferior, Proserpina ... Presida com o nome de Líber, o sêmem dos homens, e com o nome de Líbera, o das mulheres. Seja Diespiter que leva o parto a bom termo; seja a deusa Mena, a quem encarregam o mênstruo das mulheres; seja Lucina, invocada pelas parturientes..." (Santo Agostinho, A Cidade de Deus, IV, XI).*

Na sua classificação do mundo os cultos greco-orientais tiveram de se defrontar uns com os outros, veremos aqui quais os procedimentos classificatórios que eles usaram entre si. A documentação para tanto é bastante desigual, sendo mais numerosa em relação ao culto de Ísis e quase inexistente para o culto de Mitra. Por isto, embora tenhamos tentado nos concentrar na documentação referente à "pax romana", tivemos de utilizar textos dispersos no tempo para poder construir uma visão de conjunto.

Um sistema de crenças pode classificar outro, seja inteiro ou apenas algumas partes, como compartilhante do mesmo princípio ou, em outros termos, da mesma "verdade" que ele. Assim, ele reduz o outro a uma parte de si e torna

possível a sua incorporação, que pode ser total ou parcial, se limitando a ritos, mitos ou atitudes religiosas.

Os cultos greco-orientais são sincréticos desde de sua origem, pois todos receberam seus ritos mistéricos a partir dos de Elêusis. No caso de Cibele e de Serápis foi o próprio hierofante de Elêusis, Eumólpide Timoteu que, no séc. IV a. C., escreveu obras que serviram para organizar seus cultos (Turcan, 1989, p.11-12).

Os cultos de Cibele, de Dionísio e de Sabázio se aparentavam nos seus ritos voltados para o êxtase religioso e, ao que parece, sofreram empréstimos mútuos. Isto é claro nesta passagem de Demóstenes: "... bradavas 'evoé, saboé'; dançavas ao canto de 'hies Ates, Ates hies'..." (Demóstenes, Oração da Coroa, 259-260); ou nestes versos de Eurípides: "Pegai nos pandeiros trazidos da cidade dos frígios, invenção minha e da grande mãe Réa!" (Eurípides, As Bacantes, 58-59), onde o próprio Dionísio declara o parentesco dos ritos.

O culto da "Dea Syria" teve uma identificação quase total com o de Cibele, sendo muitas vezes celebrado nos templos e nas festas da Grande Mãe. Podemos ver numa passagem do Asno de Ouro que os sacerdotes da "Dea Syria" dizem ter celebrado cerimônias secretas no templo de Cibele e identificam as duas deusas como irmãs (Apuleio, O Asno de Ouro, IX, 10).

Já o culto que Lucius devota a Ísis possui vários elementos iranianos, como a túnica usada na sua iniciação nos mistérios, que era decorada com dragões e grifos, seres da mitologia persa, a refeição cerimonial de sua iniciação, que lembra o culto mitraico, a relação entre ele e o sacerdote de Ísis baseada no horóscopo, e o próprio nome do sacerdote: Mitra! (Apuleio, O Asno de Ouro, XI, 22-25).

Aqui vemos uma grande diferença entre os procedimentos classificatórios usados pelos cultos greco-orientais e os do paganismo romano arcaico. Neste, quando um novo deus entrava no panteão, como foi o caso de Cibele em 204 a. C. (Dumézil, 1966, p. 468-472), ele o fazia como um par dos demais, mantendo suas características fundamentais; entretanto no caso citado acima Mitra é incorporado como um simples sacerdote, perdendo seu caráter divino e sendo reduzido a uma posição hierarquicamente inferior a Ísis.

Isto nos leva a outro procedimento classificatório, o henoteísmo, que consiste em "aproximar todas as divindades de um mesmo sexo de várias religiões" (Lévêque, 1973, p.186). Podemos constatar isto nas palavras que a própria Ísis dirige a Lucius:

> *"Aqui para os frígios, primogênitos dos mortais, eu sou Aquela do Pessinonte, mãe dos deuses, lá para os áticos, nascidos do solo, eu sou Minerva Cecropiana; além disso, para os cipriotas, filhos das ondas, eu sou Vênus de Pafos, para os cretenses, que portam arcos, Diana de Dictis; para os sicilianos de três línguas, Proserpina Estingiana; para os antigos eleusinos, a Céres Ática; Juno para uns, Belona para outros, Hécate para estes; para aqueles Aquela de Ramnonte, mas os povos que o deus Sol ilumina ao se levantar e ilumina ao se por com seus raios declinantes, os etíopes das duas Etiópias e os egípcios possuidores de um antigo saber me adoram segundo os ritos que me são próprios e é pelo meu nome verdadeiro que eles me chamam de Ísis Rainha" (Apuleio, O Asno de Ouro, XI, 5).*

Assim, vemos nesta passagem a identificação de várias divindades femininas como expressões de uma só, sendo que existem ritos e mitos específicos que captam a real natureza da divindade (no caso os de Ísis), sendo os outros menos "verdadeiros".

As classificações analisadas acima são todas includentes, entretanto existem aquelas que são desqualificantes e excludentes. Vemos tal procedimento na descrição que Apuleio faz do culto da "Dea Syria":

> *"Escutem-me como ele era um pederasta, e um pederasta velho,..., um ser saído da lama do populacho das ruas, daqueles que, nas ruas e pelas cidades, vão tocando símbalos e castanholas e passeiam com a deusa síria forçando-a a mendigar" (Apuleio, O Asno de Ouro, VIII, 24).*

O que Apuleio faz é uma desqualificação dos ritos e fiéis da "Dea Syria", e talvez de Cibele devido à semelhança entre eles, reconhecendo, apesar de algumas ironias (Ibidem, VIII, 28-29), a figura da divindade como tal.

Para concluirmos podemos dizer, a partir dos dados analisados, que os cultos greco-orientais classificaram uns aos outros através de quatro procedimentos classificatórios distintos: a incorporação, a hierarquização, o henoteísmo e a desqualificação.

Estes procedimentos não se encontravam inseridos em sistemas classificatórios totalizantes em relação ao sagrado, mas antes fragmentários. Não existe, apesar das tentativas, uma sistematização fechada por parte de um culto greco-oriental de mitos e ritos dos outros. Isto permitia que existissem atitudes religiosas como a de Apuleio que na sua defesa diante de uma acusação de magia declarou: "Na Grécia fui iniciado em quase todas as seitas religiosas" (Apuleio, Apologia, p.459). Desse modo, podemos dizer que no período da "pax romana" a sociedade e o sagrado foram marcados pela mobilidade e por tentativas de universalismo que acabavam por redundar em particularismos.

---

***Résumé:*** *Les cultes gréco-orientaux qui ont fleurit entre les siècles I et IV a. d. essayaient d'organiser l'univers du point de vue de son propre système de classification. Les procédés classificatoires envers les autres systèmes de croyances sont étudiés ici comme stratégies de structuration d'agents sociaux et de la réalité elle même.*

---

**Bibliografia**

**Fontes Primárias**

**APULEIO.** *L'Âne d'Or.* tradução de Pierre Grimal. Paris: Gallimard,1975.

**APULEIO.** *Oeuvres Complètes d'Apulée.* tradução de Victor Betolaud. Paris: Frères Garnier, s/d.

**CÍCERO.** *Das Leis.* Tradução de Otávio de Brito. São Paulo: Cultrix, 1967.

**CÍCERO.** *De la Nature des Dieux.* Tradução de M. Matter. Paris: Panckoucke, 1830.

**DEMÓSTENES. Oração da Coroa.** In: *Eloquência Grega e Latina.* tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1968.

**EURÍPIDES.** *As Bacantes.* Tradução de Fernando Melro. Lisboa: Inquérito, s/d.

**LUCRÉCIO.** *Da Natureza.* Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988, (Col. Os Pensadores).

**MARCO AURÉLIO.** *Meditações.* Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1989.

**OVÍDIO.** *As Metamorfoses.* Tradução de David J. Júnior. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1983.

**PETRÔNIO.** *Satirycon.* Tradução de Paulo Leminski, São Paulo: Brasiliense, 1987.

*RES GESTAE DIVI AUGUSTI.* Oxford: Oxford University Press, 1986.

**SÊNECA.** *Apocoloquintose do Divino Cláudio.* Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988, (Col. Os Pensadores).

**SÊNECA.** *Consolação a Minha Mãe Hélvia.* Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988, (Col. Os Pensadores).

**SANTO AGOSTINHO.** *A Cidade de Deus.* Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990, v.1.

**Bibliografia Geral**

**BENVENISTE, E.** *Le Vocabulaire des Institutions Indo- Européennes.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

**BOURDIEU, P.** *A Economia das Trocas Simbólicas.* Tradução de Sérgio Micel. São Paulo: Perspectiva, 1987.

**BURKERT, W.** *Antigos Cultos de Mistério.* Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Edusp, 1992.

**CHUVIN, P.** *Chronique des Derniers Païens.* Paris: Les Belles Lettres/Fayard, 1990.

**DODDS, E. R.** *Os Gregos e o Irracional.* Tradução de Leonor S. B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.

**DUNAND, F. "Le Syncrétisme Isiaque à la Fin de l'Époque Hellenistique".** In: *Les Syncrétismes dans les Religions Grecque et Romaine.* Paris: Presses Universitaires de France, 1973,p.79-93.

**DUMÉZIL, G.** *La Religion Romaine Archaique.* Paris: Payot, 1966.

**DURKHEIM, E.** *As Formas Elementares de Vida Religiosa.*

**FRAZER, J. G.** *La Rama Dorada.* Tradução de Elizabeth e Tadeu Campuzano. México: F.C.E., 1974

**GRIMAL, P.** *A Civilização Romana*. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Ed.70, 1988.

*HISTÓRIA da VIDA PRIVADA 1*. Tradução de Armando L. C. Homem. Lisboa: Afrontamento,1989.

**LÉVÊUE, P. "Essai de typologie des Syncrétismes"**. in: *Les Syncrétismes dans les Religions Grecque et Romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

**MOMIGLIANO, A.** *Os Limites da Helenização*. Tradução de Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

**MAUSS, M.** *Ensaios de Sociologia*. Tradução de Luiz J. Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1981.

**SCHEID, J.** *Religion et Piété à Rome*. Paris: Éd. La Découverte, 1985.

**TURCAN, R.** *Les Cultes Orientaux Dans le Monde Romain*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

**VERNANT, P. "La Grèce Ancienne et Étude Comparée des Religions"**. In: *ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS*, Paris, n. 41, p. 5-25, 1976.

**VEYNE, P.** *Le Pain et le Cirque*. Paris: Seuil, 1976.

# VIRIATO. UM COTEJO ENTRE AS FONTES CLÁSSICAS E A HISTORIA GENERAL DE ESPAÑA

**Maria Martha Pimentel de Mello**
Fundação Casa de José Américo – PB

***Resumo:*** *Juan de Mariana, autor da* ***Historia General de España****, revela-se profundo conhecedor dos autores clássicos. Utiliza as fontes comparando-as entre si e seguindo a que lhe parece melhor para cada caso específico. Quando não está de acordo, expõe seu pensamento, destacando os motivos de sua discórdia com alguns autores. O grande poder de síntese que revela através de sua narrativa segue paralelo a uma sistemática ordem cronológica, somente alterada quando considera necessária a uma melhor compreensão dos acontecimentos. Sua proposta é diferente da seguida por seus antecessores, na determinação de escrever uma história geral inovadora para sua época.*

***Palavras-Chaves:*** *História Antiga; Fontes clássicas; Península Ibérica; Viriato; Guerra.*

Juan de Mariana [1], historiador espanhol, nascido em Talavera de la Reina em 1536, faleceu em Toledo no ano de 1624. Foi membro da Companhia de Jesus, sendo sua época marcada por grandes transformações, quando o Humanismo e o Renascimento assistiam à difusão de suas idéias por toda a Europa. A Espanha vivia um de seus momentos de maior grandeza e os conquistadores espanhóis deslocavam a linha fronteiriça, ampliando o poderio espanhol do Novo Mundo. A religiosidade hispânica vivia momento de grande esplendor, havendo uma identificação entre os princípios nacionais e os princípios universais do Cristianismo. Mariana é testemunha excepcional dessa época convulsa, participando em profundidade (não foi em vão que permaneceu fora da Espanha durante treze anos) dos conflitos ideológicos que dividiam a Europa. Sua obra, a **História General de España**, publicada pela primeira vez em latim em 1592, e logo em castelhano em 1601 [2], é fundamental na historiografia espanhola do século XVI.

Mariana utiliza a história como mestra da vida, partindo de uma visão pragmática da mesma. São numerosas as passagens que nos levam a constatar que, para ele, o conhecimento da história deve constituir uma forma de educação, servindo para orientar a conduta individual. Com esta finalidade, não perde

1. Para as questões gerais relacionadas com Juan de Mariana, ver Georges Cirot (Cirot, 1905); A. Pasa (Pasa, 1939); M. Ballesteros (Ballesteros Gaibrois, 1944).

2. Juan de Mariana, ao publicar sua **Historia de España** em castelhano, atuou como autor. Não fez uma tradução literal da obra, mas uma adaptação para os leitores de língua castelhana, considerados culturalmente inferiores. Os eruditos liam em latim, exigindo outro nível de explicação e necessitando também de maior profundidade nos relatos. Os objetivos das edições em latim e castelhano eram diferentes, tendo em comum, apenas a necessidade de uma história geral do povo castelhano.

oportunidade de fazer observações moralísticas visando a incutir nos leitores, os princípios morais que deveriam nortear suas vidas.

Entretanto no tema objeto de nosso estudo e ao falar do que motivou a guerra de Viriato, Mariana diz: *"y es asi comumente, que unos males vienen asidos de otros, y el fin de un desastre y daño suele ser muchas veces principio de otra mayor desgracia, y el remedio convertirse en mayor daño"* (Mariana, 1852, p. 53). E, com a mesma finalidade diz mais adiante: *"muchas veces se pierden los hombres por el mismo camino que pensaban remediar"* (Mariana, 1852, p. 56).

Mariana pretende mostrar que a generosidade é tão válida quanto a conduta íntegra. Para incentivá-la segue textualmente a Valério Máximo, que ressalta o princípio moral, afirmando que *"a pobreza e a avareza eram igualmente mal conselheiras de um poder demasiado livre"* (Valério Máximo, 6, 4, 2).

Mariana deixa transparecer seu patriotismo em várias passagens, não perdendo oportunidade de destacar o valor dos soldados peninsulares que acossam o exército romano. Isto podemos ilustrar com a seguinte descrição: *"con tanto espanto de los españoles, que trecientos lusitanos no dudaron en trabar pelea com mil soldados romanos, en la qual mataron mas número que ellos eran. Aconteció, otrosí, que un peón espanhol puso en huida a muchos hombres de a caballo de los romanos, que espantados y atónitos, quedaban de ver que aquel hombre, de golpe mató un caballo y cortó a cercen la cabeza del que en él iba"* (Mariana, 1852, p.54).

Comparando este texto com o escrito por Osório sobre o mesmo assunto, somos forçados a reconhecer que Mariana recebeu uma sólida formação clássica. Quanto ao que afirma sobre o valor dos soldados espanhóis, embora conheça detalhadamente o assunto, cópia deste autor (Osório, 5, 4, 3). Ao narrar as causas da guerra de Viriato [3], seguindo a Suetônio (Suetônio, 1972; Galba, 3), deixa claro que foram mortos a traição. Freqüentemente emite julgamento, como podemos verificar, quando registra que *"como venian descuidados, fueron todos despejados de sus armas y muertos: brava carnicería y deslealtad [...]. Esta crueldad de Galba..."* (Mariana, 1852, p. 53). Na última parte da citação, segue a Apiano que diz: *"cuando Viriato que se havia escapado de la crueldad de Galba"* (Apiano, 1980; Iberia, 61).

Apesar de revelar grande patriotismo, ao narrar as façanhas dos ibéricos, não esquece de, no momento oportuno e quando lhe parece merecedor, enaltecer o valor dos romanos ou contar suas fraquezas. Agindo dessa forma, com o mesmo personagem, o consul Q. Cecílio Metelo exalta seu valor, e ao mesmo tempo justifica sua atitude vingativa. Sigamos textualmente a Mariana: *"Varon por cierto hasta aquí de prudencia y valor aventajado, dado que por lo que se sigue ninguna loa merece. Pero quién hay que no falte? quién hay que tenga todas sus pasiones arrendadas? Fué así que le vino aviso como en Roma estaba nombrado para sucederlle en aquel cargo Quinto Pompeyo, de que recibió pena, que se determinó para enfraquecerlle las fuerzas, despedir a los soldados y hacer que dejasen las armas, descuidarse en la provisión de los graneros públicos, quitar*

3. A luta entre béticos e lusitanos está diretamente relacionada à posse de terras férteis para a agricultura, em face da pobreza do solo lusitano. Sobre o tema ver José Maria Blázquez (Blázquez, 1974, p. 213-214) e Theodor Mommsen (Mommsen, 1983, p. 18-19).

*el sustento a los elefantes, com que murieron, otros quedaron muy flacos y sin ser de provecho: tanto puede muchas veces en los grandes ingenios la envidia y la indignación"* (Mariana, 1852, p.55). Nesta última frase já transparece o Mariana moralista. Anteriormente, observamos como ele justifica o comportamento de Cecílio Metelo, exercitando o julgamento dos personagens. Assim, enfocando a causa da guerra, diz: *"Esta crueldad de Galba dió ocasión para que los naturales..."* (Mariana, 1852, p. 53), comportando-se como juiz, já que adjetiva Galba. Todavia, considerando o momento em que Mariana viveu, vemos que a obra insere-se no pensamento histórico de sua época. Observamos que, ao relatar os feitos de Serviliano, emite julgamento, com a preocupação de justificá-lo, quando afirma que: *"Juntaba Serviliano con la diligencia que era muy grande, la severidad y el rigor del castigo, en que era demasiado. Porque cortó las manos a todos los compañeros de Canoba y fuera de ellos a otros quinientos cautivos que faltaron en la fé y desamparon sus reales"* (Mariana, 1852, p. 55). Adota a mesma postura ao tratar das negociações de paz, levadas a termo por Viriato: *"Resultó que se hizo confederación en virtud de la qual, los romanos escaparon con sus vidas, y él fué llamado amigo del pueblo romano, a sus soldados y confederados dado todo lo que tenian y habian robado. Grande ultraje y afrenta de la majestat romana [...] el consul, perdida la esperanza de haber a las manos enemigo tan astuto y tan recatado"* (Mariana, 1852, p. 55).

Com o propósito de escrever uma **Historia General de España**, Mariana tem sempre presente o espírito de síntese, necessário a uma obra de tal porte. Assim, quando trata da guerra, após formular um princípio moral, passa imediatamente a descrever o caráter de Viriato. De forma bastante simplificada, e em poucas palavras, consegue transmitir uma imagem clara do herói lusitano [4]. Apresenta-o da seguinte forma: *"Fué Viriato de nación luzitana, hombre de bajo suelo y linage, y que en su mocedad se ejercitó en ser pastor de ganados. En la guerra fué diestro, a la cual dió principio siendo salteador de caminos con un escuadron de gente de su mismo talle"* (Mariana, 1852, p. 53). As informações sobre a pessoa de Viriato foram recolhidas em Orósio, Frontino e Lívio, seguindo precisamente a este último (Lívio, Per. 52), quando registra que Viriato, passando primeiro de pastor a caçador, de caçador a bandoleiro, chega por fim a chefe de um exército regular, que se apodera da Lusitânia.

O grande poder de síntese que revela através de sua narrativa, segue paralelo a uma sistemática ordem cronológica. Assim, após descrever Viriato e os que lhe seguem, narra os principais acontecimentos da guerra, distribuidos por consulado. Para cada período consular, enumera os dois cônsules e suas respectivas jurisdições, nas duas **Hispanias**. Cada consulado está datado segundo a fundação de Roma, e sempre Mariana assinala quando um consul é substituído e o outro permanece no desempenho de suas funções. Esta ordem deixa de ser observada, somente quando a descrição se translada a uma outra região. Sobrepõe,

4. Viriato, segundo João Ameal (Ameal, 1968, p. 10) é a **alma indômita da resistência lusitana**, destacando sua rude e heróica figura, objeto de relatos extraordinários. Para Mommsen (Mommsen, 1983, p. 20), Viriato significou, entre os lusitanos, o mesmo que Ulisses, nos poemas homéricos. Segundo Javier Arce (Blázquez, 1974, p. 94), ao falar sobre a origem provavelmente humilde de Viriato, cita a opinião discordante de H. G. Gundel que justifica sua dúvida, baseado no princípio de que os autores antigos ressaltavam a ascensão social dos heróis para ampliar suas glórias.

então o regional ao cronológico. Todavia, isto não vem em detrimento do valor de sua história, ao contrário, quando assim precede, visa a inserir o fato regional no contexto geral. Procura ser minucioso, inclusive com as formalidades, quando diz: *"el año que se contó 609 de la fundación de Roma, Q. Fabio Máximo Emiliano, hermano de Scipion, hecho Consul, vino en España contra Viriato por orden del senado, que cuidadoso de aquella guerra mandó que el uno de los Consules partiese para España"* (Mariana, 1852, p.54).

Sabe marcar a personalidade dos indivíduos, destacando o valor pessoal [5] e deixando transparecer o poder carismático [6] dos heróis que descreve. Faz brotar no leitor o sentimento de simpatia por determinadas pessoas. Quando Marco Vitílio assumiu o consulado, disposto a acabar com Viriato cujos soldados acurralados em território fechado e com os ânimos abatidos, encontravam-se dispostos a entabular conversação com o consul romano, o caudilho lusitano, ao tomar conhecimento da situação, pronunciou um discurso, chamado todos a razão (Mariana, 1852, p. 53). Seguindo seu método de enfatizar os acontecimentos históricos com discursos [7] compostos por frases espetaculares, ao narrar como Metelo procura enganar Viriato sobre seus planos, informa que este, ao ser interrogado por um de seus capitães sobre o que pretendia fazer, *"respondió aquellas palabras memorables: quemaria yo mi camisa si entediese que en mis secretos tenia parte"* (Mariana, 1852, p. 55). Esta frase consta em Valério Máximo, Plutarco e Fontino. Cada um deles dá uma informação diferente sobre a pessoa que interroga Metelo. Valério Máximo diz que se trata de *um íntimo amigo*, Plutarco fala de *um dos tribunos mais jovens,* e Frontino deixa indeterminado, limitando-se a dizer *como se perguntasse a Metelo Pio.* O fundamental, não somente em Mariana mas também para os autores clássicos, é a resposta de Metelo, e com ela, todos estão de acordo. Mais uma vez Mariana segue a seus mestres clássicos.

Com relação ao número de soldados de cada exército, costuma interpretá-los com liberdade. No que se refere a Viriato, em duas ocasiões, não os reproduz de acordo com os clássicos. Falando do Cônsul Quinto Fábio Serviliano, Apiano registra que este trouxe consigo mil seiscentos ginetes e Mariana não o segue ao afirmar que: *"trajo en su compañia diez y ocho mil infantes y mil quinientos caballos de socorro"* (Mariana, 1852, p.55).

Ao narrar como o mesmo consul conquistou umas praças fiéis a Viriato, alude a um rico botim [8], do qual *"hizo murir quinientos que eran de los mas*

5. O autor destaca o valor pessoal do guerreiro, descrevendo batalhas ganhas pela bravura individual, mais que por táticas bélicas.

6. Sobre o poder carismático, necessário aos líderes, João Ameal destaca que Viriato **"se a fortuna deixasse teria sido outro Rômulo [...] reconhece-lhe estofo para fundador de um grande império do Ocidente"** (Ameal, 1968, p. 10). Referindo-se a Viriato, Mommsen ressalta seus exemplos de moderação e constância, assim como sua coragem, sempre lutando à frente das tropas, nas posições mais perigosas.

7 Os discursos exaltando os guerreiros, precedem as batalhas, com a finalidade de aguçar a bravura dos soldados. Mariana segue o exemplo de Lívio e Políbio.

8. A distribuição do botim de guerra, tinha, entre outras finalidades a de despertar maior interesse e bravura entre os guerreiros, pelos bens materiais que obteriam após uma vitória. Segundo Mommsen (Mommsen, 1983, p. 20), Viriato primava pela distribuição equitativa dos espólios das batalhas, nunca beneficiando-se mais que seus companheiros.

*culpables. Los demas, en número de diez mil hizo vender en pública almoneda por esclavos"* (Mariana, 1852, p. 55). Apiano nos diz que *"de diez mil cautivos que hizo, mandó decapitar quinientos y vendió a todos los demas"* (Apiano, 1980; Iberia, 67-69).

Uma das preocupações de Mariana diz respeito à genealogia [9] e aos cognomes. Como exemplo, citamos o que diz sobre o consulado de Públio Cornélio Cipião, destacando que era uma pessoa predestinada, *"al cual el cielo guardaba la gloria de destruir Cartago la Grande, como lo hizo por este mismo tiempo, de donde fué llamado Africano, sobrenome que pudo heredar de su abuelo. Consta asimismo que C. Lelio, aquel que en Roma tuvo sobrenome de sabio, como testificó Cicerón"* (Mariana, 1852, p. 54). Mariana segue os autores clássicos reproduzindo as informações neles contidas. Não podemos negar que, a seu modo, preocupa-se com a crítica documental, procurando detectar a verdade para elucidar o que não lhe parece claro. Assim, ao citar Plínio, diz que *"con esto enviaron al Pretor Popilio. De el refiere Plínio que Viriato le entregó las ciudades que en su poder tenia, lo cual si fué verdad, debió maltratalle en alguna batalla y ponelle en gran aprieto"* (Mariana, 1852, p. 55).

Ao enfocar o tratado de paz [10], firmado entre Viriato e o consul Serviliano, alude a não observação do mesmo por parte dos romanos, pondo em dúvida o texto de Apiano ao dizer: *"Por donde no parece llegado a razon ni cosa probable lo que refiere Apiano, que el dicho concierto fué en Roma, aprobado por el Senado y el pueblo Romano"* (Mariana, 1852, p. 55). Com relação à morte do Pretor Vetilio, Mariana diz que morreu na emboscada armada para os romanos em sua fuga para Tribola, e nisto seguiu a Apiano: *"Vetílio fué también apresado y viendo viejo y obeso, lo mató como de ningún precio"* (Apiano, 1980; Iberia, 61-63).

O historiador espanhol, prossegue desenvolvendo, a seu modo, a crítica documental, como podemos comprovar, com o relato de que *"tuvo el consulado junto con Fábio Emiliano otro hombre principal llamado Lucio Hostilio Mancino, del cual se podia creer que vino también a España, y en ella venció a los gallegos si las inscripciones de Anconitano tuviesen bastante auctoridad para fiarse de lo que relatan en este caso. Otros podran juzgar el credito que se debe dar a este autor: a la verdad, por algunos hombres doctos, es tenido por excelente maestro de fabulas, y por inventor de mentiras mal forjadas"* (Mariana, 1852, p. 54).

Inseriu em sua obra um grande número de inscrições que sempre estão bem colocadas como documento epigráfico e que foram recolhidas na **Corónica**

9. A preocupação de demonstrar uma origem nobre para determinados personagens históricos, podemos atribuí-la à formação clássica e ao fato de que seu modelo é calcado nesses autores, procedimento este usado frequentemente, desde Homero, sendo desnecessário citar passagens ilustrativas.

10. O tratado de paz entre Viriato e Serviliano resultou da vitória do lusitano sobre as tropas romanas quando, através de hábil manobra, isolou parte do exército inimigo. Ao lograr tal vitória, em vez de praticar a matança dos soldados aprisionados, devolveu-os ao general romano. Foi então assinado um tratado de paz, seguido da concessão, pelo senado romano, do título de **Amicus Populis Romanus**, a Viriato. Sobre o tema ver J. M. Blázquez (Blázquez, 1974, p. 96) e João Ameal (Ameal, 1968, p. 11).

**General de España**, de Florian de Ocampo [11], e nestes casos específicos que se referem a Viriato, na continuação desta obra realizada por Ambrosio de Morales [12].

Um outro ponto que poderia ser discutido, diz respeito a origem de Viriato. Seria mesmo humilde? H. G. Gundel [13], põe em dúvida isto, alegando o costume dos autores antigos de apresentarem os heróis como pessoas de condição social modesta, para enfatizar a rápida ascensão do indivíduo, desde o anonimato até assumir a liderança de um grupo, tendo por único mérito seu valor pessoal. E, sobre o caráter de Viriato retratado por Mariana, seria ele realmente um homem tão sensato que pedia sempre o justo? Nosso autor apresenta um Viriato que conduz a homens simples, desejosos de terras férteis que lhes proporcionem o sustento [14]. Aqui deixa transparecer a idéia que posteriormente norteará sua obra **De Rege et Regis Institutione** [15]. A técnica militar da emboscada, desenvolvida por Viriato com verdadeira arte, é revelada tanto pelas fontes como por Mariana.

Concluindo, podemos dizer que Mariana revela-se grande conhecedor dos autores clássicos. Utiliza as fontes, comparando-as e seguindo a que lhe parece melhor em cada caso. Quando não está de acordo, expressa seu pensamento, discordando delas. Enfatiza os princípios morais em vigência na época, procurando orientar uma conduta íntegra, no que concerne ao comportamento moral e social de qualquer grupo. Muitos destes princípios copia-os das fontes clássicas e outros são idealizados por esse historiador, com a intenção premeditada de pautar a conduta individual.

Na obra de Mariana observamos discrepâncias com as fontes clássicas, em relação aos detalhes, como no caso da pessoa que interrogou a Metelo sobre o número de soldados que acompanhavam determinado general. Contudo, ressaltamos que essas diferenças ocorrem em coisas sem importância e quando as fontes clássicas não concordam entre si. Por outro lado constatamos que está presente, tanto em Mariana como nos autores clássicos, um total repúdio ao assassinato de Viriato [16], não somente no tocante aos assassinos, mas também

11. Florian de Ocamplo nasceu em Zamora entre 1490 e 1495, falecendo em Cordoba em 1558. E autor da **Corónica General de España**, abordando desde as origens à morte dos Cipions, revela a preocupação de glorificar o passado espanhol.

12. Ambrósio de Morales, continuou a obra de Florian de Ocampo após sua morte. Para maior informação sobre este autor, ver E. Redel (Redel, 1908).

13. Sobre o tema ver H. G. Gundel (Gundel, 1968).

14. J. M. Blázquez (Blázquez, 1974, p. 212) diz que segundo J. Caro Baroja, o banditismo lusitano resultou da desigualdade social entre os latifundiários e os que nada possuiam. Não se tratava de movimento organizado como os do norte, nem organização citadina como a do sul. A gerrilha surgiu pela carência de condições de sobrevivência.

15. Mariana escreveu o livro **De Rege et Regis Intitutione**, primeiramente em latim, em 1599. Nele, o autor expressa que a terra deve ser aproveitada adequadamente, embora tenha sido a justificação do tiranicídio, o que tornou a obra famosa e que deu lugar a que fora, posteriormente, queimada e seu autor perseguido e preso.

16. Sobre a morte de Viriato, esta foi decidida em Roma. Com esta finalidade foi para a *Hispania*, quinto Servilio Cipião, filho de Paulo Emílio Cipião, com instruções de matar Viriato. Conseguiu que os próprios emissários lusitanos o assassinassem. Com o fim do líder, os guerreiros perderam o espírito combativo, propiciando pouco depois, o final de guerra. Ver Manuel Ballesteros Gaibrois (Ballesteros Gaibrois, 1967, p. 169).

com relação ao general Sertório que em Roma, por este motivo deixou de receber a homenagem do triunfo.

O que falta na obra histórica de Mariana é o enfoque social e econômico. Sua obra é mais uma história militar onde enfatiza, com descrição minuciosa, as técnicas usadas nas batalhas, segundo o modelo clássico. Também encontram-se ausentes comentários sobre os costumes e sobretudo omite as aspirações do povo.

Para terminar, podemos apreciar o valor de Viriato através do epitáfio que lhe foi dado por Mariana, e que pode servir como parâmetro sobre o caráter do caudilho lusitano: *"Pereció por engaño y maldad de los suyos el libertador se puede decir de España, y que no acometió los principios del poder romano como otros, sino la grandeza y la majestad de su imperio, cuando florescian sus armas, y aun no reinaban los vicios que al fin los derribaron"* (Mariana, 1852, p. 56).

---

**Abstract:** *Juan de Mariana, the author of* ***Historia General de España*** *appears as a profound expert on classical writers. When using the historical sources, he makes comparisons among them and after a careful analysis he takes the one which seems the best for each specific case. When he does not agree wich the source, he explains his thought and emphasizes the context. The great power of synthesis detected throughout his narrative follows concurrently a systematic chronological order, when is necessary a better comprehension of events. His proposal is contrary to the regional features with a firm wish to write a general history, innovative to his time.*

---

**Bibliografia**

**Texto**

**MARIANA, J.** *Historia General de España.* Madrid: Oficinas y Estabelecimento Tipográfico del Semanario Pintoresco Español y de la Ilustración, 1852.

**Fontes clássicas**

**APIANO.** *Historia Romana.* Tradução de Antonio Sancho Royo. Madrid: Gráficas Condor, 1980.

**SCHULTEN, A. e outros.** *Fontes Hispaniae Antiquae. Las guerras de 154 a 72 a. de J. C.* Fascículo IV. Barcelona: Librería Bosch, 1937.

**SUETONIO.** *Los doce Césares.* Tradução de Jaime Arnal. Barcelona: Gráficas Diamante, 1972.

## Obras Especializadas

**AMEAL, J.** *História de Portugal.* Porto: Tavares Martins, 1968.

**BALLESTEROS GRAIBROIS, M.** *El Padre Juan de Mariana. La vida de un sabio.* Barcelona: Amaltea, 1944.

**BALLESTEROS GRAIBROIS, M.** *Juan de Mariana. Pensador e político.* Madrid: Ed. Fé, 1944.

**BALLESTEROS GRAIBROIS, M.** *Historia de España.* Barcelona: Surco, 1967.

**BLAZQUEZ, J. M.** *Ciclos y Temas de la Historia de España: La romanización.* Madrid: Istmo, 1974.

**BLAZQUEZ, J. M. e outros.** *Historia de España Antiqua. Hispania Romana.* Tomo II. Madrid: Cátedra, 1978.

**CIROT, G.** *Etudes sur l'historiographie espagnole. Mariana Historien.* Bordeaus: Feret & Fils Editeur, 1905.

**FERREIRA, J.** *História de Portugal.* Porto: Domingos Barreira, s/d.

**GUNDEL, H. G.** Viriato. *Lusitano, caudillo en las luchas contra los romanos. 147-139 a. C.* Caesaraugusta, 1968.

**MELLO, M. M. P.** *La Historia Antiga en Juan de Mariana.* Tese doutoral. Servilha, 1981.

**MOMMSEN, T.** *Historia de Roma.* Volume V. Tradução de A. Garcia Moreno. Madrid: Turner, 1983.

**OCAMPO, F.** *Corónica General de España.* Continuador da obra de Ambrósio de Morales. Madrid: Oficina de Don Benito Cano, 1791.

**PASA, A.** *Un grande teórico della política nella Spagna del secolo XVI: il gesuita Giovani Mariana.* Napoles: Rondinella, 1939.

**REDEL, E.** *Ambrosio de Morales. Estudio Bibliográfico.* Córdoba: Imprensa del Diario, 1908.

# A NOÇÃO DE SALVAÇÃO NO LIVRO V DA REPÚBLICA DE PLATÃO

**Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes**
Universidade Federal de Minas Gerais [1]

*Resumo: A importância da noção platônica de* ***salvação*** *(σωτηρία) aparece quando ela é relacionada com a questão platônica por excelência da convergência entre filosofia e política. A* ***salvação*** *diz respeito ao filósofo tanto quanto ao político, e isto porque os dois, para Platão, só podem ser o mesmo. Como este último pensamento é exposto de modo privilegiado no livro V da* ***República*** *(notadamente em 473c-e), é lá também que se pode achar as reflexões mais decisivas no que concerne o tema da* ***salvação****.*

*Palavras-chave: Filosofia-política, Platão, República, Salvação*

No conjunto dos dez livros que compõem a **República** de Platão o livro V representa uma **passagem**. Trata-se de uma verdadeira transformação nas questões apresentadas nos quatro primeiros livros mas que não fere a continuidade do questionamento de Sócrates e seus companheiros nem a unidade primordial da obra. Refazer o percurso desta **passagem** é a tarefa que, segundo acreditamos, impõe-se de saída ao intérprete do livro V.

É já no início que o livro V pode ser compreendido em uma tal perspectiva: após uma breve fala de Sócrates, Polemarco estende-se e puxa a manga do manto de Adimanto; este, por sua vez, interpela Sócrates e exige-lhe que retome a questão da comunidade (κοινωνία) de mulheres e filhos (449a-450a).

A esta altura a interrupção de Polemarco pode ser considerada em referência ao início da **República** quando, no livro I, o mesmo Polemarco manda um de seus escravos interpelar Sócrates que, a uma certa distância, preparava-se para retornar a Atenas (327a-b). Temos, então, em linhas gerais, uma repetição da abertura do livro I: Polemarco toma a iniciativa de convocar um outro homem a interromper Sócrates e a impedir o mesmo de "escapar" ao diálogo.

Esta repetição parece indicar-nos, em primeiro lugar, o início de um novo questionamento, início este comparável ao da própria República[2]. Em segundo

1. A presente exposição é a etapa inicial de elaboração da dissertação de mestrado a ser apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Rio de Janeiro, sob a orientação da Prof. Dr. Maria das Graças de Moraes Augusto.

2. Partindo desta aproximação do início do livro V com o livro I da **República**, não podemos deixar de considerar uma diferença fundamental: no livro V o homem que Polemarco convoca não é mais um escravo, mas Adimanto, um "companheiro" (ἑταῖρος) do diálogo dos quatro primeiros livros. Trata-se de um aspecto do "novo começo" do livro V que não poderia ser negligenciado.

lugar, a referência ao livro I vem enfatizar a importância da interrupção como elemento integrante do diálogo e decisivo em sua composição[3].

Assim, o livro V nos apresenta a passagem a um novo diálogo, caracterizada não só pela interrupção de Polemarco como também pela introdução de novos temas de questionamento. Entre estes uma particular importância é atribuída à questão do início e da dificuldade inerentes ao percurso do diálogo.

Com tal riqueza de questões o livro V pode, então, ser considerado uma tematização da própria **passagem** ao novo questionamento. À interrupção de Polemarco e ao novo início que ela parece sugerir corresponde o jogo com os sentidos de início (ἀρχή), interrupção (ἐπιλαβή) e dificuldade (χαλεπότης). É por isto que tem lugar uma **passagem** única na República, de que encontramos testemunho nas seguintes palavras de Sócrates:

> *Οἷον, ἦν δ' ἐγώ, εἰργάσασθε ἐπιλαβόμενοί μου. ὅσον λόγον πάλιν ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς κινεῖτε περὶ τῆς πολιτείας·*
>
> *(O que lograis fazer interrompendo-me! – dizia eu. Que pensamento sobre a constituição política vós botais de novo em movimento, como de início! – 450a)*[4]

Podemos dizer que nestas palavras de Sócrates Platão deixa manifestar-se a riqueza essencial do termo ἀρχή, sendo este extensamente empregado na tradição do pensamento grego e nela assumindo uma importância em muitos aspectos incomparável. Deste modo, ἀρχή faz conviverem no texto de Platão os sentidos de princípio cronológico ("início", "começo"), princípio ontológico ("ser", "origem"), e governo, principalmente[5]. A questão do início do diálogo no livro V é, desta forma, também a questão do "ser" do diálogo e também a do "poder" que a ciência (ἐπιστήμη) através do diálogo instaura.

Mas se a dificuldade (χαλεπότης) deve caracterizar fundamentalmente todo diálogo filosófico, se a interrupção (ἐπιλαβή) é um elemento decisivo do diálogo tal como nos mostra Platão na abertura do livro V, então por que é precisamente neste livro que este conjunto de questões é colocado? Por que isto não se deu antes ou depois em qualquer outro momento da **República**?

Cremos que a resposta a estas perguntas só nos é oferecida quando compreendemos o sentido que tem no livro V a noção de **salvação** (σωτηρία). Um tal sentido, por sua vez, só é acessível se considerarmos o livro V da **República** a partir de seu questionamento central, que atinge seu ponto culminante na afirmação

---

3. Se desenvolvermos esta argumentação poderemos definir com maior clareza as relações entre a interrupção e a ὁμολογία na dialética platônica. Uma compreensão decisiva e estreitamente relacionada à noção de interrupção é a que se expressa pelo advérbio. "ἐξαίφνης" : "subitamente". A interrupção é sempre "súbita". Veja-se, no livro V: 453c e 472a.

4. A tradução é nossa. As traduções apresentadas a seguir são de nossa autoria, com exceção das ocasiões em que se faz indicação em contrário. Sempre que possível servimo-nos da tradução da Profa. Maria Helena da Rocha Pereira (Platão, 1987).

5. É preciso atribuir ao termo "ἀρχή" a gravidade que lhe cabe no texto do diálogo platônico. Trata-se de um termo "estratégico" de Platão, empregado para indicar a convergência entre filosofia e política.

do rei-filosófico como a única possibilidade (δύναμις) de "realizar-se" (γίγνεσθαι) a πολιτεία (473c-e). Na verdade, pode-se mesmo dizer que todo o diálogo do livro V gira em torno desta célebre e controversa afirmação – controversa, aliás, já na perspectiva em que nos é apresentada no próprio texto da **República** (473e-474b).

Assim, a noção de **salvação** é, de um lado, parte do questionamento que culmina na figura do rei-filósofo. De outro lado ela é ainda, como pretendemos mostrar, a compreensão que articula esta mesma formulação no quadro de toda a argumentação do livro V. É como se a elaboração da figura platônica do rei-filósofo **"salvasse"** o diálogo cheio de dificuldades do livro V[6].

Portanto, se para compreender-se a noção de **salvação** no livro V é preciso interpretar-se a figura do rei-filósofo, para compreender-se esta última também é imprescindível uma remissão à primeira. A pergunta pela possibilidade (δύναμις) da "realização" do "modelo" (παράδειγμα) da cidade boa (ἀγαθὴ πόλις) feito com o λόγος (λόγῳ, 472e) pode ainda ser compreendida como a pergunta pela possibilidade (δύναμις) da **salvação** (σωτηρία). Ambas, além do mais, e do acordo com os princípios (ἀρχαί) que determinam toda a **República**, não são senão a pergunta platônica pela possibilidade (δύναμις) da própria δικαιοσύνη, segundo nos lembra Sócrates pouco antes de afirmar a necessidade do rei-filósofo:

> Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, πρῶτον μὲν τόδε χρὴ
> ἀναμνησθῆναι, ὅτι ἡμεῖς ζητοῦντες δικαιοσύνην οἷον ἐστι καὶ
> ἀδικίαν δεῦρο
> ἥκομεν.
>
> *(Então, dizia eu, é preciso, primeiramente, isto ser lembrado: que nós para procurar o que é a justiça e a injustiça aqui chegamos – 472b)*

No espaço do livro V as três perguntas parecem equivaler-se. Vejamos, então, como se organiza a reflexão que nele se apresenta.

Após a definição de δικαιοσύνη finalmente conquistada no livro IV (444d), o livro V se inicia com a recolocação da questão da comunidade (κοινωνία) de homens e mulheres, previamente colocada no livro IV (423a-424a), e que determina a interrupção no diálogo conforme temos mostrado. Deste modo, o percurso que o diálogo nos propõe pode ser determinado nas seguintes etapas, dispostas segundo as três ondas a que Sócrates compara as dificuldades enfrentadas:

***1ª onda-dificuldade:*** homens e mulheres receberem a mesma educação (παιδεία) é "não apenas possível mas a melhor lei para a cidade" (οὐ μόνον ἄρα δυνατόν, ἀλλὰ καὶ ἄριστον πόλει νόμιμον, 457a).

***2ª onda-dificuldade:*** quanto à comunidade (κοινωνία) de mulheres e filhos proposta por Sócrates para todos estes homens (τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων, 457c-d), desenvolve-se a seguinte argumentação:

**a.** "o princípio do acordo ao qual se dirige o diálogo" (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας) é "o maior bem que temos a dizer para a disposição da

6. Segundo nossa interpretação a **salvação** responde pela própria estrutura interna do texto do livro V.

cidade" (τὸ μέγιστον ἀγαθὸν ἔχομεν εἰπεῖν εἰς πόλεως κατασκευήν, 462a);

b. não há "maior bem para a cidade do que aquilo que a reunir e a tornar una" (τι μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὅ ἄν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν, 462b)[7];

c. "a comunidade de prazer e de sofrimento une os cidadãos quando eles, no maior número possível, se regozijam e se afligem igualmente com as mesmas vantagens e perdas" (ἡ ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία ξυνδεῖ, ὅ τι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται/, 462b)[8];

d. a causa (αἰτία) da comunidade de prazer e de sofrimento é "a comunidade de mulheres e de crianças, para os guardiões" (ἡ τῶν γυναικῶν τε καὶ παίδων κοινωνία τοῖς φύλαξιν, 464a);

e. a causa do maior bem para a cidade (τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ τῇ πόλει αἰτία) é "a comunidade para os protetores tanto das crianças como das mulheres" (ἡ κοινωνία τοῖς ἐπικούροις τῶν τε παίδων καὶ τῶν γυναικῶν, 464b)[9];

f. Sócrates arremata a argumentação dizendo que "estamos de acordo com o que dissemos antes" (καὶ μὲν δὴ καὶ τοῖς πρόσθεν γε ὡμολογοῦμεν, 464b)[10], em nítida referência ao que dissera no início (462a, item "a" relativo à **2ª onda-dificuldade**);

***3ª onda-dificuldade:*** não há "termo dos males(...) para as cidades" (κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι) "a menos que" (ἐὰν μὴ) "ou os filósofos governem nas cidades ou os declarados reis e governantes filosofem legítima e suficientemente" (ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἢ οἱ βασιλῆες τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, 473c-e).

Na parte final do livro V, que sucede à figura do rei-filósofo (**3ª onda-dificuldade**), o diálogo dedica-se a definir (διορίσασθαι) "os filósofos que ousamos afirmar deverem governar" (τοὺς φιλοσόφους τίνας λέγοντες τολμῶμεν φάναι δεῖν ἄρχειν, 474b).

---

7. Platão, 1987, p. 231.

8. Platão, 1987, p. 232.

9. Traduzimos o termo técnico da **República** "ἐπίκουρος" por "protetor". Levamos em consideração três aspectos distintos:

   a. a importância deste termo no livro V da **República** e nos demais livros em geral;

   b. os sentidos nele encontrados tanto de "socorro", "ajuda" e "auxílio" como de "salvaguarda" e "proteção";

   c. a necessidade de manter-se a univocidade na tradução ao longo de todo o texto. Deste modo, no trecho 463b, que citaremos mais à frente, e em que encontramos o mesmo termo, optamos pela mesma tradução. A tradução de "ἐπίκουρος" por "protetores" é da Profa. Maria Helena da Rocha Pereira, na tradução do passo 464d (Platão, 1987, p. 236).

10. Platão, 1987, p. 236.

Podemos, então, estabelecer a figura do rei-filósofo como uma espécie de divisor de águas do livro V, onde, na **primeira parte** (449a-473c), encontramos a colocação das questões a que a figura do rei-filósofo pretende apresentar algum tipo de resposta (ou seja, as três *ondas-dificuldades*); na **segunda parte** (473e-480a), por outro lado, temos uma explicitação da mesma figura do rei-filósofo, considerada a partir da variedade de significações que a tradição atribui ao termo "filósofo" em geral. É preciso determinar-se com toda a precisão possível, a "qual" filósofo se está referindo.

Desta forma, vemos que a figura do rei-filósofo não pretende responder de algum modo apenas à questão imediatamente a ela ligada, a saber, a **3ª onda-dificuldade**, a questão da possibilidade (δύναμις) de "realizar-se" (γίγεσθαι) a πολιτεία elaborada por Sócrates e seus companheiros (λόγῳ). O rei-filósofo configura, outrossim, o encaminhamento das respostas também à **1ª** e à **2ª ondas-dificuldades**, uma vez que só há sentido em encaminhar-se e resolver-se as dificuldades relativas à distribuição de ocupações (ἐπιτηδεύματα) e à comunidade (κοινωνία) entre homens e mulheres caso a cidade em que tais dificuldades têm lugar possa "realizar-se" (γίγνεσθαι). É por isto que as **ondas-dificuldades** de que nos fala Sócrates são maiores e mais terríveis à medida em que se sucedem, pois cada nova **onda-dificuldade** "acumula" as que lhe antecederam.

De acordo com nossa interpretação, as três dificuldades que enfrentam Sócrates e os demais participantes do diálogo podem não passar de desdobramentos de uma única dificuldade (χαλεπότης), a saber, a **dificuldade da salvação** (σωτηρία) da πόλις[11]. "Segundo a **República**", a πόλις só pode ser **salva** se for possível "realizar-se" (γίγνεσθαι) a πολιτεία elaborada pelo λόγος. Por "realizar-se" compreende-se a "realização" de algo que for muito semelhante (τι ὁμοιότατος – veja-se 472b-473b) à boa cidade.

É por isso que nós lemos no mesmo livro V que o "povo" (δῆμος) da cidade de Sócrates e seus companheiros chamará seus governantes (ἄρχοντες) de **salvadores** (σωτῆρες, 463b) e, mais à frente, ao falar-se dos homens que habitarão a referida cidade, que "a vitória que eles vencem é a **salvação** de toda a cidade" (ξυμπάσης τῆς τόλεως σωτηρίαν, 465d).

Nestas duas referências à **salvação** não encontramos nenhuma espécie de desenvolvimento ou explicitação desta noção, ou qualquer comentário que as esclarecesse, assim como não os há nas três **únicas** outras ocasiões no livro V em

---

11. É apenas no livro VI que encontramos explicitada a compreensão da **dificuldade de salvação** (χαλεπότης τῆς σωτηρίας), que consideramos fundamental não apenas para os livros V e VI mas para toda a **República**. Trata-se da ocasião em que Sócrates, falando da possibilidade de um rei-filósofo e supondo um regime de transmissão hereditária de poder, refere-se aos "filhos, nascidos filósofos em relação às suas naturezas, de reis ou governantes" (γενόμενοι βασιλέων ἔκγονοι ἢ δυναστῶν τὰς φύσεις φιλόσοφοι – 502a):

> (...) ὡς μὲν γὰρ χαλεπὸν σωθῆναι, καὶ ἡμεῖς συγχοροῦμεν· ὡς δὲ ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ τῶν πάντων οὐδέποτε οὐδ' ἂν εἷς σωθείη, ἐσθ' ὅστις ἀμφισβητήσειε;
> (Que é difícil que se salvem, até nós concordamos. Mas que em todos os tempos nem um só se salvasse jamais entre todos, há quem o discuta? – 502a-b. Platão, 1987, p. 299)

que se refere à **salvação**: 453c, 455b, 467e. Sendo assim, em que consiste propriamente uma interpretação que pretende colocar a noção de **salvação** lado a lado com a figura do rei-filósofo e fazer de ambas o centro em torno do qual gira todo o questionamento do livro V? Como se sustenta esta interpretação em vista de tão poucas referências as quais, ainda por cima, parecem ser excessivamente econômicas para tão importante papel?

Se observamos com mais atenção vemos que, quando Gláucon, respondendo a Sócrates, diz que o "povo" da cidade boa (ἀγαθὴ πόλις) chamará seus governantes de **"salvadores"** (a resposta completa de Gláucon é: "Salvadores e protetores" – Σωτῆρας τε καὶ ἐπικούρους, 463b), a ausência de qualquer explicitação acerca do sentido de **salvação** aí em jogo ou de qualquer comentário sobre a resposta de Gláucon não parece indicar falta de importância da noção de **salvação** no texto do livro V. Do mesmo modo, a comparação de Sócrates dos cidadãos da cidade boa a atletas vencedores que conquistam "a **salvação** de toda a cidade" parece-nos remeter a uma compreensão subjacente a todo o diálogo e que só por isto pode dispensar explicações sobressalentes.

Em ambos os casos o diálogo sugere, por seus contextos específicos, que à noção de **salvação** convem uma medida própria, um certo comedimento no qual não há lugar para outra apresentação que não seja "econômica". Não se poderia estabelecer um diálogo que se detivesse na tematização da **salvação**. Ao que parece, este modo próprio da noção platônica de **salvação** apresentar-se, econômico, conciso, corresponde ao seu sentido fundamental.

Em um terceiro momento do livro V, em que Platão refere-se à noção de **salvação**, encontramos uma compreensão que acrescenta novos argumentos à nossa interpretação. Trata-se, a bem dizer, da primeira vez em que se fala de **salvação** no livro V da **República**, além de ser a ocasião em que melhor se oferece a oportunidade de atingir seu sentido seu sentido mais próprio.

Estamos evocando um momento do diálogo inicial do livro V, quando Sócrates e seus companheiros encontram-se às voltas com a **1ª onda-dificuldade**, segundo as próprias palavras de Sócrates que lemos adiante (457b-c). A esta altura o diálogo é marcado pelo novo início que a recolocação da questão da distribuição de ocupações (ἐπιτηδεύματα) entre homens e mulheres caracteriza. Assim, conforme mostramos no começo de nossa exposição, ao lado da referida questão vemos um não menos importante questionamento acerca da possibilidade do próprio diálogo, envolvendo as noções de início (ἀρχή), interrupção (ἐπιλαβή) e dificuldade (χαλεπότης). É partindo da confluência destas questões que Sócrates e Gláucon desenvolvem o seguinte diálogo:

> Οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη, οὐ γὰρ εὐκόλῳ ἔοικεν. Οὐ γὰρ, εἶπον· ἀλλὰ δὴ ὧδ' ἔχει· ἄν τέ τις εἰς κολυμβήθραν μικρὰν ἐμπέσῃ, ἄν τε εἰς το μέγιστον πέλαγος μέσον, ὅμως γε νεῖ οὐδὲν ἧττον. Πάνυ μὲν οὖν. Οὐκοῦν καὶ ἡμῖν νευστέον καὶ πειρατέον σῴζεσθαι ἐκ τοῦ λόγου, ἤτοι δελφῖνά τινα ἐλπίζοντας ἡμᾶς ὑπολαβεῖν ἄν, ἢ τινα ἄλλην ἄπορον σωτηρίαν.
>
> *(Gláucon: Por Zeus que não parece cômodo!*
> *Sócrates: Não, com efeito, dizia eu. Mas, assim sendo, se alguém cai*

*em uma pequena piscina ou no meio do enorme mar semelhantemente não nada menos.*
*Gláucon: De modo algum.*
*Sócrates: Então também nós temos que nadar e tentar ser salvos a partir do λόγος, ou esperando que algum golfinho nos carregue ou alguma outra inacessível salvação. 453-e)*[12]

Neste pequeno trecho vemos a comparação da situação em que se encontra o diálogo a um homem lançado ao mar. Chamemos a situação do homem no mar, enunciada por Sócrates, de "imagem", mesmo sabendo tratar-se de um título precário e sem nos preocuparmos, por ora, em precisar como se relaciona esta com as demais apresentações do λόγος platônico[13].

Ora, seguindo nossa interpretação, podemos dizer que a **dificuldade** do diálogo que a "imagem" elaborada por Sócrates pretende traduzir tanto diz respeito à dificuldade da precisa questão da distribuição de ocupações (ἐπιτηδεύματα) entre homens e mulheres quanto à dificuldade concernente ao diálogo considerado em sua própria natureza. Deste modo, apesar de referir-se diretamente apenas à primeira da série de três **ondas-dificuldades** do livro V, a "imagem" elaborada por Sócrates pode ser compreendida em relação a todo o questionamento que, como vimos, atinge seu cume na figura do rei-filósofo.

Por um lado, já mostramos que cada **onda-dificuldade** "acumula" a anterior, estando as três indissociavelmente ligadas entre si. Remetendo-se à **1ª onda-dificuldade**, a "imagem" elaborada por Sócrates refere-se também, necessariamente, às outras duas. Por outro lado, a possibilidade da cidade boa, que depende do rei-filósofo para "realizar-se", está necessariamente relacionada também à possibilidade do diálogo. Se levamos a sério a configuração do diálogo platônico, que diálogo seria possível fora dos limites (ὅροι) da πόλις? Ou, de modo ainda mais claro: que sentido há em pensar em diálogo fora dos limites da πόλις?

Relacionando, deste modo, a "imagem" elaborada por Sócrates a todo o questionamento do livro V, e não apenas à **1ª onda-dificuldade**, acreditamos poder aproximar a "imagem" à figura do rei-filósofo (473c-e). Como mostramos acima, também esta última não se limita a encaminhar uma resposta apenas à **3ª onda-dificuldade**. Na verdade, ambos os momentos parecem corresponder-se, cada qual apresentando de um modo o núcleo do diálogo do livro V: a "imagem" do homem lançado ao mar no início do questionamento e a figura do rei-filósofo em seu cume.

Retomamos, portanto, nossa argumentação anterior, quando dizíamos que a questão da possibilidade (δύναμις) da cidade boa (ἀγαθὴ πόλις) corresponde, no livro V da **República**, à da possibilidade da **salvação** (σωτηρία) e à

12. Escolhemos não traduzir o termo "λόγος" por considerar necessário não limitá-lo a nenhum dos sentidos parciais de que dispomos comumente para traduzí-lo. A compreensão do que seja o sentido platônico de "λόγος" é, antes, a "meta" de nossa exposição, que não poderia deixar-se limitar por um ponto de partida parcial.

13. Abrimos mão, no momento, de um confronto tanto com os "mitos" encontrados em diversos diálogos de Platão como com a conhecida "estória" da libertação da caverna, que aparece no livro VII da **República**. Ambas as comparações nos parecem necessárias para uma efetiva compreensão do sentido disto que provisoriamente chamamos de "imagem" elaborada por Sócrates.

da possibilidade da δικαιοσύνη. Veremos, a seguir, o que quer dizer esta correspondência.

Temos construído nossa argumentação em torno a três das cinco referências à noção de **salvação** encontradas no livro V[14]. Duas delas, as que abordamos em primeiro lugar, mostram a **salvação** como **salvação da** πόλις: na primeira (463b), os governantes (ἄρχοντες) da πόλις são chamados de **salvadores** (σωτῆρες); na segunda (465d), são os cidadãos da πόλις (πολῖται) que, como atletas vencedores, vencem conquistando a **salvação da** πόλις (ξυμπάσης τῆς πόλεως σωτηρίαν). Nas duas ocasiões a **salvação** diz respeito, de um modo ou de outro, à unidade da πόλις, o maior bem (ἀγαθόν) que pode acontecer para a cidade (πόλει), como vimos anteriormente (462a-b).

Entretanto, na terceira referência à **salvação** que abordamos (453d-e), esta não aparece com o mesmo sentido determinado de **salvação da** πόλις. Lá, segundo a "imagem" elaborada por Sócrates, "nós" é que podemos ser ou não ser **salvos**. E "nós", no diálogo de Platão, parece dizer: "nós, o diálogo".

Assim, a "imagem" do homem lançado ao mar acena para os perigos do diálogo, mas também para suas potencialidades. Mas que perigos e potencialidades são estes?

Sem dúvida a resposta a esta questão não é fácil nem imediata. Estamos vendo, todavia, que Platão constrói o texto da **República** movido pela mútua referência entre λόγος e πόλις. Não há diálogo fora da πόλις. Deste modo, temos já um ponto de partida na compreensão de que a **salvação do diálogo**, a **salvação a partir do** λόγος de que nos fala Sócrates (453d), se não é a mesma que a **salvação da** πόλις, está, ao menos, a ela estreitamente vinculada.

Para que se esclareça este vínculo é preciso determinar-se o que propriamente vem a ser uma e outra **salvação**. Ora, esta determinação só é possível, por sua vez, quando consideramos um terceiro sentido de **salvação**, o de **salvação da alma** (ψυχή). É no **Fédon** que encontramos tematizada esta **salvação**, em uma compreensão diretamente ligada à argumentação de Sócrates sobre a imortalidade da alma. Em uma fala de Sócrates, então, nós lemos:

> Νῦν δὲ, ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὖσα, οὐδεμία ἂν
> εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία, πλὴν τοῦ
> ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι.
>
> *(Mas agora, uma vez que a alma aparece sendo imortal, não haveria para ela nenhuma outra fuga dos males nem, tampouco, nenhuma salvação que não tornar-se muitíssimo boa e sábia.* ***Fédon*** *107c-d)*

Aqui a **salvação** é "tornar-se muitíssimo boa e sábia", o que só é possível a partir do λόγος. De um lado, temos a **salvação** que é a unidade da πόλις, e de outro, a **salvação** que torna a alma (ψυχή) "boa e sábia". Tanto uma como outra realiza-se a partir e através do λόγος, ou seja, do λόγος que é o pensamento, a

14. As duas outras referências à **salvação** encontradas no livro V da **República** (455b; 467e) não serão abordadas no espaço reservado às reflexões que por ora apresentamos. Ambas fazem parte de um estudo subseqüente a este, que ainda aguarda por ser realizado.

compreensão, a palavra que dá lugar à sabedoria (φρόνησις) da alma, e do λόγος que é a palavra da ágora ateniense, a palavra política por excelência, que dá sentido tanto à vida privada quanto à pública. A mútua referência entre πόλις e λόγος aparece, então, da seguinte forma: não há sabedoria (φρόνησις) ausente da πόλις – não há unidade política alheia ao λόγος. **Salvação da cidade** e **salvação da alma** equivalem-se.

Podemos, portanto, dizer que, em sentido fundamental, tanto a **salvação da cidade** como a **salvação da alma** são sempre e necessariamente **salvação a partir do** λόγος. É por este motivo que é na "imagem" do homem lançado ao mar que encontramos a **salvação** em sua perspectiva mais decisiva.

Na "imagem" elaborada por Sócrates "ser salvos a partir do λόγος" (ἐκ τοῦ λόγου) é uma **"salvação inacessível"** (ἄπορος σωτηρία). "Inacessível" (ἄπορος) é aquilo que nunca chega, o que não acontece nem pode acontecer. Portanto estabelecer-se, nesta fala de Sócrates, uma evidente tensão entre a "nossa" espera (ἐλπίζοντας ἡμᾶς) pela **salvação** e a "inacessibilidade" (traduzindo "ἀπορία") desta mesma **salvação**. Mas o que é, afinal, esta **"inacessível salvação"**?

A salvação de que nos fala Sócrates é exemplificada por um golfinho que, surgindo subitamente, **salva** ao "nos" carregar (ὑπολαβεῖν). Já no contexto do diálogo em que aparece a "imagem", a **salvação** esperada é a superação da dificuldade acerca da distribuição de ocupações entre homens e mulheres. Em um terceiro ponto de vista, tomando em consideração todo o questionamento do livro V, a **salvação** é o que torna possível a cidade boa (ἀγαθὴ πόλις). O que têm em comum estes três níveis do diálogo?

De certa forma a resposta a esta pergunta já está dada. Não dissemos antes que as **três ondas-dificuldades** que estruturam o diálogo do livro V podem ser consideradas desdobramentos da **dificuldade de salvação**? Pois o que há em comum entre as três perspectivas da **salvação** que se encontram na "imagem" do homem lançado ao mar, ou melhor, o que **une** estas três perspectivas, é justamente a **dificuldade** (χαλεπότης): tanto o golfinho que "nos" carrega do mar (πέλαγος), quanto a distribuição de ocupações entre homens e mulheres e a figura do rei-filósofo são **salvações possíveis** (δυναταί), porém **difíceis** (χαλεπαί).

Preparando seus ouvintes para a figura do rei-filósofo, Sócrates lhes fala, referindo-se antecipadamente a esta, de uma alteração (μεταβολή) na cidade que não é "pequena nem fácil, conquanto possível" (οὐ μέντοι σμικροῦ γε οὐδὲ ῥᾳδίου, δυνατοῦ δέ. 473c)[15]. Uma segunda indicação da **dificuldade** arremata a apresentação da figura do rei-filósofo: "é difícil ver, com efeito, que alguém de outro modo não poderia ser feliz, nem em relação à vida privada nem à pública" (χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν, ὅτι οὐκ ἂν ἄλλῃ τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ. 473e)

Assim, a **salvação inacessível** (ἄπορος σωτηρία), que é esperada (ἐλπίζεται) no meio do mar (πέλαγος μέσον) ou no meio do diálogo[16], é a **salvação** propiciada por aquilo que é **difícil** (χαλεπόν). O que é **difícil**, por sua vez, é o que pode "realizar-se" (γίγνεσθαι), mas que nunca "se realizou". É o caso do rei-

15 . Platão, 1987, p. 251.

16 . Composta por 10 livros, a **República** de Platão tem seu meio aritmético entre os livros V e VI.

filósofo. É por nunca se ter "realizado" que se questiona se o rei-filósofo é ou não possível – isto é, que faz sentido colocar-se esta questão.

Entretanto, se atribuirmos ao dizer (λέγειν) do diálogo platônico toda a gravidade que Platão parece conferir ao λόγος da filosofia (veja-se a 2ª parte do livro V, segundo nossa divisão: 473e-480a), não nos é permitido suspeitar da **possibilidade** (δύναμις) do que é dito (λεγόμενον). Afinal, o que decide o que é ou não **possível** é o próprio λόγος. É neste sentido que a figura do rei-filósofo, que é "apenas dita", ainda que nunca se tenha "realizado", é **difícil**.

Como dizíamos no início, o livro V da **República** representa uma **passagem**. Àquela altura caracterizávamos esta **passagem** segundo a retomada do antigo questionamento sobre a distribuição de ocupações entre homens e mulheres. É a interrupção (ἐπιλαβή) que inalgura o livro V. Vimos, no decorrer de nossa exposição, que a **passagem** que verdadeiramente se dá no livro V é, antes, a que leva do questionamento acerca da **possibilidade** (δύναμις) da πολιτεία elaborada pelo λόγος (λόγῳ) ao questionamento da **dificuldade de salvação**. Trata-se de um questionamento que se revela tanto mais determinante quanto se leva em consideração que a **passagem** de um a outro questionamento acarreta não apenas a transformação da questão mas também a do próprio modo de questionar.

Se, por um lado, dizemos que a **dificuldade de salvação** aparece como fundo do questionamento de toda a **República**, por outro ela permanece latente às discussões abordadas e visível apenas à luz de uma interpretação que considere devidamente a figura do rei-filósofo. À noção platônica de **salvação** cabe, como dizíamos, uma medida própria.

---

***Résumé:*** *L'importance de la notion platonicienne de* ***salut*** *(σωτηρία) apparaît lorsqu'on la met en rapport avec la question platonicienne par excellence de la convergence entre la philosophie et la politique. Le* ***salut*** *concerne le philosophe aussi bien que le politique, et cela parce que tous les deux, pour Platon, ne peuvent être que le même. Comme une telle pensée est exposée de façon privilégiée au livre V de la* ***République*** *(notamment à 473c-e) c'est là aussi qu'on trouvera les réfléxions les plus décisives en ce qui appartient au thème du* ***salut****.*

---

**Bibliografia**

**PLATÃO.** The Republic of Plato. Edição do texto grego por James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 2v.

**PLATÃO.** Res publica. Edição do texto grego por John Burnet. Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1965.

**PLATÃO.** A República. Tradução por Maria Helena da Rocha Pereira a partir da edição do texto grego de John Burnet. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, 5ª edição.

**PLATÃO.** Phédon. Tradução e edição do texto grego por Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1957.

# CORPO E NARRATIVA NA GRÉCIA CLÁSSICA

**Helena Miranda Mollo**
Universidade Federal do Rio de Janeiro

***Resumo:*** *Este artigo tem como objetivo estudar a relação entre a Medicina e a História no V. século grego. Esta relação é estudada em duas narrativas: no* ***Tratado Sobre a Natureza do Homem*** *e na* ***História da Guerra do Peloponeso****. Nestas narrativas nós estudamos as ligações entre alguns conceitos como a doença no corpo humano e a guerra.*

***Palavras-chave:*** *Medicina Antiga; Narrativa; História; Documento.*

O estudo do corpo como objeto histórico para J.P. Peter e J. Revel[1] antes mesmo de ser inovador, possui o papel de fazer retornar este "objeto de estudo" para o historiador.

Resgatado em parte pela História das Ciências, o estudo do corpo ganha uma perspectiva mais ampla a partir das obras de Michel Foucault[2]. Visto por este autor sob a ótica da sexualidade, fornece explicações em múltiplas faces da vida social. Desta forma, vemos que no corpo há uma narrativa própria e esta revela uma sistematização do mundo.

Inumeráveis são as narrativas que envolvem o corpo na Grécia clássica. Ao mesmo tempo em que é objeto de estudo, o corpo transforma-se num modelo de descrição para a sociedade.

Em duas narrativas em particular esta relação mostra-se flagrante: a Medicina e a História; os textos que revelam essa proximidade são os tratados médicos *Sobre a Natureza do Homem* e a *Antiga Medicina*. No discurso histórico a narrativa da Guerra do Peloponeso de Tucídides. Os tratados médicos aqui relacionados pertencem ao Corpus Hippocraticum, ligados à Escola Médica de Cos, na costa jônica. Estes escritos não possuem um autor apenas, mas podemos situar como elo de ligação entre eles, o recorte temporal que também os liga ao contexto da Guerra do Peloponeso.

A partir do século VI A. C. estes discursos em prosa buscam uma descrição objetiva de seus respectivos objetos. A objetividade para os autores dos tratados médicos e em certa medida também para Tucídides está relacionada à observação. É desta forma que a Medicina representará um modelo para a narrativa da Guerra do Peloponeso.

M. Finley em seu artigo *Tucídides, o Moralista* propõe uma questão ao historiador grego: "Como se faz para escrever a história de uma guerra longa?" (Finley, s/d, p. 60) Como resposta encontramos na obra de Tucídides a proposta de

1. PETER, J. P. e REVEL, J., 1988, p. 141-160.

2. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985, 3 vols.

uma narrativa afastada dos discursos míticos anteriormente utilizados, o uso de um calendário próprio àquele acontecimento, para que assim se transformasse num texto que narrasse todas as guerras. A introdução de apenas duas estações – inverno e verão – seria uma primeira sistematização dos acontecimentos. Neste aspecto Tucídides se afasta da narrativa histórica que o precede e toma parte de uma nova forma de abordar a história. Finley ainda nos lembra que é neste aspecto que os tratados médicos da Escola de Cos são seu paralelo.

*O Tratado Sobre a Natureza do Homem* e a *Antiga Medicina* propõem que a observação e, em alguma medida, a experiência sejam o ponto de partida para a definição do Homem. Neste caso, reivindicam um limite próprio para a Medicina a propósito do que venha ser o corpo humano, a saúde e a doença. Assim, nos diz *O Tratado Sobre a Natureza do Homem*:

> *... Quem quer que tenha o hábito de escutar as exposições sobre a natureza humana que saem do estrito domínio da Medicina não tem nenhum interesse em escutar a presente exposição ...*[3]

A observação também inicia a narrativa histórica de Tucídides, pois o historiador utiliza constantemente este recurso, tentando abranger todos os movimentos da guerra:

> *... Via que ambas as partes estavam preparadas em todos os sentidos, além disto observava os demais helenos aderindo a um lado ou ao outro ...*[4]

Tucídides segue sua narrativa "pesquisando" todos os indícios que, juntos, caminharam para esta "desproporção" que é a guerra. Esta "pesquisa" inicia-se com a própria formação da Hélade que o historiador tenta fazer, afastando-se da narrativa mítica. A este respeito, Tucídides afirma:

> *... Segundo minhas pesquisas, foram assim os tempos passados, embora seja difícil dar crédito a todos os testemunhos nesta matéria. Os homens na verdade, aceitam uns dos outros relatos de segunda mão dos eventos passados, negligenciando pô-los à prova, ainda que tais eventos se relacionem com sua própria terra ...*[5]

O inventário proposto por Tucídides através da observação e da pesquisa sugere que a verdade sobre a guerra pode ser alcançada por meio de um percurso que lhe é próprio.

De forma análoga, as narrativas médicas afirmam que o homem possui uma natureza própria, imutável e inconfundível com quaisquer outras. *O Tratado Sobre a Natureza do Homem* apresenta em seus primeiros passos a seguinte

3. HIPPOCRATE, trad. JOUANNA, 1975, p. 165 (I, 1).

4. TUCÍDIDES, trad. KURY, 1977, (I, 1).

5. Ídem, (I, 20).

questão: de que é composto o corpo humano? Pela via da observação o autor afirma:

> *... O corpo do homem é repleto de sangue, flegma, bile amarela e a bile negra e estes mesmos são a natureza do corpo, da doença e da saúde ...*[6]

Ainda segundo o autor, cada um destes humores possui uma característica própria e imutável. A transformação que pode sofrer cada um deles será sempre a da proporção e nunca da sua "natureza". Partindo desta primeira definição, o Tratado afirma que a ligação entre a saúde e a doença é o resultado da proporção destes humores:

> *... Nestas condições, há saúde perfeita quando estes humores estão numa justa proporção entre eles, do ponto de vista da qualidade e da quantidade e quando sua mistura é perfeita. Há doença quando um desses humores em pequena ou grande quantidade se isola no corpo, em vez de estar misturado a todos os outros ...*[7]

A necessidade de observação para se fazerem as definições se faz presente quando o autor chama a atenção para o aspecto dos humores. São estas diferenças que também irão determinar os seus nomes e usos.

> *... Segundo o uso, os humores têm nomes distintos e alguns entre eles não possuem o mesmo nome. Em segundo lugar, de acordo com a Natureza eles têm um aspecto radicalmente diferente. O flegma não se assemelha ao sangue, nem o sangue à bile, nem a bile ao flegma. Como, em efeito, os humores poderão se parecer, eles que não oferecem nem a mesma cor à vista, nem mesma sensação ao tocar? ...*[8]

Na definição de doença e de saúde, os tratados médicos fornecem um modelo que foi seguido por Tucídides para narrar a Guerra do Peloponeso. Ao enfatizar o papel que cada humor exerce no corpo humano, os tratados afirmam que a doença vem do desequilíbrio de cada um deles. Esta desproporção pode derivar ou do aumento, ou da diminuição da quantidade dos humores ou do isolamento de um deles no corpo. Podemos ver que neste tratado, a doença não é vista mais a partir da ira divina e sim do próprio corpo. É a partir dessa imagem que Tucídides constrói sua narrativa, pois de maneira análoga ele estabelece que uma desproporção foi a causa da Guerra do Peloponeso. As duas ligas que se formaram para a Guerra causaram o conflito das outras partes da Hélade. Assim, narra Tucídides:

---

6. HIPPOCRATE, trad. JOUANNA, 1975, p. 173 (IV, 2).
7. Idem, p. 173-5 (IV, 2-3).
8. Ibidem, p. 177 (V, 2).

> *... Mas agora que as duas alianças estavam em guerra, cada facção nas várias cidades, se desejavam uma revolução, achava fácil recorrer a aliados (...) Dessa forma, as revoluções trouxeram para as cidades numerosas e terríveis calamidades, como tem acontecido e continuará a acontecer enquanto a natureza humana for a mesma ...*[9]

De forma análoga, também a peste em Atenas será narrada. Aliada à guerra ou provocada por esta, a doença assola a todos indiscriminadamente tornando a cidade apolítica.

J. P. Peter e J. Revel no artigo *O Corpo. O Homem Doente e sua História*[10] vêm que a Medicina em seu início ligava-se apenas à experiência singular do doente. Os autores destacam que nas crônicas de Tucídides a Gregório de Tours a doença (epidemia) é uma "passagem obrigatória" (Peter, J. P. e Revel, J., 1988, p.142) e apesar de coletiva é "assinalável sobre um único indivíduo" (Idem).

Aceitando em parte essa perspectiva, vemos que na narrativa de Tucídides seja em relação ao coletivo, seja em relação à cidade de Atenas, a epidemia transtorna todos sem qualquer distinção. A imagem do corpo e da doença feita pelo *Tratado Sobre a Natureza do Homem* revela-se aqui importante para o discurso histórico. Tucídides toma a cidade como um corpo e, no caso, é ela que fica doente. É ela que sofre com os movimentos "desproporcionais" provocados pela guerra. Assim, em função dessa desproporcionalidade, o interior do corpo social uma vez atingido torna-se doente e com isso apolítico.

O singular a que se referem J. P. Peter e J. Revel possui portanto dois lados. Além de falar do indivíduo, a coletividade torna-se corporificada para ser narrada pelo historiador.

Mais uma vez ligando as duas narrativas – os tratados médicos da Escola de Cos e a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides – que nos propusemos comparar brevemente, podemos verificar que ambas narram uma história: de um lado, a medicina narra a história desse corpo individual e ao mesmo tempo coletivo, pois fala de uma natureza humana; de outro lado, a história de Tucídides fala de um corpo que é político e que possui uma formação (tradição) e uma constituição. Tal como um corpo deve ter uma justa proporção de todos os seus elementos formadores.

Vimos que o corpo possui uma narrativa, ou antes, narrativas, que ele propõe inúmeros discursos. Da sua imagem articulada não surge apenas um vocabulário objetivo para o historiador do V° século a. C., mas uma distribuição e organização para uma narrativa da trajetória e da vida das cidades.

**BIBLIOGRAFIA**

**BRATESCU, G.** *Le Probleme de la Mesure dans la Collection Hippocratique. In: La Collection Hippocratique et son rôle dans l'Histoire de la Medicine.* Leiden: G. L. Brill, 1972.

9 . TUCÍDIDES, trad. KURY, 1977, (III, 82).

10 . PETER, J. P. e REVEL, J., 1988, p.142.

**CAMBIANO, G.** *Pathologie et Analogie Politique. In: La Collection Hippocratique et son rôle dans l'Histoire de la Medicine.* Leiden: G. L. Brill, 1972.

**FINLEY, M.** *Aspectos da Antiguidade.* Lisboa: Edições 70, s/d.

**FOUCAULT, M.** *História da Sexualidade.* Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985, 3 vols.

**GRMEK, M.** *O Homem Biológioco no Mediterrâneo. In:* **BRAUDEL, F.** *Uma Lição de História.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

**PETER, J. P.** e **REVEL, J.** *O Corpo. O Homem Doente e sua História.* In: **LE GOFF, J.** e **NORA, P.** (orgs). *História: Novos Objetos.* Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988, p.141-160.

# A CULTURA ROMANA E OS POVOS DO NORTE EUROPEU

**Maria Isabel D'Agostino Fleming**
Museu de Arqueologia e Etnologia
Universidade de São Paulo

*Resumo: Os testemunhos arqueológicos do final da República e início do Império romanos revelam uma enorme massa de material romano encontrado nas áreas ocupadas pelas tribos da Germânia Livre. Tais achados, em grande parte artigos de luxo, se adensam à medida que se distanciam do* Limes. *Alguns estudos que abordam a questão do contato cultural, de uma forma que não a tradicional (Rowlands, 1987; Hedeager, 1987; Renfrew, 1986), propõem uma interpretação que, se não minimiza a presença romana nessas áreas, dão uma nova dimensão ao processo de mudança cultural local. Dessa forma, na abordagem dos objetos de prestígio romanos entre esses povos, o contato entre romanos e germânicos é visto como estímulo para uma mudança social significativa cujas raízes já se encontravam na própria estrutura local.*

*Palavras-chave: Arqueologia Romana e do Norte Europeu, Mudança Cultural, Economia, Comércio, Bens de Prestígio.*

A questão do contato entre culturas é tratada pela História e Arqueologia tradicionais sob o ponto de vista do poder dominante. Um exemplo é o dos povos do leste e norte da fronteira do Reno, retratados não como entidades culturais ativas em seus próprios direitos mas, predominantemente, através de suas reações à cultura romana [1]. As teorias arqueológicas recentes vêem o contato entre povos e a mudança cultural sob uma ótica que redimensiona o papel dos grandes centros e das comunidades periféricas, sobretudo numa suposta relação de dependência evidente destas últimas. Ao mesmo tempo, na abordagem do problema do crescimento de sistemas sócio-políticos e da emergência da complexidade cultural, a interação entre unidades sócio-políticas autônomas adquire um papel primordial e abrangente: designa toda a gama de trocas, incluindo imitação e emulação, competição, guerra, troca de bens e de informação [2]. Assim, na história do

1. Dos estudos relevantes sobre a Germânia Livre destacam-se os de H. J. Eggers, *Der Römische Import in Freien Germanien* e de M. Wheeler, *Rome Beyond the Imperial Frontiers*. Da década de 50, são obras de referência indispensáveis tanto para os contextos arqueológicos em que foram encontradas as importações romanas, como para a análise das fontes literárias sobre esse material.

2. Essas linhas de pesquisa são propostas nos estudos teóricos de C. Renfrew, "Introduction: peer polity interaction and socio-political change" e de M. Rowlands, "Centre and periphery: a review of a concept", e pode-se testemunhar sua aplicação em estudos de caso, como, por exemplo, o de L. Hedeager, "Empire, frontier and the barbarian hinterland: Rome and northern Europe from AD 1-400" e o de P. S. Wells, "Tradition, Identity, and Change beyond the Roman Frontier". Este artigo, em suas linhas gerais, baseia-se no trabalho de Hedeager por ser uma autora que de maneira sistemática e exaustiva vem se

desenvolvimento sócio-político germânico, é fundamental considerar os dois tipos de relações envolvidos: a romano-germânica e a das várias comunidades germânicas entre si.

Nos contatos entre os romanos e povos da Germânia Livre entre 1 e 400 AD, são de especial interesse os milhares de produtos romanos que chegaram além das fronteiras do Império: eles incluem cerâmica fina, vasos de prata e bronze, vidros, jóias, moedas e estatuetas de bronze. A escala de importação do vinho é incerta, como também a de produtos exóticos, como frutas do Mediterrâneo e especiarias. Os produtos importados, ou seja, transmitidos através de interação, nos seus aspectos sociais e políticos, são intermediários nas relações entre indivíduos e grupos; eles indicam as formas como as sociedades são organizadas e as formas nas quais os indivíduos e os grupos se interrelacionam. Eles ajudam a definir relações e ao mesmo tempo simbolizam essas mesmas relações. Assim, através do estudo dos bens envolvidos, pode-se investigar ao mesmo tempo a manifestação da interação e um componente essencial dessa interação (Wells, 1992, p. 176). Tanto as importações romanas quanto as estruturas arqueológicas da Germânia Livre, ao serem analisadas, proporcionam o quadro das mudanças sociais, políticas e econômicas por que passaram esses povos.

Tendo em vista os diferentes níveis de complexidade sócio-político-econômica dos povos ao norte da Itália, incorporados ou não ao Império, a análise de sua interação com os romanos deve considerar três estruturas diferentes. Essa divergência estrutural determinou o curso da expansão romana. Ela, em geral, parou na fronteira entre a sociedade celta mais altamente estratificada e a sociedade germânica menos estratificada:

1. Um sistema romano sobre uma base celta, o resultado da expansão romana em áreas anteriormente celtas com uma "civilização arcaica" altamente desenvolvida que foram incorporadas ao Império romano.
2. Um sistema anterior celta com reinos vassalos além da fronteira que atuava como uma zona tampão entre o Império romano e as tribos germânicas.
3. O sistema germânico, baseado num curso de desenvolvimento germânico independente mediado, particularmente a partir de 100 a. C., através do contato com a região celta.

Os dois sistemas da periferia romana também têm economias totalmente diferentes:

1. O Império romano caracterizado por uma economia monetária e de mercado.
2. A "zona tampão" que não tinha uma cunhagem independente, mas mantinha uma economia monetária limitada, talvez incluindo mercados e uma classe de comerciantes.

---

dedicando aos problemas da arqueologia da Germânia Livre, com contribuições relevantes nesse campo, através de novas e pertinentes formas de interpretação dos dados arqueológicos.

3. A Germânia Livre, que usava moeda sem uma economia monetária e talvez mercados sem moedas.

As evidências arqueológicas de relações de comércio e troca encontram-se em toda a parte, mas sua distribuição ao norte do *Limes* não é uniforme. Na região da fronteira, numa faixa de 200 Km que acompanha o *Limes* há uma preponderância de artigos de uso diário, como cerâmica e vários tipos de broches. Esse material diminui à medida que cresce a distância da fronteira, enquanto, inversamente, para os artigos de luxo, como vasilhas de prata, bronze e vidros, seu número aumenta e atinge seu máximo numa distância de 400-600 Km da fronteira (ver figuras 1 e 2).

Enquanto o motivo romano para essa troca era um misto de interesses políticos e econômicos (paz ao longo da fronteira, ganho econômico), as tribos germânicas estavam preocupadas com a aquisição de artigos de luxo, moedas de ouro e prata, porque, juntamente com as armas, eles eram importantes símbolos de *status* no sistema social germânico.

As implicações sociais desses artefatos romanos no contexto germânico são expressas mais claramente através de seu uso como mobiliário funerário. Por exemplo, nas chamadas tumbas principescas do início do Império, num total de vinte e cinco, espalhadas em uma vasta região do interior da Germânia, numa distância acima dos 200 Km da fronteira (Alemanha, Polônia, Tchecoslováquia, Dinamarca e Noruega).

A distribuição das tumbas principescas é complementar ao antigo território celta demarcado pelos grandes *oppida* celtas. Nessa região as importações romanas não serviam como indicadores de *status*, seja em qualquer tipo de tumbas mais ou menos ricas: a cerâmica romana, broches, moedas de cobre e inscrições, simplesmente expressam a proximidade dos romanos.

A presença de produtos de luxo romanos em tumbas germânicas, datadas dos séculos I e II d. C., é um fator indicativo de mudanças que ocorreram ao longo do Império e que podem ser vistas em dois períodos: 1-200 AD e 200-400 AD.

No primeiro período, as terras bárbaras constituíam uma espécie de equilíbrio econômico e político em relação ao Império. Exportando excedentes baratos – provavelmente para o exército – o povo germânico ajudou a financiar o sistema de defesa da fronteira norte, até o momento em que os produtos romanos preencheram um lugar importante na estrutura social e política das tribos germânicas. As relações comerciais romano-germânicas pareciam ser em favor dos romanos, tanto econômica quanto politicamente. No entanto, a longo prazo, foi uma política com riscos inerentes, pois acelerou a dinâmica interna da sociedade germânica e, consequentemente, a demanda por importações entre as tribos germânicas.

Assim, o lugar ocupado pelos produtos romanos no desenvolvimento interno das sociedades germânicas de 1 a 400 AD merece ser visto em maior detalhe:

a. em que medida os produtos romanos alargaram o alcance dos desenvolvimentos internos?

b. eles substituíram outros bens de prestígio ou introduziram um conjunto mais elaborado de valores simbólicos e ideológicos romanos?
c. valores que poderiam ser usados por uma elite local para estabelecer e consolidar poder e prestígio?

Confrontando o contexto principesco germânico do Império romano com o de um período mais recuado da Idade do Bronze germânica (200 a. C.) obtém-se indícios para as respostas às questões acima. Na Idade do Bronze germânica, raramente o material de luxo importado (grego, etrusco, celta e republicano romano) destinou-se a enterramentos, mas a depósitos votivos, em contextos rituais. A partir do século I d. C., portanto no Império romano, os objetos de prestígio aparecem em enormes quantidades nos mobiliários funerários. O fator decesivo nessas importações era a quantidade. Há um claro contraste entre a situação anterior que evidenciava práticas comunitárias, com a situação do período imperial romano que realça a importância do indivíduo na sociedade.

A grande quantidade de bens valiosos não estimulou, surpreendentemente, uma acumulação na forma de tesouros ou depósitos, apesar da vasta rede de contatos comerciais através do mundo germânico. Esse fato corrobora a idéia de que as importações não tinham um valor de troca. Elas eram a expressão simbólica, tangível de alianças tanto sociais como políticas, cujo significado era pessoalmente ligado ao indivíduo, portanto, não circulavam. Tais importações não eram tanto a evidência de riqueza material mas, primordialmente, conexões e alianças políticas acentuadas e indicavam algum conhecimento do modo de vida romano.

As análises cronológicas dos dois primeiros séculos do Império mostraram um aumento significativo na estratificação social – mais riqueza sendo concentrada em menos enterramentos. O contato com o Império romano causou o desenvolvimento de uma organização militar nova, dinâmica, e este processo foi fortalecido pelo comércio e em troca com produtos de prestígio romanos.

No início do período entre 200 a 400 AD, dando continuidade ao processo em desenvolvimento visto acima, a centralização política tornou-se um fato estabelecido. Um único centro controlava agora, política e militarmente, grandes regiões. Na Germânia Livre, isso se reflete numa forte concentração regional de ricas tumbas com produtos romanos importados, em contraposição à distribuição irregular do período precedente. Concomitantemente, nota-se uma redistribuição regional desses bens de prestígio que circulam entre uma nova elite ao lado da concentração espacial de tumbas ricas. Ou seja, eles são distribuídos entre uma gama maior de pequenos chefes pelo chefe maior em troca de bens e serviços. Essa distribuição tanto em tumbas modestas quanto em ricas, sugere que os objetos eram usados como uma forma visível de larguesa real, dispensada por potentados em ascenção a seus partidários. As importações eram tanto parte do poder quanto signos dele.

Dessa forma, os produtos de prestígio romanos eram parte de um processo no qual o poder e a influência foram criados e, em combinação com a expansão militar e econômica, trouxeram mudanças significativas ao quadro social e político da Germânia Livre em quatrocentos anos do Império romano. Durante esse

período, o papel dos bens de prestígio romanos sofreu uma mudança – de uma elite autônoma, para uma distribuição regional.

Em relação à ocupação espacial e ao tipo de estabelecimento ou estruturas habitacionais, a organização da vida, com base comunitária do início do Império, com unidades produtivas num sistema de campo comum, desaparece no século III d. C. Essa mudança na organização da vila, revelada nas alterações no tamanho das habitações, estábulos e plano das vilas, aplica-se também à sua base produtiva de terra de cultivo e pastagem. O direito individual de cultivar os campos comuns da vila é substituído pelo direito de posse individual ou por título de posse.

A emergência de uma classe proprietária que controla a produção não deve ter ocorrido apenas através do domínio militar [3]. O meio deve ter sido uma legitimação maciça da ideologia de certos grupos de pessoas. Nesse contexto, as importações romanas preenchem as funções necessárias se o prestígio e o *status* devem ser enfatizados. Os bens de prestígio indicam a participação do indivíduo na larga rede de alianças políticas e ligações de comércio que, por sua vez, representam contato com o Império romano, o estilo de vida e normas romanos.

Além de elevar a posição social do proprietário, a mais importante função dos bens de prestígio é seu emprego na reprodução social. Eles poderiam circular como dotes, tributos e outras formas de pagamento. O controle sobre bens de prestígio, portanto, implica poder social e político, útil na negociação de alianças, por esse meio expandindo a base de poder político e econômico de uma chefia. Regionalmente, isso poderia ser feito estabelecendo dependência política e militar em forma de proteção oferecida em troca de tributos: serviço militar, escravos ou pagamentos em espécie, que deveriam ser bens de prestígio. Localmente, nas vilas, os bens de prestígio podem ter sido usados como meios de criar dependência econômica e social, gradualmente levando à entrega da terra e animais e ao *status* de escravo/servo. No limite, a intensificação desse processo é um fator que contribui na reorganização da posse da terra e reorganização da vila. A diminuição do número de unidades produtivas em uma vila poderia ser explicada por um processo desse tipo. Embora em menor número, as habitações tornaram-se maiores, com mais aposentos para as pessoas e animais, o que nos conduz à produção.

Para sustentar o sistema, era necessário um excedente na produção e também o controle da terra e dos que produziam a safra.

Assim, as sociedades germânicas no período de 1-400 AD experimentaram um crescimento populacional, expansão de ocupação e aumento da demanda de excedente de produção para alimentar suas populações e pagar tributos que eram canalizados, em seguida, para alianças e comércio de longa distância de bens de prestígio romanos.

3. Essa legitimação da ordem sócio-política também poderia incluir a legitimação de uma função militar. Não é exagero dizer que o poder militar era a base e o pré-requisito para o controle político interno. A legitimação ideológica era antes o resultado do prestígio latente na função militar (Hedeager, 1987, nota 14).

## Conclusão

Nesses processos de mudança não estamos lidando com um fator isolado determinante, mas com a interação de muitos. A mais forte influência foram, sem dúvida, os processos sociais resultantes da conversão de bens de prestígio em poder político e econômico. Tais processos estavam ligados à organização da produção. Foram as mudanças na organização da produção que deram ao sistema uma nova base para expansão. Quando a terra tornou-se um produto de troca, estavam estabelecidas as condições para a formação de uma aristocracia agrária.

Mas ainda permanece a questão: o contato com o Império e o exército romanos é uma explicação suficiente para as profundas mudanças nas terras bárbaras a partir do século III d. C.? Talvez seja mais adequado imaginar que as influências romanas agiram como um catalizador num processo que já tinha começado. Para determinar se esse é, de fato, o caso, temos que considerar a relação entre o fator interno: níveis de subsistência, e o fator externo: comércio de bens de prestígio.

Uma análise mais pormenorizada indica que todo o processo de uso de bens de prestígio, no entanto, teve lugar num contexto tradicional. As práticas de enterramento nas tumbas principescas eram específicas da sociedade local, e não emprestadas do Império. Tanto as estruturas das tumbas quanto outros objetos que acompanhavam as importações romanas pertenciam às tradições regionais. As pessoas da elite que estavam utilizando as importações romanas para afirmar *status* e expressar novas identidades ligadas a Roma, não estavam tentando tornar-se romanas, mas usando sua conexão romana construída para vantagens desfrutadas em suas próprias comunidades.

---

**Abstract:** *Archaeological witnesses of the end of the Republic and beginning of the Roman Empire revealed a huge mass of roman material found in the areas occupied by the tribes of Free Germania. Such findings, largely luxury articles, become more frequent at sites further from the* Limes. *Some studies, which touch the question of cultural contact, in a form other than the traditional one (Rowlands, 1987; Hedeager, 1987; Renfrew, 1986), propose an interpretation which, though not minimizing the roman presence in the areas, give a new dimension to the process of local cultural change. In this way, in the study of the function of roman prestige objects ammong these peoples, the contact between Romans and German tribes is regarded as a stimulus for a significant social change whose roots were found already in local structure itself.*

---

**Key-words:** *Roman and North-European Archaeology, Cultural Change, Economy, Commerce, Prestige Goods.*

---

**Bibliografia**

**EGGERS, H. J.** *Der Römische Import in Freien Germanien.* Hamburg, 1951.

**HEDEAGER, L.** Empire, frontier and the barbarian hinterland: Rome and northern Europe from AD 1-400. *In* **HOWLANDS, M., LARSEN, M. e KRISTIANSEN, K.** (eds.) *Centre and Periphery in the Ancient World*, New Directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

**HOWLANDS, M.** Centre and periphery: a review of a concept. *In* **HOWLANDS, M., LARSEN, M. e KRISTIANSEN, K.** (eds.) *Centre and Periphery in the Ancient World*, New Directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

**RENFREW, C.** Introduction: peer polity interaction and social political change. *In* **RENFREW, C. e CHERRY, J. F.** (eds.) *Peer Polity and Social Political Change*, New Directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

**WELLS, P. S.** Tradition, Identity, and Change. *In* **SCHORTMAN, E. M. e URBAN, P. A.** (eds.) *Resources, Power, and Interregional Interaction*, Interdisciplinary Contributions to Archaeology. New York: Plenum Press, 1992.

**WHEELER, M.** *Rome Beyond Imperial Frontiers.* London, 1954.

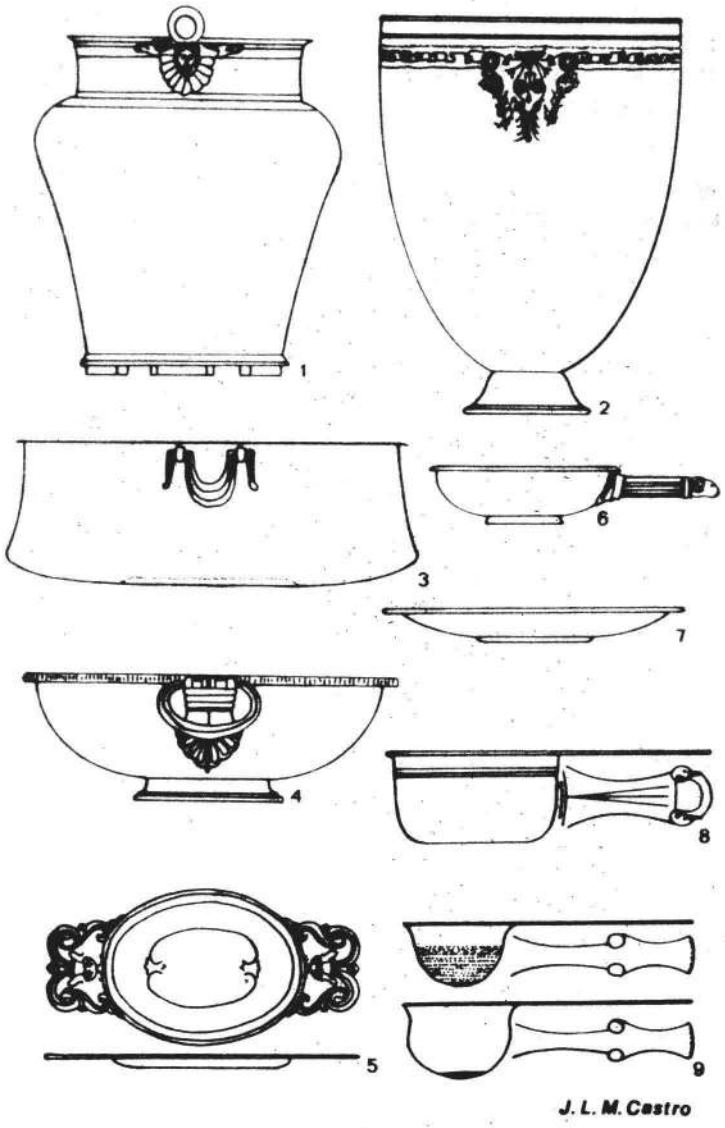



**Fig. 1.** Alguns tipos de vasilhame de luxo romano (bronze) encontrados em tumbas principescas da Germânia Livre.

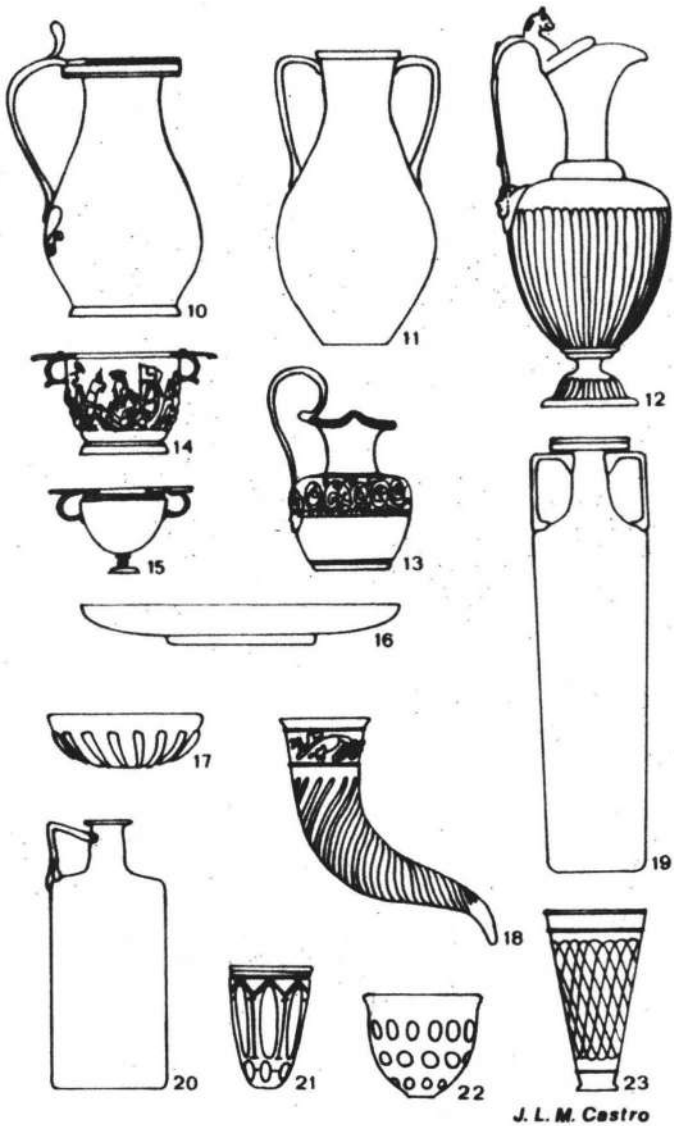



**Fig. 2.** Alguns tipos de vasilhame de luxo romano encontrados em tumbas principescas da Germânia Livre: nºs. 10 a 13, bronze; nºs. 14 e 15, prata; nºs. 16 a 23, vidro.

# EXPANSÃO MARÍTIMA E INFLUÊNCIA CULTURAL FENÍCIA NO MEDITERRÂNEO CENTRO OCIDENTAL

**Maria Cristina Nicolau Kormikiari**
Universidade de São paulo

***Resumo:*** *Nos últimos anos novas descobertas têm redimensionado o conhecimento acerca da expansão marítima fenícia no Ocidente Mediterrânico. Tanto a cronologia – suas diversas etapas – como a extensão geográfica dessa espansão encontram-se hoje melhor determinadas e revelam um panorama diferente daquele anteriormente aceito.*

***Palavras-chave:*** *Pré-colonialismo; Colonialismo; Fenícios; Comércio.*

Os estudos acerca da expansão fenícia no Ocidente Mediterrânico tomaram um novo rumo nos últimos anos a partir da reanálise conjunta dos dados fornecidos pelas fontes textuais clássicas e pela arqueologia.

Os resultados dessa reavaliação não se encontram concluídos de modo a formar uma teoria única e coesa, entretanto, os estudos já partem de certos pontos definidos os quais nos propomos a apresentar neste artigo. Para tal nos baseamos em alguns escritos específicos de S. Moscati, V. Tusa, G. Bunnens, E. Acquaro, J. N. Coldstream, S. F. Bondí e F. Mazza, entre outros. A medida do necessário pontuamos nosso texto com notas fornecendo essas e outras referências bibliográficas.

Antes de partir para a exposição propriamente dita, contudo, gostariamos de esclarecer o uso que damos a dois termos específicos com os quais tratramos a expansão fenícia. São eles **pré-colonialismo** e **colonialismo**. Muito tem se discutido acerca da procedência de se utilizar esses termos para definir um movimento que não se adequa às noções modernas que o uso dessas palavras traz.

Isto é, pré-colonização pode ser caracterizada por visitas freqüentes a territórios novos com o intuito de uma posterior colonização. Esta por sua vez se define como a formação de assentamentos estáveis e consistentes, com objetivos expansionistas ou não e com diversos graus de dependência em relação à metrópole.

O uso desses termos torna-se desconfortável justamente porque a expansão fenícia para o Ocidente Mediterrânico não foi um movimento que, nas suas origens, tivesse como projeto futuro o estabelecimento de colônias nas áreas ferqüentadas – o que o teria caracterizado como um movimento pré-colonial na sua acepção mas precisa. Quando a colonização fenícia finalmente ocorre, séculos depois, ela responde a uma conjuntura histórica diferente daquela que motivou as primeiras freqüências no Mediterrâneo. Também seu desenrolar diverge da idéia que o termo colonização traz hoje em dia. No entanto ainda não há um vocabulário mais apropriado, de modo que no que toca à expansão fenícia no Ocidente os termos pré-colonização e colonização são utilizados pelos especialistas para definir duas fases

distintas que se sucedem no tempo e não com etapas sucessivas de um objetivo final único.

Isso posto, passamos aos fatos. As fontes textuais clássicas afirmam a precedência fenícia à grega na colonização do Ocidente Mediterrânico. É famoso o trecho de Tucídides (VI, 2) aonde se diz que os fenícios após terem ocupado toda a Sicília retiram-se, com a chegada em grande número dos gregos, para a região noroeste da ilha; estabelecem-se em Motia, Palermo e Solunto aonde encontram segurança na proximidade de Cartago e aliados nos elímeos, povo indígena local. De maneira geral, os escritores antigos afirmam que a colonização fenícia no Mediterrâneo teria começado no final do século XII a. C. Cadiz e Utica, por exemplo, as duas colônias fenícias na Espanha e no norte da África, teriam sido fundadas em torno de 1.100 a. C. de acordo com Veleio Patérculo (I, 2, 3) e Plínio (XVI, 216) respectivamente. Entretanto, os primeiros vestígios arqueológicos de cidades fenícias propriamente ditas começam apenas no século VIII a. C. (Tusa, 1982, p. 103) e portanto não confirmam os dados textuais. A explicação teórica para essa disparidade apoia-se em dois pontos: em primeiro lugar as fontes textuais referentes à colonização fenícia remetem-se a uma única tradição criada no período helenístico, e em ambientes alexandrinos; essa tradição considera os poemas homéricos como verdades históricas e o retrato dos fenícios como navegadores e comerciantes, que ali é pintado, como contemporâneo aos outros fatos narrados nos poemas. As fontes textuais clássicas também relacionam Héracles como progenitor dos fenícios, assimilando assim as viagens marítimas destes para o extremo ocidente com as viagens míticas do herói grego (Moscati, 1983, p. 1). Em segundo lugar, já em 1925, Biagio Pace (Pace, 1958) havia caracterizado os primeiros "estabelecimentos" fenícios na Sicília como escalas marítimas ao longo da costa, postos comerciais e de armazenamento de mercadorias, com poucas pessoas habitando as vilas indígenas próximas, talvez reunidas em quarteirões próprios, mas sem qualquer tipo de soberania territorial. Seria compreensível que a arqueologia falhasse em apresentar traços desses primeiros "estabelecimentos", dado seu caráter modesto, e que documentasse apenas a consolidação posterior das colônias.

Os fenícios não iniciam, pois, seu processo de colonização do séc. XII a. C., entretanto isso não significa que já não freqüentassem a costa do Mediterâneo nessa mesma época. De fato, eles navegavam pelo Mediterrâneo em uma fase de visitas sem interesse real de conquista territorial e visando apenas trocas comerciais. Essa fase é denominada pela historiografia atual e pré-colonial e abarca um período que vai do séc. XI ao séc. IX a. C. Tal cronologia adeqüa-se também ao pensamento moderno que vê a civilização fenícia emergir autônoma somente após a evasão dos chamados "povos do mar" no séc. XII a. C. e a subseqüente redefinição territorial que restringirá os fenícios à costa Siro-Palestina (Acquaro, 1987, p. 11).

A teoria de uma fase pré-colonial fenícia explicaria tanto a falta de dados arqueológicos que comprovassem o estabelecimento de verdadeiras cidades, de um lado, por outro, a existência de uma série de vestígios espalhados por todo o Mediterrâneo de uma freqüência comercial fenícia constante já a partir do séc. XI a. C.

Provas dessas freqüências estariam contidas em diversos testemunhos: Luigi Bernabò (Brea, 1964-1965) assinala a ocorrência de um conjunto de elementos culturais achados por toda a Sicília e que fariam parte de uma "Koiné" Mediterrânica cujo ponto de partida seria o Oriente Próximo.

Para Brea a formação dessa "Koiné" se deveria em grande medida aos contratos travados entre fenícios e povos indígenas do Mediterrâneo por ocasião de trocas comerciais.

Esses elementos seriam: a fíbula com "arco curvo ou com olho" da cultura de Cassibile, datada entre os sécs. X e IX a. C.; a "chaleira" com formato de garrafa esferoidal, pescoço estreito e boca para verter com peneira, que aparece desde o séc. XI a. C. e é mantida até o final do séc. IX a. C.; o cântaro com a boca trilobada do séc. X a. C. e portanto não atribuível à influência grega; os anéis digitais de ferro da necrópole de Mulino della Badia, perto de Grammichele, datados talvez do séc. X a. C. e daí a importação fenícia e não de fabricação local.

A estes objetos juntam-se outros, encontrados mais recentemente na região oriental e centro-oriental da Sicília, ou seja, como nos exemplos anteriores, em áreas onde os fenícios não estabelecerão futuramente suas cidades. Em Tapsos temos tumbas de tipo fenício e em Siracusa, Megara e Caltagirone uma série de pequenos objetos de origem oriental ou egípcia que têm os fenícios como portadores: escaravelhos e amuletos em pasta vítrea e em esteatite, entre outros, que fazem parte de um "pacote" oriental do comércio fenício e que são datados entre o final da fase pré-colonial e o início da colonial. Desse mesmo período em Gela e em Sant'Angelo Muxaro encontram-se taças metálicas que demonstram a existência de um comércio fenício de bens de luxo (Moscati, 1988, p. 14).

Em outras áreas do Mediterrâneo os vestígios fenícios também se fazem presentes. Na Sardenha e na Espanha os dados apontam para uma freqüência pré-colonial entre os séculos X-VIII a. C. No primeiro local, a Sardenha (Tore, 1981, pp. 261-262), os dados são mais escassos, mas mesmo assim temos elementos fenícios do contexto de Monte Prama e objetos de bronze, figurados ou não, provenientes dos dítios de S. Maria di Paulis, Flumenlongu, Paulilatino e Mandas, datáveis do século IX a. C. Já em Tarros, o único local entre os citados que posteriormente se tornará um centro fenício, foram achados vestígios de uma freqüência ainda na fase pré-colonial constituídos por artefatos cerâmicos e cipriotas, levados para lá – como se acredita – pelos próprios fenícios. No que concerne à Espanha (Almagro Gorbea, 1981; Niemeyer, 1981), recentes descobertas de uma equipe arqueológica hispano-alemã trouxe em evidência dados que demonstram a primazia desta região em relação a outras do Mediterrâneo como objetivo do fenômeno das navegações fenícias. Os trabalhos efetuados por Martin Almagro Gorbea e por Hans Georg Niemeyer assinalam que nos séculos X e IX a. C. é possível distinguir um horizonte cultural definido como "proto-orientalizante". Este se caracteriza pela presença de objetos exóticos importados e por alterações nas representações artesanais indígenas constituindo uma reação local ao movimento pré-colonial fenício. posteriormente, no século VIII a. C., com o estabelecimento das primeiras colônias, o mesmo fenômeno tornaria a ocorrer: ou seja, um horizonte cultural, agora denominado "orientalizante", pode ser, de novo, distinguido e é explicado como uma nova reação à nova investida fenícia.

Ao falarmos de uma fase pré-colonial fenícia torna-se necessário mencionar sua relação com a similar fase pré-colonial grega que vai dos séculos XVI ao XI a. C. e cujos protagonistas foram os micênios. É justamente na terceira e última etapa das navegações micênicas rumo ao ocidente que os fenícios se encaixam. O quadro descrito para caracterizar a ação fenícia não é de modo algum diverso daquele que se utiliza para definir a ação micênica. Ou seja, freqüências sem

intenções de conquista territorial ou tentativa de formações de núcleos estáveis e consistentes; uma navegação cujos objetivos eram trocas comerciais. mesmo não podendo excluir a possibilidade de que – pelas mais variadas razões, inclusive o casamento – grupos de pessoas estabeleceram-se nas terras freqüentadas e, por vezes, formaram oficinas itinerantes, sabemos que, nesse momento, colônias não foram fundadas (Moscati, 1983, p. 3).

Indícios de uma presença conjunta de elementos egeus e fenícios na Sicília, Sardenha e em menor quantidade, na Espanha, existem. Como exemplos podemos citar: a estatueta de bronze representando a divindade Adad, encontrada no mar da Sicília próximo à costa de Selinonte, e que por ser datada dos séculos XIII e XII a. C. comporta a possibilidade de ter sido transportada por mercadores micênicos [1]; alguns objetos orientais, mais antigos, associados a contextos egeus e tidos como importações cipriotas na Sardenha (Lo Schiavo, 1976, p. 15); e achados de cerâmica geométrica de uma fase anterior à colonização fenícia, na Andaluzia e na Estremadura, na Espanha, que também sugerem freqüências análogas de elementos egeus e fenícios (Almagro Gorbea, 1977, pp. 123-24; Bendala Galán, 1979, pp. 34-35).

A análise destas navegações conjuntas levam-nos basicamente a duas considerações [2]: em primeiro lugar, não haveria uma exclusividade da presença fenícia no Mediterrâneo, muito pelo contrário. Descarta-se assim qualquer tentativa de atribuir-se, para a fase pré-colonial, um caráter de projeto preparatório visando uma futura colonização. Em segundo lugar, as rotas utilizadas pelos fenícios, na sua maioria, não serão aquelas, como já dissemos, sobre as quais se fundarão as cidades fenícias. De fato, essas rotas parecem ser baseadas em já conhecidos itinerários micênicos.

Uma colaboração fenício-micência deve ter favorecido a introdução dos fenícios em áreas por eles anteriormente desconhecidas e aonde procuraram manter uma modalidade de troca já experimentada em contexto oriental: um comércio de penetração seletiva e direcionado para as camadas nobiliárquicas das sociedades freqüentadas para as quais eram vendidas mercadorias de valor elevado (bronze trabalhado, marfim, utensílios de ferro, etc.). Há a hipótese de que a posse desses bens representasse um símbolo de status, de distinção social para uma camada que havia sofrido uma rápida evolução e uma forte diferenciação interna, com a conseqüente ascensão de elites nobiliárquicas (Bondi, 1985, p. 248). Os interesses fenícios residiam por sua vez em metais brutos – para serem posteriormente trabalhados e revendidos –, daí a primazia da Espanha, rica em minérios; e em produtos agrícolas.

---

1 Tusa, V. "La colonizzazione fenicia e le culture anelleniche di Sicilia", em **Momenti precoloniale nel Mediterraneo Antico**, Acquaro, E.; Godart, L.; Mazza, F.; Musti, D. (org.), Atas do Convênio Internacional, Roma, 1985, Coll. di Studi Fenici, 28, Academia Belgica, Instituto per la Civiltá Fenicia e Punica, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1988, p. 284. O tipo iconográfico da estatueta em questão é bem conhecido na Síria durante o Bronze Tardio, em particular em Ugarit de onde provém exemplares semelhantes também datados dos séculos XIII-XII a. C.

2 Os dados ora apresentados baseiam-se essencialmente em Bondi, S. F. "Problemi della precolonizzazione fenicia nel Mediterraneo cetro-occidentale", em **Momenti precoloniale nel Mediterraneo Antico**, cf nota 1, p. 248-252

No estágio atual dos estudos não podemos apresentar as possíveis formas de colaboração entre fenícios e micênicos, entretanto, algumas questões podem ser levantadas: uma delas seria o importante papel de Chipre como intermediária nas relações fenício-micênicas. É uma possibilidade que não pode ser descartada a despeito da falta de dados mais consistentes. Chipre, devido tanto à sua posição geográfica – sua extremidade sudeste está a menos de 100km da costa Siro-palestina – como às suas riquezas minerais, foi freqüentada já desde a metade do II• milênio por egeus e cananeus. A presença fenícia [3] é ali atestada entre o final do II• e o início do I• milênios em diversos sítios: Golgoi; Idalion; Tamassos; Marion e Lapethos. isto para não mencionarmos Kition, a colônia fundada por Tiro no século IX a. C. [4]. Ou seja, no final do II• milênio, quando se inicia o processo que, conforme nossa nota 4, qualificamos de verdadeira pré-colonização fenícia em Chipre, a presença micênica na ilha já era um fato desde o século XIV a. C. Estes dois povos voltados para o comércio devem, com certeza, ter entrado em contato nessa área rica em metais brutos (especialmente o cobre), um bem que interessava a ambos.

A outra questão diz respeito ao estatuto das instituições fenícias e micênicas. Como os micênicos, os fenícios possuíam uma forma de governo baseada no poder real – os semitas adotam esta forma de governo logo após a transição que substitui o nomadismo patriarcal das primeiras tribos pela sedentarização urbana. Desde as cartas de El Amarna, do século XVI a. C., até os arquivos assírios encontramos freqüentes referências a reis nas cidades fenícia; listas dinásticas, mesmo incompletas, podem ser elaboradas. De modo que, no primeiro momento da fase pré-colonial (fins do II• milênio), as sociedades micênica e fenícia compartilhavam um estatuto monárquico de forte controle econômico; no seu início, as navegações fenícias eram, pois, vistoriadas do palácio sob esquemas familiares ao partner micênico. Posteriormente esse quadro se alterará: a rica classe dos mercadores se fortalecerá cada vez mais a ponto de, já no I• milênio, tomar para si vários encargos políticos, entre eles o da expansão marítima fenícia.

O arco de tempo que cobre a fase pré-colonial fenícia é razoavelmente grande, indo do século XI ao IX a. C. e, portanto, não se colocando em um único quadro histórico. Essa fase abrange a formação da especificidade fenícia até a crise política, com a invasão assíria, que diminuirá sua autonomia precedente. De maneira

---

3. Mazza, F. "La 'precolonizzazione' fenicia: problemi storici e questioni metodologiche", em **Momenti precoloniale nel Mediterraneo Antico**, cf. nota 1, p. 197-198. Mazza considera que a freqüência fenícia representaria uma exceção ao que foi dito até agora sobre a ação pré-colonial fenícia no Mediterrâneo. Ele vê em Chipre "un quadro di progressiva stabile presenza di genti fenicie in alcune parti dell'isola, almeno fin dal X secolo, la cui evoluzione sucessivamente attestata in 'colonie' vere e proprie puó certamente legittimare l'uso dell'aggettivo 'precoloniale' per definire la fase ed i fenomeni immediatamente precedenti." (p. 199)

4. Harde, D., 1962, p. 52-54. De acordo com este autor as escavações de V. Karageorghis revelaram a existência de um estabelecimento anterior à Kition, situado onde hoje é a atual Larnaka e datado do século XIV a. C. Essa cidade fortificada do Bronze Tardio recebeu duas ondas migratórias de colonos aqueus nos séculos XIII e XII a. C. e só foi abandonada no início do século X-a. C. Mas tarde o centro desta primeira cidade foi deslocado para mais perto da costa – característica essencial dos estabelecimentos fanícios – por colonos tírios que ali fundaram Kition no século IX a. C. Os templos micênios do antigo sítio, entretanto, foram reutilizados e permaneceram em uso até o final do século IV a. C.

que os modos e os objetivos das navegações fenícias não são uniformes. Podemos distinguir dois períodos distintos na fase pré-colonial: um primeiro, mais modesto, situado no filnal do II• milênio e que engloba conjuntamente o final das navegações micênicas aproveitando-se, inclusive, delas; e um segundo, nos séculos X e IX a. C., mais denso e menos ocasional, caracterizando-se como um alargamento do circuito comercial iniciado no período anterior e onde se insere o quadro dos exemplos apresentados no início da nossa exposição.

Queremos fazer notar também que como todos os acontecimentos históricos, os limites entre a fase pré-colonial e a colonial que se inicia no século VIII a. C. não são rígidos. Um bom exemplo desta elasticidade está no fato de que, entre os séculos VIII e VII a. C., o comércio característico da fase pré-colonial continuou a ser efetivado em diversos pontos do Mediterrâneo: atesta-se a importação de jóias fenícias na zona de Tanger [5] e as já citadas importações de jóias e bijuterias na Sicília centro-oriental. Este comércio reflete, na verdade, trocas pontuais de objetos de luxo para satisfazer necessidades de prestígio de elites locais; não representa, pois, os contatos que se instauram, nesse mesmo período, entre as colônias fenícias, as gregas e os povos indígenas do Mediterrâneo (Bondì, 1988, p. 251).

Também na Sardenha há indícios da chamada ação "pré-colonial" ou "a-colonial" em época colonial: encontraram-se objetos fenícios de alto valor (peças de bronze e artesanato metálico em geral) em ambientes "nurágicos" dos séculos VIII e VII a. C.; esses tipos de objetos não aparecerão mais, posteriormente, em locais de influência dos colonizadores. Podemos citar como exemplos a taça de bronze de Villacidro; alguns bronzes figurados fenícios; a lâmina de ouro de Forraxi-Nioi e o anel de ouro de Galtellí (Bondì, 1985, p. 252).

Concluindo, tanto os gregos como os fenícios possuem uma marcante fase pré-colonial. A colonização grega começa na Itália no século VIII a. C. precedida em alguns anos pela Fenícia – Ischia é fundada pelos gregos em 775 a. C. e Cartago, pelos fenícios, em 814 a. C. –; o movimento fenício cede, segundo Sabatino Moscati (Moscati, 1988, p. 17), à pressão da colonização grega que possui reais intenções de conquistas territoriais. Em razão dessa pressão a colonização fenícia perde seu caráter "informal" e transforma suas escalas de apoio em verdadeiras e consistentes estruturas urbanas – obviamente também respondendo a demandas de desenvolvimentos históricos próprios na costa Siro-palestina.

O papel da Sicília nesse quadro de contatos comerciais e trocas culturais intensas é crucial: geograficamente é o eixo das rotas marítimas que cruzam o Mediterrâneo, apresentando já desde o século XII a. C. núcleos populacionais – Pantalica, Cassibile, Dessueri, Sant'Angelo Muxaro, Finocchito, etc. – com os quais os fenícios teriam todo o interesse em comerciar; é também o palco dos encontros entre gregos e fenícios, primeiramente, e gregos e púnicos, posteriormente; por fim é onde as colônias fenícias, que são ali fundadas a partir do século VIII a. C.,

5 Para esta área, que não foi palco de qualquer movimento colonial fenício para o período dado e que não possuía, nessa mesma época, fenômenos reais de concentração urbana, os objetos fenícios constituem "...uno dei più validi indici sia del livello economico sis dell'acquisizione a paradigma, per le classi sociali indigene più elevate, di schemi di una società, portatrice di modelli di maggior prestigio". Acquaro, E. "L'espansione fenicia in Africa. Fenici e Arabi nel Mediterraneo". Apud Bondì, S. F., op. cit., p. 251

demonstrarão uma autonomia que se refletirá na sua ação como centros irradiadores de inovações culturais no mundo púnico.

**ABSTRACT:** *In the last years new finds have reviewed the knowledge about the phoenician maritime expansion in the West Mediterranean. Both this expansion's chronology – its various phases – and geographic extension are today better delimeted and reveal a different panorama from the one previously accepted.*

**BIBLIOGRAFIA**

**ACQUARO, E.** *Cartagine: un impero sul Mediterraneo*, Roma, Club del libro Fratelli Melita, 1987.

**ALMAGRO GORBEA, M.** "El bronce final y el período orientalizante en Extremadura", Madrid, 1977 e Bendala Galán, M. "Las mas antiguas navigaciones griegas a España y el orígen de Tartessos", em **Archivo Español de Arqueologia**, Madrid, v. 52, 1979.

**ALMAGRO GORBEA, M.** *Colonizzazione e acculturazione nella Penisola Iberica: Forme di contatto* e Niemeyer, H. G. "Anno octogesimo post Troiam captam...Tyria classus Gadis condidit? Polemische Gedanken zum Gründusgsdatum von Gades (Cádiz)", Hamburger Beiträge zur Archäologie, 8, 1981. Apud Bondì, S. F. "Problemi della precolonizzazione fenicia nel Mediterraneo centro-occidentale", em **Momenti precoloniale nel Mediterraneo Antico**, Acquaro, E.; Godart, L.; Mazza, F.; Musti, D. (org.), Atas do Convênio Internacional, Roma, 1985, Coll. di Studi Fenici, 28, Academia Belgica, Instituto per la Civiltá Fenicia e Punica, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1988.

**BREA, L. B.** "Leggenda e archeologia nella protostoria siciliana", em **Kokalos**, 10-11, 1964-1965, p. 1-33. Apud Moscati, S. "Fenici e Cartaginesi in Sicilia", em **Kokalos**, 18-19, 1972-1973.

**HARDEN, D.** *The Phoenicians.* Middlesex: Penguin Books, 1962.

**LO SCHIAVO, F.** "Il ripostiglio del nuraghe Flumenlongu (Alghero-Sassari)", em **Sassari**, 1976. Apud. Bondì, S. F., op. cit.

**MOSCATI, S.** "Precolonizzazione greca e precolonizzazione fenicia", em **Revista di Studi Fenici**, Roma, n. 11, 1983.

**MOSCATI, S.** "Momenti precoloniali nel Mediterraneo Antico", em **Momenti precoloniali nel Mediterraneo Antico**, op. cit.

**PACE, B. Arte e civiltá della Sicilia Antica**, I, Milão-Roma-Nápoles, 1958.

**TORE, G.** "Elementi sulle relazioni commerciali della Sardegna nella prima età del ferro", em **Atas do I Congresso Internacional de Estudos Geográfico-históricos**: "La Sardegna nel Mondo Mediterraneo", Sassari, 1981. Apud Bondì, S. F., op. cit.

**TUSA, V.** "La presenza fenicio-punica in Sicilia", em **Phönizier im Westen**, Die Beiträge des Internationalen Symposiums über "Die phönizische Expansion im Westlichen Mittelmeerraum", Colônia, 1979, Hans Georg Niemeyer (org.), Mainz am Rheim, Verlag Philipp Von Zabern, Deutsches Archäologischer Institut, Madrid, Madrider Beiträge, v. 8, 1982.

# ALASHIA E O COMÉRCIO COM O EGITO NA XVIII DINASTIA

**Antonio Brancaglion Junior**
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

**Resumo:** *Os reis da XVIII dinastia promoveram uma política econômica de grande envergadura, que visava aumentar ao máximo as relações comerciais com outros reinos do Mediterrâneo Oriental e Ásia, entre eles Chipre (Alashia), que por sua vez volta seu comércio em busca de um posicionamento privilegiado no mercado egípcio. O comércio exterior egípcio era um monopólio real, assim como a divisão dos produtos de luxo e prestígio que eram importados, o que contribuía para reforçar seu poder político internamente. Os produtos eram geralmente designados pelos egípcios como "tributos de países submissos", mesmo vindos de países como Babilônia, Chipre e Mitani. Esta "arrogância" típica do Novo Império justifica-se dentro de uma política dos reis da XVIII dinastia.*

**Palavras-chave:** *Egito, Chipre, Alashia, Comércio Exterior, Mediterrâneo Oriental, Relações Exteriores.*

Após a expulsão dos Hicsos [1], o Egito inaugura o chamado Novo Império (1580-1200 a.C.), um período brilhante e em muitos aspectos diferente das épocas que o precederam. Tebas é agora a capital administrativa do reino. A expansão para o sul é concluída onde o seu império africano é marcado pelas relações comerciais com os oásis do deserto Líbio [2] através de caravanas e o comércio marítimo com a terra de Punt [3]. É neste comércio africano que o Egito irá buscar parte importante de suas riquezas que lhe permitirá lançar-se em direção ao Mediterrâneo Oriental onde estabelecerá a *pax ae gyptiaca*.

O Novo Império destingue-se dos outros períodos de unidade nacional principalmente por sua política externa. Enquanto a política do Antigo e Médio Impérios caracterizaram-se pela ação defensiva, o Novo Império inaugura o que poderíamos chamar de política imperialista. Uma possível conseqüência dos dois séculos de ocupação asiática no Delta levaram-no a uma busca de uma zona de

1 Povo nômade semita de origem ainda desconhecida. Vindos do oriente, invadiram o delta do Nilo onde fortificaram a cidade de Avaris, tornando-a sua capital (1730 a.C.). Tomaram Mênfis tornando-se senhores do Egito por mais de um século. Normalmente traduz-se a palavra hicsos como "reis pastores"ou "chefes de país estrangeiro"

2 Após chegarem à quarta catarata do Nilo na altura de Napata no 17º paralelo, ao longo de mais de 2.260 Km. do vale do Nilo.

3 Forma egípcia de um topônimo indígena de um local ainda indeterminado situado ao sul do Mar Vermelho, possivelmente as costas da atual Somália ou o sul da península do Sinai

segurança, expandindo-se para leste ocupando o espaço que o separa do novo poderio dos mitanianos [4]

Aproveitando-se da decadência de antigos impérios, como os dos Hititas, dos Assírios e dos Babilônios, o Egito instalara-se primeiro a leste do Eufrates, designado por eles como Naharina. O corredor Siro-palestino, dividido em inúmeros pequenos estados, será controlado tanto pelos egípcios quanto pelos mitanianos. A hegemonia egípcia estendera-se de Gaza e Canaan (Kharu) à Palestina (Djahi) e à Síria (Retenu). Este será o palco em que se desenvolverá a economia e a política egípcia na Ásia Anterior durante o Novo Império. Através dos vários portos da costa síria os egípcios estabeleceram o contato com Chipre, Creta, as ilhas do Egeu, a Sicília e com o próprio continente grego.

A conquista destes amplos territórios colocou o Egito em contato estreito com populações heterogêneas, com uma estrutura política e social diversificada, muito diferente das suas possessões africanas. A administração das províncias da Núbia era de caráter completamente diferente por tratarem-se de povos com uma organização tribal, espalhados por um grande território e que aceitavam mais prontamente a ordem imposta sobre eles, a tal ponto que os povos da Núbia tornaram-se de fato egípcios [5].

Na Síria e no Mediterrâneo Oriental os egípcios encontraram culturas diferentes, tão antigas quanto a sua própria, com religiões organizadas e um complexo sistema social e legal. O Egito até então muito introspectivo em seu mundo africano, modifica-se, embora sempre fiel à sua cultura, adotando o luxo tipicamente oriental, que se reflete nas produções artísticas da época.

O impacto do Egito sobre estas culturas não foi todavia menor. Príncipes educados no Egito ao retornarem às suas próprias nações deveriam impor sobre a sua corte algumas das idéias e maneiras adquiridas durante a sua educação egípcia. A influência da religião egípcia sobre a iconografia destes diferentes povos é considerável. No repertório de motivos empregados nos marfins encontrados em tumbas cipriotas do Bronze Recente [6] (Kítion e Enkomi) apresentam uma forte influência egípcia: Bés, Heh, o papiro e o lótus estão entre os temas repetidamente empregados, e o ankh aparece sobre selos-cilindros. Tais motivos eram freqüentemente distorcidos: a esfinge, uma figura masculina por excelência, símbolo do faraó torna-se nas placas de marfim de Salamina (tumba 79) femininas. Este estilo "egipcianizante" atingiu grande popularidade em todo Mediterrâneo Oriental e Ásia Menor, sendo o produto de artesãos locais que tiraram a sua inspiração de modelos egípcios importados.

---

4 Conquistadores arianos, instalados entre o Orontes e o Eufrates, cuja influência estendia-se do sudoeste de Canaan a leste da Assíria.

5 Durante o Novo Império a Núbia tornou-se parte do Egito com um vice-rei, o "governador do país do Sul" que possuía o título honorífico de "filho real" e mais tarde "filho real de Kush", em torno da qual está instalada uma corte, um ramo da burocracia tebana.

6 O mais antigo testemunho de uma influência egípcia sobre a religião cipriota foi a descoberta de uma estela funerária encontrada em um dromos de uma tumba em Karmi datada do Bronze Médio, uma nítida influência das estelas no estilo "porta-falsa" das mastabas do Antigo Império (Karageorghis, 1968, p 139)

A fama da medicina egípcia espalhou-se por todo o mediterrâneo, médicos e sacerdotes exorcistas eram enviados às cortes orientais, como as de Ugarit e Alashia.

Embora não seja diretamente demonstrável, a escrita hieroglífica egípcia parece ter influenciado as escritas siro-palestinas durante o XVI ao XIV séculos a.C.

Neste novo contexto, Chipre desempenhou o importante papel de centro ideal para o desenvolvimento das relações comerciais entre o mundo egeu, o mundo oriental e os egípcios [7].

Chipre não se viu livre do antagonismo que opunha egípcios e hicsos em toda a Ásia Menor. A destruição de fortalezas em Nitovikla e Nikolidhes (XVII e XVI sécs. a.C.) indicam que os hicsos invadiram e ocuparam por algum tempo a parte leste da ilha antes de serem expulsos pelos egípcios. O restabelecimento da paz favoreceu grandemente o desenvolvimento de Chipre, as minas de cobre foram plenamente exploradas e o metal exportado para o Egito pelos portos do lado sul e leste da ilha [8].

Duas cidades destacaram-se por seu trabalho em cobre: Enkomi e Kítion, ambas mantiveram um intenso comércio com o Egito desde o Bronze Médio.

O nome geográfico Alashia [9], que aparece nos tabletes cuneiformes da Anatólia e nos textos egípcios desde o século XVIII a.C., designa um país exportador de cobre, identificado como sendo Chipre, muito embora o termo pareça referir-se a estas duas cidades, não se aplicando à ilha como um todo. Isto porque as cidades de Chipre comercializavam livremente com o Egito e todo o Mediterrâneo.

Os produtos destas duas cidades, em particular a cerâmica de estilo egeu-oriental, juntamente com o cobre figuravam entre os produtos de exportação.

Jarros-estribo e ritões, encontrados em sítios do Egito [10], eram provavelmente usados como recipientes para a exportação de óleo de oliva, enquanto que modelos miniaturísticos em faiança serviram para ungüentos perfumados e líquidos valiosos [11].

Em contrapartida as tumbas de Kítion e Enkomi comprovaram a quantidade de objetos egípcios exportados para Chipre durante o Bronze Recente: na

---

7. Conhecida desde muito tempo pelos comerciantes minóicos a riqueza de Chipre atraiu também os micênios que desde o início do Bronze Recente estabeleceram-se na ilha ocupando-se de um intenso comércio exterior.

8. Após ter sido tomada dos ptolomeus pelos romanos (58 a.c.) Chipre continuou a fornecer o seu cobre a uma grande parte do mundo mediterrâneo, o que lhe valeu a transmissão de seu nome às línguas modernas "cobre" proveniente do latim *cyprum*.

9. Alashia ou Alashiya é mencionada sob a forma de Isy (Asy, Irs, ou Isia) nas viagens de Unamon, texto datado do XI e X séc. a.C. Encontramos referências a Alashia nas listas geográficas de Tutmósis III (XV séc.) e de Séthi I (fim do XIV séc. a.C.). As inscrições no Templo funerário de Ramessés III em Medinet-Abu mencionam a propósito da invasão dos "Povos do Mar" em Alashia quando do 8º ano do reinado deste faraó (1191 a.C.).

10. Foi atestada a presença de cerâmica micênico-cipriota datada do XIV e XIII séculos a.C. em Abidos, Amarna, Assiut, Balabish, Buhen, el Arish, Fayum, Gurna, Gurob, Heliópolis, Mostai, Naqada, Rief, Riqqeh, Saqqara, Sedmet, Sesebi, Tell el Daba, Tell el Yahudiyeh e Tebas.

11. Um jarro-estribo de estilo micênico datado do XIII século a.C (Heládico III B) proveniente de Amarna mostrou em uma análise preliminar que seu conteúdo era óleo de côco. (Museum of Fine Arts-Boston, p.153. 1982.)

tumba nº1 de Kítion foram encontrados anéis e brincos em ouro, colares de faiança egípcia decorados com motivos florais, bronzes, vasos de alabastro e faiança, marfins, escaravelhos e ovos de avestruzes, além de selos-cilindros com motivos egípcios. Em nenhuma outra parte da ilha foram encontrados tantos objetos egípcios ou "egipcianizantes" quanto aqui.

Assim como em Kítion, Enkomi devia a sua riqueza ao cobre, originário das minas de Kalavassos e Trulli. Kítion era a cidade que melhor poderia manter relações com o Egito, que se encontrava diretamente em frente ao seu porto.

As fontes textuais e arqueológicas mostram-nos que os faraós do Novo Império limitaram suas importações da Ásia e ilhas do Mediterrâneo, principalmente as matérias brutas e mercadorias de uma natureza e variedade não disponível ou não produzidas em quantidade suficiente no próprio Egito; esta era, aliás, a mesma política adotada em seu comércio africano.

Entre os principais produtos de importação estavam as madeiras: coníferas do líbano, o carvalho da Ásia Menor [12], o junípero de Chipre [13], o olmeiro, o freixo e o salgueiro trazidos da Anatólia e de Chipre [14]; vinhos, óleos e resinas da Síria; a prata das ilhas do Egeu, do Retenu e de Naharim; a obsidiana da Grécia; o lápiz-lázuli da Babilônia e Assíria [15]; o marfim de elefante do vale do rio Orontes na Síria. Também produtos manufaturados eram importados, particularmente artigos de luxo tais como vasos de prata, ouro e bronze, vasos contendo ungüentos e óleos aromáticos, valiosos por seu conteúdo e pelo valor intrínseco de sua beleza; armas e ornamentos eram também apreciados e vinham de Creta e da Síria. Além destes produtos , animais como o cavalo, uma raça de gado com corcova [16] e espécies consideradas exóticas como os ursos eram também comercializadas [17].

O Egito tinha a oferecer como produtos de exportação o ouro, o mais avidamente procurado, sendo ele o maior produtor do mundo antigo; diferentes produtos manufaturados entre eles o linho, o papel de papiro, produtos de couro, além de cereais em grãos que fizeram do Egito o maior produtor da antigüidade.

O termo empregado pelos egípcios para designar estas transações comerciais era *inw*, normalmente traduzido por tributo, mas que significa literalmente "coisas trazidas" e é assim empregado não somente para as mercadorias trazidas ou enviadas sob ameaças, mas também para os presentes anuais enviados ao faraó pelas cortes independentes. Sem dúvida os egípcios nunca tiveram o interesse em distingüir as diferentes formas de relacionamento com os povos do Mediterrâneo e Ásia, e certamente isto explica-se como sendo uma forma de propaganda oficial, que aclamava o mundo todo como domínio do faraó. A palavra tributo era por extensão aplicada tanto às mercadorias trazidas pelo

12. Utilizados entre outros fins na construção de barcos, portas de templos e palácios, sarcófagos e outras peças do mobiliário cotidiano e funerário.

13. Cujos frutos aromáticos eram utilizados como remédio.

14. Utilizadas na manufatura dos carros de guerra.

15. O lápis-lázuli ao qual se atribuía qualidades mágicas era originário das minas do Badakhshan a noroeste do Afeganistão.

16. Espécie desconhecida no Vale do Nilo antes da XVIII dinastia.

17. Escravos asiáticos parecem ter sido itens do comércio de importação egípcio embora durante o Novo Império a maioria deles fossem prisioneiros de guerra e não mercadorias

comércio internacional, quanto aos presentes dos reinos aliados. Ambas as categorias eram oferecidas com base no costume oriental de, ao se enviar um presente ou uma mercadoria, esperar-se em retribuição um outro de valor aproximadamente igual.

É freqüentemente difícil destingüir se os artigos descritos nos textos ou representados nas pinturas tumulares são parte do imposto anual, presentes reais, ou mercadorias comercializadas segundo tratados previamente estabelecidos.

Se os tratados de amizade concluídos entre o Egito e os reinos de Mitani e a Babilônia eram apoiados em casamentos entre famílias reais e por uma política de créditos abertos pela corte egípcia `a seus aliados, as relações diplomáticas muito estreitas mantidas com os reis de Alashia (Chipre) revelam uma política nitidamente diferente.

Chipre não é um Estado continental, por conseqüência o Egito não mantinha uma intervenção militar sempre presente. A corte de Tebas não tinha nenhum interesse em negociar com Chipre casamentos políticos nem favorecer-lhe economicamente. Os reis de Alashia, sempre que possível, mantiveram com o Egito relações econômicas baseadas na lucratividade de seu comércio.

Um verdadeiro tratado de comércio sustentava estas relações. Não conhecemos o conteúdo deste tratado, mas a correspondência trocada entre as duas cortes é suficientemente clara a este respeito. Tudo leva a crer que a iniciativa de tal tratado coube ao rei de Alashia que estabeleceu vantagens de exportação de suas mercadorias aos portos egípcios, estabelecendo uma cota mínima anual de importação de cobre e madeiras [18].

Alashia aparece na correspondência diplomática de Amarna, como um Estado essencialmente orientado para as atividades econômicas. A política de seu rei, antes de tudo, visa o desenvolvimento do comércio de seu reino, dando aos seus produtos uma posição privilegiada no mercado egípcio. O rei de Chipre não era um rei absoluto, pois sabemos de disputas internas em sua corte envolvendo a exportação de madeira para o Egito. Era um rei que praticava uma política estadista ou uma economia de Estado. O comércio era feito por mercadores independentes; estes mercadores constituíam certamente uma classe dominante no reino, pois eram enviados como embaixadores de Chipre à corte do faraó.

O tratado estabelecido entre os dois Estados não visava exclusivamente direitos aduaneiros. Garantiria também, aos mercadores cipriotas que viajavam pelo Egito, a proteção do faraó, tanto para sua pessoa quanto para seus bens. No caso da morte de um mercador cipriota em território egípcio, seus bens eram garantidos aos seus herdeiros, ficando o Egito responsável pela sua conservação e transporte até Chipre, onde seriam entregues aos herdeiros legais. Trata-se da mais antiga aplicação de princípios de direito internacional privado conhecido.

O direito aparece desta forma como um desenvolvimento particular nas relações do Egito com Chipre, que se explica em vista da importância de suas relações comerciais.

Contrariamente aos tratados estabelecidos entre o Egito e as forças continentais, esta aliança não parece ter sido confirmada nem por um casamento político, nem por vantagens financeiras.

18 Para o cobre a quantia deveria ultrapassar os 500 talentos isto é 30.000 Kg

Este relacionamento diplomático desenvolveu-se após o reinado de Tutmósis IV, tornando-se constante sob Amenhotep III.

O contato entre Egito e muitos dos povos do Mediterrâneo e Ásia dava-se por meio da navegação, particularmente nas relações com Biblos, Chipre e Creta, daí a necessidade de uma marinha eficiente e de embarcações bem planejadas.

A travessia direta Egito-Chipre seria desfavorável devido aos ventos elísios, extremamente irregulares, que obrigariam o uso quase que exclusivo dos remos como forma de propulsão dos barcos. A rota indireta seguindo o trajeto oriental, seria naturalmente a melhor, por permitir escalas nos portos da costa Siro-Palestina e principalmente por dispor de ventos regulares. Seria uma viagem de aproximadamente 1000 a 1500 quilômetros, que seriam percorridos em 15 dias.

Ao contrário dos outros povos [19] a documentação naval egípcia dispõe de inúmeras fontes de informações a respeito de suas embarcações: pinturas em tumbas, relevos dos templos, modelos reduzidos, fontes textuais e embarcações sepultadas.

A marinha egípcia do Novo Império funcionava primordialmente como meio de tranporte e comunicação para as expedições militares, servindo como base móvel de operações para expedições no Nilo e ao longo das costas do Mar Vermelho e Mediterrâneo. Funcionava ao mesmo tempo como frota comercial e exploradora a serviço do faraó ou fretada pelos templos para fins comerciais.

Havia uma notável diferença nos tamanhos e formas dos próprios navios, variando segundo a sua destinação para serviços no Nilo, no Mediterrâneo ou no Mar Vermelho. Todos estes barcos tinham em comum um mastro central com uma vela quadrada,remos de propulsão e remos utilizados como leme.

No caso das viagens entre a costa do Delta do Nilo e as ilhas do Mediterrâneo oriental ou entre os numerosos portos da Costa Siro-Palestina, a velocidade não era imprescindível mas sim a capacidade de carga [20]. Os navios da frota Mediterrânea possuíam espaço para arrumação de carruagens e outros equipamentos volumosos sobre os quais era montado um convés auxiliar, e eram providos com estábulos para cavalos [21].

Os componentes embarcados para o serviço naval consistia de uma companhia armada de tropas anfíbias especialmente treinadas [22] que nos grandes navios chegava a 200 soldados treinados a desempenhar tarefas como marinheiros e chefiados por um porta-estandarte [23] e por um funcionário de carreira semelhante a um "comandante de tripulação" [24], o navio em si era pilotado pelo navegador [25]

---

19. As embarcações fenícias, embora grandes navegantes, são mal conhecidas, dispomos de raras representações de origem assíria e do relevo de um sarcófago de Sídon a este respeito.

20. As embarcações utilizadas no Mar Vermelho eram necessariamente mais velozes devido à longa jornada por uma costa árida com poucos pontos com água potável.

21. Duas classes de navios em serviço no Mediterrâneo destacaram-se, a classe Biblos (*Kpnwt*) e a classe Creta (*Kftiw*), construídos inicialmente para o comércio com estas localidades. Foram também empregadas em viagens do tipo similar, como para Chipre.

22. Em egípcio *hnyt*.

23. Em egípcio *t3y sryt*.

24. Em egípcio *hry hnyt*

25. Em egípcio *nfww*, título também aplicado ao capitão e ao imediato de pequenos navios

Os nomes dos navios aos quais os funcionários e tripulação estavam ligados eram incluídos em seus títulos [26] O inverso também ocorria, navios eram conhecidos pelo nome de seu comandante [27] e a transferência para um navio mais importante era uma das formas de promoção mais comum.

Dentro da hierarquia naval egípcia estava o de "Fiscal de Navios", uma espécie de comandante da frota, função que não requeria qualquer experiência naval, exercido por funcionários administrativos. O cargo máximo na "marinha egípcia" era o de "Fiscal de todos os Navios do Rei", o que designava o almirante da frota e que era exercido pelo vizir ou pelo príncipe regente [28].

A principal base-estaleiro do Egito localizava-se no Nilo, próximo a Mênfis na junção dos canais que levavam aos portos do Delta; era chamado *Per-nefer* (Boa-Viagem). Nele ficavam o estaleiro, as instalações do porto, alojamentos para viajantes estrangeiros, um templo e o ancoradouro da barca real chamada "Navio-Falcão"; a nau-capitânia utilizada pelo faraó em suas viagens pelo Nilo.

O Egito dominou o comércio do mundo mediterrâneo oriental até o período amarniano, quando a impassividade política de Akhenaton teve como resultado o gradual enfraquecimento da autoridade egípcia na região e o declínio da supremacia marítima, favorecendo os mitanianos no campo político e os fenícios no comércio marítimo.

---

***Résumé:*** *Les rois de la XVIIIe dynastie ont promu une politique économique de grande portée, envisageant augmenter au maximum les rapports commerciaux avec les autres royaumes de la Méditerranée Orientale et l'Asie, parmi eux Chypre (Alashia), dont le commerce se développe en quête d'une position privilégiée à l'intérieur du marché égyptien. Le commerce extérieur égyptien était un monopole royal, de même que la division des produits de luxe et de prestige importés, ce qui renforçait son pouvoir politique à l'intérieur. Les égyptiens désignaient généralement ces produits par "tributs de pays soumis", même s'ils venaient de pays comme Babylone, Chypre et Mitani. Cette "arrogance" typique du Nouveu Empire se justifie par la politique des rois de la XVIIIe dynastie.*

---

***Mots clés:*** *Égypte, Chypre, Alashia, Commerce Extérieur, Méditerranée Orientale, Relations Extérieures.*

---

26. Por exemplo "porta-estandarte do navio do rei amado de Amon". Muitos dos nomes dos grandes navios nos são conhecidos desta forma, por exemplo "Estrela-de-Mênfis", "Manifesto-em-Justiça", "O Governante é Forte" e "O Esplendor de Áton"

27 Por exemplo "o barco de Amenhotep, filho de Neferhotep"

28 Sobre outros títulos navais ver Hevereau, Pierre-Marie Contribution à la Prosographie des Cadres Militaires du Moyen Empire, **Revue d'Égyptologie**. Paris Societé Française d'Égyptologie. 43 11-34 1992

**BIBLIOGRAFIA**

**BRESTEAD, J. H.** *Ancient Records of Egypt: historical documents*, vol.II. New York: Russel & Russel, 1962.

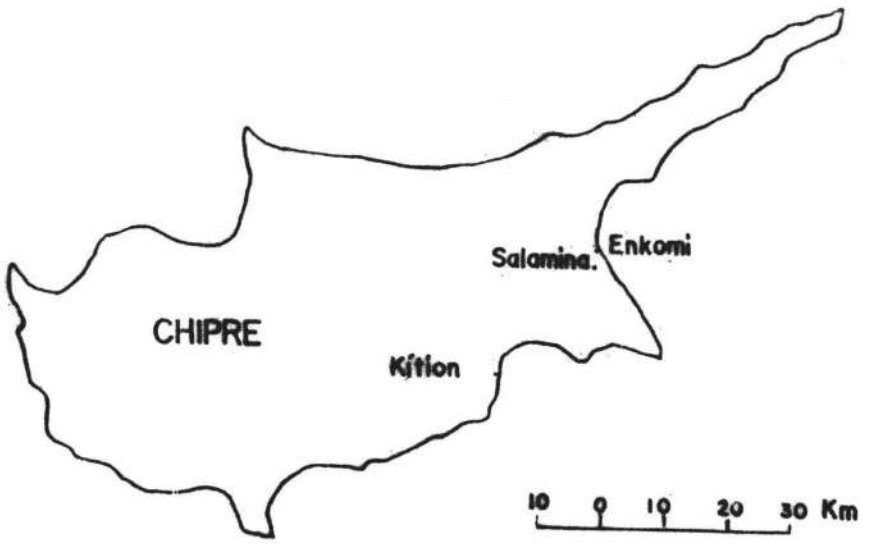
**DRIOTON, E. e VANDIER, J.** *L'Égypte: Des origines à la conquête d'Alexandre.* Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

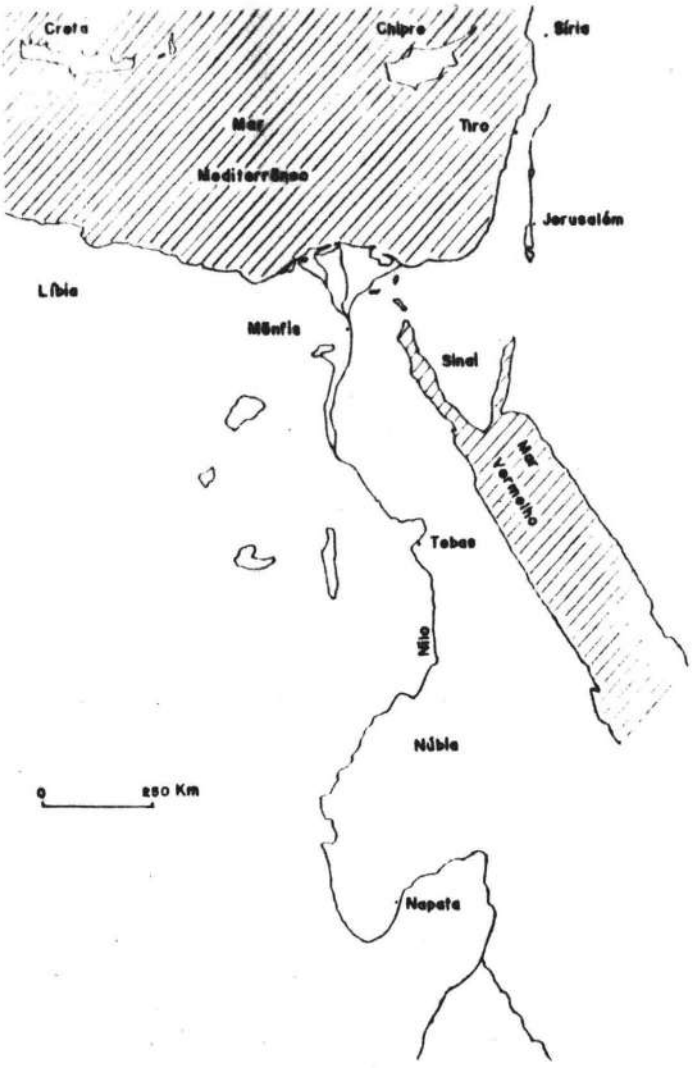
**VERCOUTTER, J.** *Essai sur les Relations entre Égytiens et Pré-hellènes.* Paris: Librairie A Maisounneuve, (col.L'Órient Ancient Illustré, 6), 1954.

**CROSSLAND, R. A. e BIRCHALL, A.** *Bronze Age Migrations in the Aegean: Archaeological and linguistic problems in Greek prehistory.* Londres: Duckworth, 1973.

**KARAGEORGHIS, V.** *Chypre.* Genève: Les Éditions Nagel, 1968.

**HAYES C. Willian.** Egypt: international affairs from Tuthmosis I to the death of Amenophis III. *in: The Canbridge Ancient History*, vol.II - 1. Cambridge: University Press, 1973.




Creta
Chipre
Síria
Mar
Mediterrâneo
Tiro
Jerusalém
Líbia
Mênfis
Sinai
Mar Vermelho
Tebas
Nilo
Núbia
0
250 Km
Napata

# AS DIMENSÕES SOCIAIS DOS COSTUMES FUNERÁRIOS ENTRE OS MICÊNIOS: OS CÍRCULOS TUMULARES A E B DE MICENAS

**Ana Claudia Torralvo**
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

***Resumo:*** *O Linear B é a escrita micênica e comprovadamente a forma mais antiga conhecida de registro da língua grega. Contudo, é representada apenas por arquivos palacias, registros burocráticos de transações comerciais. Muito pouco é conhecido da sociedade que construiu as poderosas muralhas de Micenas e Tirinto (Argólida) e o grande palácio de Pilos (Messênia). Este artigo trata do período de formação dessa sociedade já que os Círculos Tumulares de Micenas são praticamente os únicos vestígios desse período. Analisando as estruturas funerárias e seu mobiliário nos é possível detectar pistas que nos ajudam a formular novas hipóteses. Estas novas hipóteses, por sua vez são vistas através de um prisma arqueológico e antropológico que nos revelam aspectos muito mais concretos de uma civilização conhecida somente através de seus restos materiais.*

***Palavras-Chave:*** *Arqueologia Micênica, Abordagem Antropológica, Ideologia da Morte*

## 1. Introdução

Até o final do século passado os poemas homéricos eram a única fonte sobre a era aquéia. Um universo mítico de reis e cavaleiros portava em seu âmago os princípios éticos e morais da civilização grega. Apesar de ser apenas uma lenda, Henrich Schliemann acreditava na realidade do mito e sua fé inabalável em Homero fê-lo encontrar Tróia, após o que foi em busca de Micenas: a cidade de Agamenon, senhor dos aqueus e possível capital da confederação. Em 1876, escavou a cidadela de Micenas e aí julgou ter encontrado os túmulos dos heróis mortos quando de seu retorno de Tróia (Figura 1). Assim, às três estruturas monumentais ou *Tholoi* que encontrou próximas à cidadela chamou: Tesouro de Atreu, Túmulo de Clitemnsetra e Túmulo de Egisto (estes dois últimos, assim denominados por estarem fora do perímetro das muralhas da cidadela). No interior dos muros encontrou um grande círculo limitado por um muro e com uma entrada, aí foram escavados por ele cinco grandes sepulturas, os túmulos em poço. A riqueza neles encontrada fez com que Schliemann julgasse ter encontrado os sepulcros de Agamenon e seus companheiros. Infelizmente para Schliemann, o desenvolvimento da arqueologia e o estudo estratigráfico deste círculo comprovaram que ele estava errado. Contudo, sua crença na veracidade do mito deu início aos estudos da proto-história grega e o que era apenas uma lenda passou a materializar-se, campanha após campanha de escavações, revelando-nos a civilização micênica

A esse primeiro círculo escavado foi dada a designação de Círculo Tumular A. Setenta anos após, de 1952 a 1954, durante os trabalhos de reconstrução da *Tholos* conhecida como Túmulo de Clitemnsetra, foram encontrados diversos túmulos, perfazendo um total de 24, escavados por I. Papademetriou e por G. Mylonas que comprovaram fazerem parte de outro círculo, mais ou menos contemporâneo ao outro, o qual designaram Círculo Tumular B.

A diferença fundamental entre ambos os Círculos Tumulares no que concerne à pesquisa está nos métodos de escavação e documentação utilizados. Apesar do bom trabalho de Schliemann, que utilizou todos os recursos disponíveis em sua época, podemos observar pela qualidade e quantidade dos dados obtidos nas campanhas de 1952-4 o desenvolvimento da técnica arqueológica.

## 2. Localização e Cronologia dos Círculos Tumulares

Os Círculos Tumulares situam-se cronológicamente, nos primórdios do Período Micênico, abrangendo a transição do Heládico Médio III para o Heládico Recente I [1]. O Círculo Tumular B é mais antigo que o A sendo as datações mais comumente aceitas 1650-1550 a. C. para o período de utilização do Círculo Tumular B e 1600-1500 a. C. para o período de utilização do Círculo A [2] (Treuil, *et alii*, 1989, p. 326) (Figura 2).

Estes círculos distam aproximadamente 150m um do outro, estando do lado oeste da Acrópole de Micenas que domina o NE da planície de Argos.

## 3. Os círculos Tumulares

A importância destes túmulos reside principalmente no fato de serem os únicos testemunhos do período de transição HM-HR. As mudanças ocorridas nesse período podem ser percebidas como resultado de desenvolvimentos locais e não como penetrações estrangeiras agressivas (invasões, guerras, dominação). Essa fase de transição é designada como proto-micênica, momento no qual a civilização passou de um estágio de formação para o estágio de expansão.

Para podermos compreender os Círculos Tumulares de Micenas é necessário que observemos rapidamente as práticas funerárias que prevaleceram durante o Heládico Médio. Num primeiro momento, as sepulturas são individuais, na forma de cistas, poços cavados na terra ou *pithoi*, dentro dos limites das habitações (no seu interior ou nas imediações); o mobiliário funerário, ou seja, os objetos que são depostos junto ao morto, na grande maioria dos casos, é inexistente ou restringem-se a apenas um recipiente cerâmico. Já num segundo momento, no final do HM, além das sepulturas individuais aparecem túmulos com sepultamentos múltiplos, ou seja, túmulos reutilizáveis que eram reabertos a cada novo enterramento. Tal estrutura acarreta dois fatores que afetam diretamente a construção: primeiramente o tamanho, pois tais túmulos deveriam ser bem maiores

1 O Heládico é a denominação dada ao período da Idade do Bronze no continente grego, assim como Minóico corresponde ao mesmo período em Creta e Cicládico às ilhas Cíclades Como a Idade do Bronze, esses períodos são subdivididos em Antigo, Médio e Recente

2 Para informações técnicas mais específicas sobre os Círculos Tumulares conferir O Pelon

e em segundo lugar, a necessidade de um acesso intermitente. Começam a aparecer os primeiros cemitérios intra e extra muros e o mobiliário agora apresenta-se mais abundante em alguns lugares.

O Círculo Tumular B (Mee & Cavanagh, 1984, p. 46), como já foi dito, é o mais antigo com aproximadamente 27m de diâmetro, medida essa presumida a partir dos vestígios do muro de cercamento. Apresenta 24 túmulos dos quais um pertence ao Heládico Médio II, 21 ao Heládico Médio III e dois à transição do Heládico Médio III para o Heládico Recente I. Dentre eles 12 possuem um comprimento superior a 2m, e destes 7 têm um comprimento acima de 3m. Com exceção do Túmulo Pi, o mais antigo, que é uma cista, todos os outros apresentam uma estrutura mais elaborada: o poço aumenta de tamanho e tanto o piso como as paredes passam a receber um revestimento em alvenaria de tijolos crus e/ou pedras, aparece também uma estrutura de madeira que serviria para sustentar as lajes da cobertura a qual receberia uma camada de argila hidrófila para proteger o túmulo de infiltrações. Somente três dos 24 túmulos não apresentam essa estrutura (Figura 3).

O Círculo Tumular A apresenta um diâmetro interno de 26m e ocupa um terreno de forte inclinação Leste-Oeste. A porção Leste não apresenta túmulos pois é constituída de rocha dura. Está cercado por um duplo anel de lajes, semelhante aos vestígios encontrados no Círculo B, com uma entrada do lado Norte. Aí foram escavados seis túmulos: três apresentam um comprimento superior a 5m e nenhum deles tem comprimento inferior a 3m. Algumas análises comprovam que o Círculo Tumular A não cobre mais de duas gerações, talvez 50 anos, e que toda a seqüência dos túmulos em poço cobriria quatro ou, no máximo, cinco gerações, abrangendo assim um período não superior a um século (Figura 4).

O que percebemos na seqüência de evolução do Círculo Tumular B para o A é uma tendência cada vez maior para deposições múltiplas, o que acarretou, do ponto de vista estrutural, um aumento considerável no tamanho dos tumulos se comparados à cistas individuais utilizadas no Heládico Médio II (Dickinson, 1972, p. 146). Tal aumento de tamanho foi acompanhado das conseqüentes alterações estruturais necessárias como, por exemplo, construção mais aprimorada das paredes de sustentação e da sofisticação cada vez maior do sistema de cobertura, o qual deveria proteger o túmulo e facilitar a sua reutilização. O mobiliário apresenta-se, no decorrer do período de utilização de ambos os Círculos, cada vez mais rico e abundante (Mee & Cavanagh, 1984, p. 47), tendo como ponto extremo o túmulo IV do Círculo Tumular A. Nele foram sepultadas cinco pessoas (três homens e duas mulheres) tendo sido encontrado: oito diademas, três máscaras fúnebres em ouro, 27 espadas e mais de 600 rosetas para decoração de vestimentas em ouro dentre outros artefatos (Treuil *et alii*, 1989, p. 327) (Figura 5).

Durante o período de utilização do Círculo Tumular B de Micenas podemos encontrar túmulos comparáveis em outras partes da Planície de Argos como os túmulos em poço de Lerna, o *tumulus* de Asine e as sepulturas de Kheliotomylos. Contudo, no período de utilização do Círculo Tumular A de Micenas nada é encontrado de similar no âmbito da Planície. Nos outros sítios continuam a ser utilizadas as cistas, como em Lerna, e algumas formas primitivas de câmaras tumulares, como em Prosymna. A vasta acumulação de material que nos revelam os túmulos de Micenas não pode ser encontrada em nenhum outro sítio da Planície de Argos durante esse período inicial do Heládico Recente I. Todo esse material é

caracterizado por uma heterogeneidade, a qual deve ser ressaltada. Excetuando-se os conjuntos de ornamentos que compunham a vestimenta, é muito difícil encontrar objetos idênticos ou mesmo muito parecidos. Tal situação suscita duas hipóteses: a primeira, e mais comumente aceita, é a de penetração de indústrias estrangeiras no continente grego durante o final do Heládico Médio, indústrias essas que se estabelecem pela ausência de uma forte tradição anterior. Em segundo lugar, levanta-se mais recentemente a hipóstese da existência de artesãos que produzissem "objetos de arte", obras únicas e de alto valor no sentido da dificuldade de execução.

## 4. Conclusões

Esta situação apresentada pelos vestígios funerários micênicos do início do Heládico Recente nos deixa clara, através da evolução estrutural notada do Círculo Tumular B para o A, já citada anteriormente, a emergência gradual de uma elite. Em oposição à sociedade homogênea do Heládico Médio, refletida pela simplicidade dos túmulos, temos agora estruturas que exigem uma considerável mão-de-obra se comparada com as estruturas anterioremente usadas, as quais muito raramente ultrapassam 1m de comprimento. A monopolização de mão-de-obra com a finalidade de construção de um túmulo exige que haja uma certa concentração de poder nas mãos dessa elite emergente. Os túmulos muito maiores agora são construídos para a constante reutilização o que afirma um caráter familiar de tais túmulos e salienta, por sua vez, o mesmo caráter familiar e possívelmente dinástico dessa elite concentradora de poder. Outro fator importante para a caracterização dessa elite é o mobiliário que, como a estrutura, aparece cada vez em maior quantidade e riqueza na evolução do Círculo Tumular B para o A, como exemplo voltemos a citar as máscaras mortuárias: no Círculo Tumular B foi encontrada apenas uma máscara em nielo (liga de ouro e prata, muito utilizada pelos micênios), enquanto que no Círculo Tumular A foram encontradas cinco máscaras em ouro, sendo três provenientes do túmulo IV.

Mas qual seria a forma de desenvolvimento político dessa elite emergente? Qual a causa de seu enriquecimento repentino no final do Heládico Médio, especialmente e em particular em Micenas? É comumente aceito que os habitantes do continente grego tomaram ou herdaram a dominação do Egeu, estabelecida pela sociedade palacial de Creta da Idade do Bronze Médio; e que essa dominação foi construída grandemente em bases comerciais, talvez governada por um sistema administrativo e militar, que inicialmente ligou Creta ao Oriente Próximo. Assim, notamos que nossa noção das origens da sociedade micênica está ligada à teoria antropológica onde sociedades altamente organizadas estimulam seus vizinhos menos organizados a desenvolverem uma organização mais estruturada. Isso também pode ser visto da seguinte forma: as tensões e conflitos que possam surgir entre grupos sociais diferentemente estruturados podem resultar tanto em guerras como em competição econômica e tecnológica. Esse processo durou um certo tempo, não só para aprender com os minóicos, mas também para criar uma estrutura política interna estável através da institucionalização de seus próprios costumes. O princípio ativo desse processo começou claramente no período dos

Círculos Tumulares A e B e está estreitamente ligado ao enriquecimento daqueles príncipes (Wright, 1984, p. 65-70).

O comércio foi o caminho pelo qual ocorreu a transmissão da informação que estimulou a formação de unidades políticas locais incipientes no continente grego. Esse contato parece ter impulsionado o processo de diferenciação social, bem como ofereceu as condições materiais para desencadear tal processo.

Nos túmulos do período do Heládico Médio há uma pequena, quase imperceptível, diferenciação dos estratos mais antigos para os mais recentes, que refletem poucas mudanças na constituição da sociedade do Heládico Médio, caracterizado pela homogeneidade da forma dos assentamentos de Etreusis e Lerna e os tipos funerários estão agrupados em *tumului* comunais e cemitérios de cistas, nem sempre bem acabadas, muitas vezes feitas com material que estivesse à disposição. Somente quando começaram a aparecer itens de importação percebe-se uma mudança de natureza. Notamos então os seguintes requisitos na informação arqueológica do processo de estratificação social:

**a.** aparecem evidências de melhoria nutricional para poucos em Micenas;
**b.** diferenciação dos tipos funerários no que se refere às estruturas como o aparecimento de túmulos em poço, na distribuição com os Círculos Tumulares, e no conteúdo com a riqueza dos túmulos em poço;
**c.** evidência de um poder coercivo a qual pode ser atestada pela grande quantidade de espadas e adagas nos túmulos em poço; e
**d.** acesso especial a ítens de prestígio demonstrado pela joalheria em ouro e prata. Encontramos pois os requisitos básicos que sugerem o estabelecimento de um sistema hereditário de transferência de poder, que resulta de sua institucionalização. Demonstra a natureza multifacetada desse processo de desenvolvimento social envolvendo atividades simbólicas, informativas, econômicas e políticas.

A importância de todo esse processo perpetuou-se na memória dos habitantes locais e reflete-se durante o Heládico Recente IIIB, aproximadamente 1400 a. C., quando foram executadas obras de reforço das muralhas da cidadela e a inclusão do que havia restado do Círculo Tumular A dentro dessas muralhas. Foi levada a cabo uma completa reforma do círculo com obras de aplainamento interno, reconstrução do círculo, recolocação de marcos ou estelas e contrução de um altar. Isso que vemos hoje em Micenas são os restos datados dessa época, quando, por algum motivo que ainda nos é obscuro, reafirmou-se arquitetônicamente um passado glorioso, ressaltando o caráter ancestral dos individuos aí enterrados através da construção de um altar de culto. É a afirmação de seu poder através de sua própria história.

**Abstract:** *The Linear B is the mycenaean writing and surely the oldest form of the greek language registration. However, it's represented only by palatial archives, burocratic records of comercial exchanges. Only a little is known about the society that had built the powerful walls of Mycenae and Tyrinte (Argolid) and the palace of Pylos (Messenie). This paper discuss the formation's period of that society, seeing that the Grave Circles of Mycenae are praticaly the only trace from that period. In analysing the mortuary estructures and grave goods it became possible to detect some traces that help us to formulate new questions. The new hypothesis are seen from a archaeologic and anthropologic point of view that refer us to some aspects of a civilisation known principally by your material remains.*

**Bibliografia**

**DICKINSON, O. T. P. K.** The shaft graves and mycenaean origins. *Institute of Classical Studies Bulletin*, n. 19, 1972, p. 146-147.

**GATES, Ch.** Rethinking the building history of grave circle A at Mycenae. *American Journal of Archaeology*, n. 89, 1985, p. 263-274.

**HOOKER, J. C.** *Mycenaean Greece*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976.

**HOPE SIMPSON, R.** *Mycenaean Greece*. Nova Jersey: Noyes Press, 1981.

**MEE, C. B., CAVANAGH, W. G.** Mycenaean tombs and social organization. *Oxford Journal of Archaeology*, n. 45, 1984, p. 45-64.

**MYLONAS, G. E.** The cemeteries of Eleusis and Mycenae. *In:* **Proceedings of the American Philosophical Society**, 99(1955) 57-67.

**PELON, O.** *Tholoi*, tumuli *et cercles funeraires*. Paris: De Boccard, 1976.

**TORRALVO , A. C.** *Os costumes funerários e a sociedade micênica: o exemplo da Planície de Argos*. Inédito.

**TREUIL, R., DARCQUE, P., POURSAT, J.-C., TOUCHAIS, G.** (dir.) *Les civilisations égéennes du Néolithique et de l'Age du Bronze* (Nouvelle Clio 1 *ter*). Paris: Presses Univers. de France, 1989.

**WRIGHT, J. C.** Umpiring the mycenaean empire. **Temple University Aegean Symposium**, n. 9, 1984, p. 58-70.

FIG. 1. Sítios Micênicos.

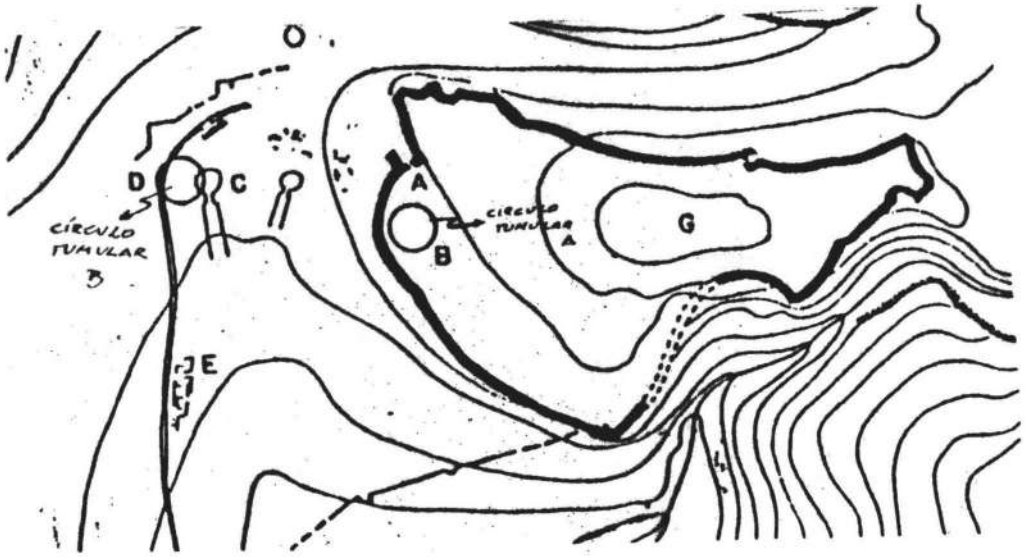



FIG. 2. Micenas: a cidadela e seus arredores.

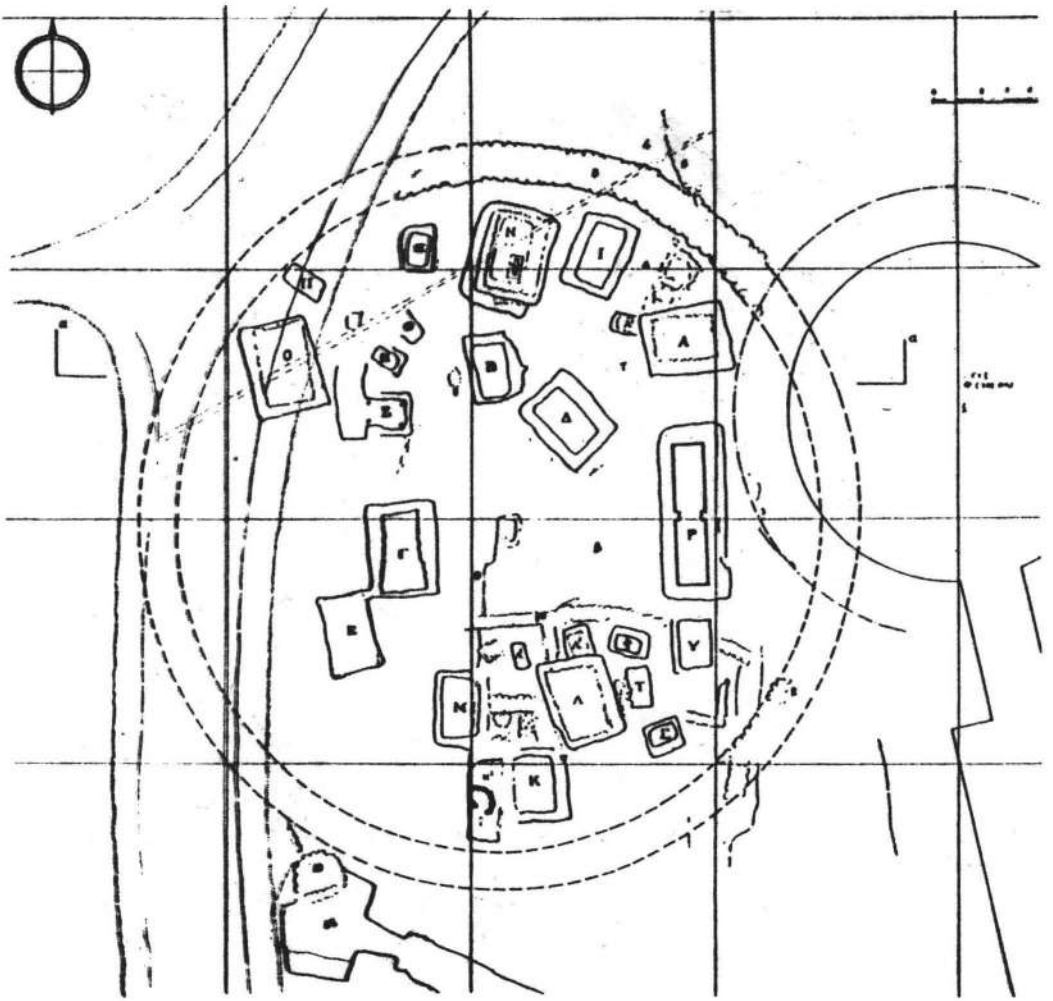


**Fig. 3.** O Círculo Tumular B.

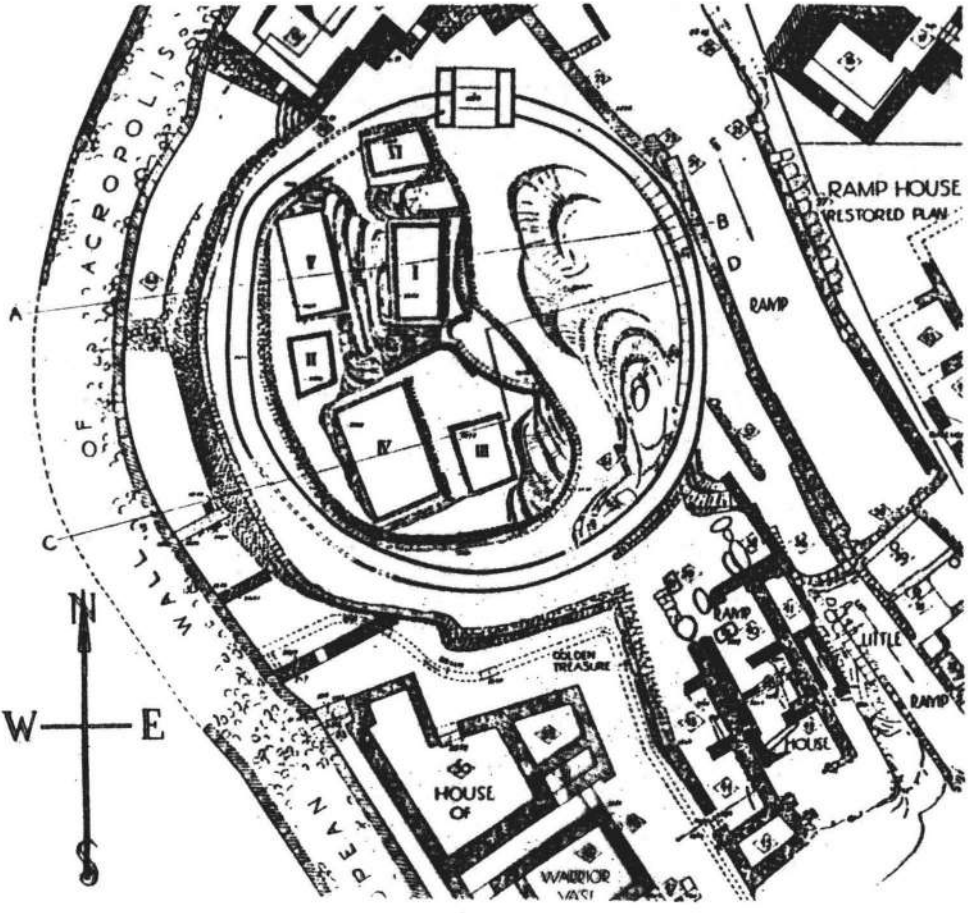



FIG. 4. O Círculo Tumular A

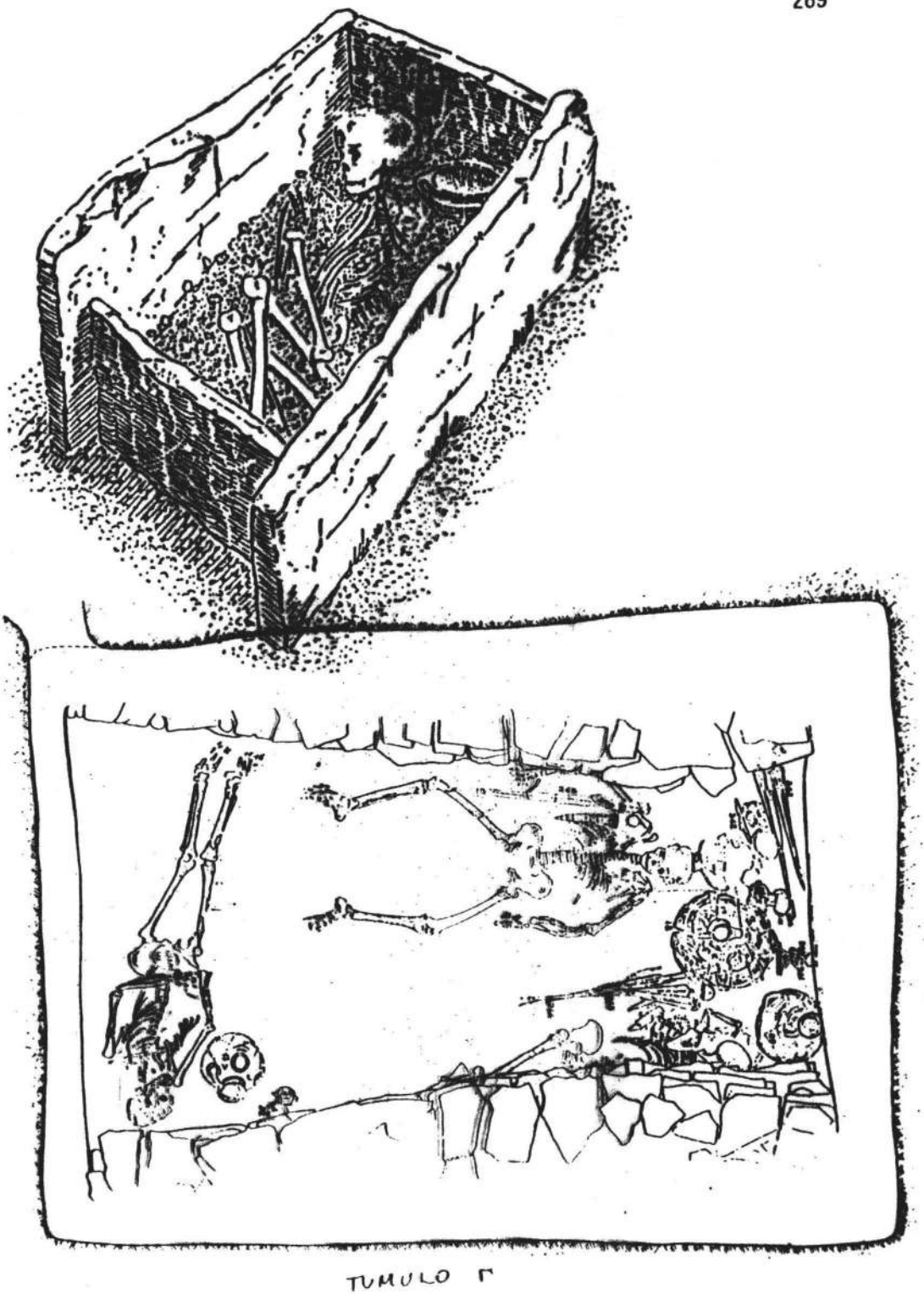



**Fig. 5.** Cista meso-hedálica e túmulo em poço do Círculo Tumular B (Túmulo Gama).

# CHIPRE COMO PRIMEIRA ETAPA DA EXPANSÃO FENÍCIA PELO MEDITERRÂNEO NO INÍCIO DO I MILÊNIO A. C.

**Adriana Anselmi Ramazzina**
Universidade de São Paulo

***Resumo:*** *No período da expansão marítima fenícia, Chipre revela-se de importância capital aos fenícios devido aos metais, principalmente o cobre, abundante na ilha e bastante procurado pelos artesãos e comerciantes fenícios, e também devido à sua localização geográfica, facilitando as rotas marítimas fenícias, tanto comerciais quanto expansionistas, o que é evidenciado pelos achados arqueológicos na ilha.*

***Palavras-Chave:*** *Chipre, Fenícia, Metalurgia.*

## Introdução

Os fenícios, como povo, não podem ser diferenciados da massa geral dos cananeus, até, aproximadamente, a última metade do II Milênio a. C. e é por essa época que devemos começar a nossa história. Este povo dinâmico e empreendedor chega ao seu zênite no princípio do I Milênio a. C. quando, segundo Harden (Harden, 1971, p. 20), "começa a estender a sua influência (com o comércio) e a sua potência (com a colonização) através de todo o Mediterrâneo e até a regiões fora dos seus limites". Nesse caminho está Chipre, peça de fundamental importância para a expansão fenícia, cujas relações com o Levante pretendemos aqui delinear.

Temos pouca quantidade de evidências materiais desse período concernentes à cultura fenícia, o que torna difícil precisar seu surgimento. Markoe (Markoe, 1990, p. 35) afirma que estudos do começo do século tendem a colocar seu início na Idade do Bronze Médio (cerca de 2200-1600 a. C.) ou início do II Milênio a. C., baseado nas descobertas de Biblos. De acordo com a interpretação corrente, entretanto, a arte e a cultura fenícia são consideradas um fenômeno da Idade do Ferro cujas origens remontam à Idade do Bronze Recente (cerca de 1600-1100 a. C.). A cultura fenícia é associada com a reemergência das cidades-estado depois de 1200 a. C., quando das incursões dos Povos do Mar no final da Idade do Bronze.

A situação política e militar conseqüente à invasão dos povos do mar possibilitou o início de um período de independência. O Egito entrou num longo período de decadência; o Império Hitita foi destruído e os micênios, na sua própria casa, tinham sido dominados por invasores do norte. Na verdade, não subsistia nenhuma grande potência e seu declínio criou um vácuo de poder no Mediterrâneo Oriental. A Assíria (reduzida a seus confins), a Pérsia e a Grécia clássica só serão grandes potências alguns séculos depois. Essa situação geral também determinou o florescer dos estados hebraicos e aramaicos, os quais comprimiram as cidades fenícias ao longo da zona costeira. Durante a última parte do séc XI e princípios do

X (2ª fase da Idade do Ferro - 1000-840 a. C.), os hebreus consolidaram o seu domínio no sul da Palestina, com Saul, David e Salomão, ao vencerem os filisteus. O declínio da cultura filistéia na costa da Palestina e o crescimento de uma cultura israelita distinta, no interior, parecem ter criado condições para uma certa unidade cultural na faixa costeira levantina. As duas nações (Israel e Fenícia) eram aliadas e atingiram seus zênites durante os reinados de Hirão de Tiro (970-936 a. C.) e de Salomão, no princípio do I milênio a. C., o início da expansão colonial e comercial fenícia. O caminho, por fim, estava aberto para uma Fenícia independente e revificada, pronta para incorporar e estender a sua influência em profundidade e extensão. As cidades dessa área, protagonistas da nova fase histórica são Tiro (a principal cidade da Fenícia nesse período, 1200-600 a. C.), Árado, Biblos, Sídon, Acad; de Beirute não se tem notícia até o período persa [1].

## Os fenícios em Chipre

As fontes do início do I milênio, como o Antigo Testamento, os anais assírios e os poemas homéricos, freqüentemente fazem referência aos fenícios como muito hábeis artesãos que trabalham o metal com cinzel e como metalúrgicos. Essas atividades se inseriam na lista que se referia aos fenícios de Tiro, de Sídon e das outras cidades costeiras na interação da cultura do Oriente Próximo com a do Mediterrâneo. A vida econômica das cidades fenícias se baseava no trabalho de mestres especializados, no abastecimento de matérias primas, na manufatura de objetos de troca, no comércio internacional e na navegação.

Como Harden coloca (Harden, 1971, p. 119), a torêutica, a arte de esculpir metais, foi significativa no desenvolvimento da atividade marítima e das estratégias comerciais, e a pesquisa das fontes minerais foi uma das motivações principais para a expansão fenícia no Mediterrâneo Central e Ocidental, a começar por Chipre, É geralmente aceito que os fenícios chegaram a Chipre algum tempo depois dos micênios. O interesse cananeu pela "Ilha do Cobre" vem do séc. XIII a. C., ou talvez de antes, mas provas diretas de fixação permanente das colônias fenícias não existem senão a partir do séc. VIII a. C., como comprova uma inscrição fenícia encontrada numa tigela de bronze, a qual, segundo se lê, foi dedicada a Baal do Líbano pelo governador de Qartihadashti, servidor de Hirão, rei dos sidônios. A referida inscrição pertence à segunda metade do séc. VIII. Temos, porém, uma outra inscrição feita num túmulo da mesma ilha a qual presume-se datar da primeira metade do séc. IX. Culican (Culican, 1970, p. 97-99) mais detalhadamente nos informa que esta pedra tumular apenas recorda o enterramento de um fenício na localidade desconhecida de "Cabo Eshnum", não sendo suficiente para comprovar uma presença fenícia anterior ao séc. VIII a. C.

As evidências textuais claramente indicam que a principal exportação de Chipre no Bronze Recente era o cobre, como coloca Holmes (Holmes, 1975, p. 90-91). Desses textos é evidente que Chipre tinha uma abundância de cobre, exportado em grande quantidade para os países vizinhos. Há provas adequadas de que as minas de cobre de Chipre estavam sendo trabalhadas e que o material proveniente dessas minas era processado em muitas cidades cipriotas.

1 Culican, 1970, p. 97; Harden, 1971, p. 48-50; Moscati, 1979, p.24-25; Bikai, 1990, p.24

Assim, na visão de Oncken e Pietschmann (Oncken e Pietschmann, 1944, p. 160), os fenícios devem ter sido atraídos pelos riquíssimos filões de cobre que se encontram na cordilheira que ocupa o centro da ilha de Chipre na parte meridional, além de ferro e de prata que existiam no país. Apesar de terem se iniciado na arte de fundir o bronze na Síria do norte (e não de primeira mão dos babilônios, que se acredita serem os primeiros a se destacarem nessa arte), deve ter sido em Chipre, e não no Líbano, onde os fenícios adquiriram a maestria na metalurgia tão admirada pelos antigos; e provavelmente na mesma ilha se serviam da população local para a exploração das minas, que já tinha prática neste trabalho e no do cobre, conforme nos mostra os conteúdos dos sepulcros mais antigos.

Contudo, pouco se conhece da população de Chipre quando os fenícios lá chegaram, e até bem pouco tempo atrás, também era pequeno o conhecimento dos assentamentos fenícios na ilha; só tínhamos notícias da época em que a influência fenícia em Chipre estava já em declínio; portanto, era difícil formar idéia da extensão do poder fenício na ilha, e só se podia presumir que esse poder exerceu seu efeito mais duradouro ao longo da costa meridional, especialmente em Pafos, Curion (Episcopi) e Amato, nome que recorda o de Hamat, cidade do norte da Síria.

Através de escavações arqueológicas mais recentes, podemos verificar que os fenícios se mantiveram por mais tempo em Kition, a atual Larnaca, e também a Noroeste desta localidade, mais para o interior, em Idalion, hoje Dali. A posição de Kition era a melhor de toda a ilha pois estava próxima da costa síria e havia um caminho que partia dessa cidade, passava por Idalion e conduzia à planície, pondo em comunicação com a costa a cidade de Tamaso, hoje Pera, situada no centro da ilha, ao pé da vertente setentrional da cordilheira principal, cujas minas de cobre correspondiam em sua maior parte às cidades de Tamaso e Amato. Também ao longo da costa Norte, separada do interior por uma grande cordilheira, havia populações fenícias, como em Cerinea, Carpasia e Lapeto, que hoje se chama Larnax e Lapithu. Neste último lugar, de acordo com Oncken e Pietschmann (1944, p. 249-250), se encontram sepulcros com objetos que levam o selo mais ou menos seguro da influência fenícia. Eram também fenícios o Polis-tis-Crisocu, chamado no tempo dos gregos Marion, e no tempo dos Ptolomeus Arsínoe; temos Curion próximo de Amato, temos Ormidia na baía de Larnaka, próximo de Dali e de Atieno, e também havia tido origem fenícia a cidade de Golgoi, que todavia não se pôde localizar.

Segundo Harden (Harden, 1971, p. 56-58), Sir John Myres, arqueólogo britânico [2], encontrou no monte Bamboula, em Kítion, restos de uma pequena colônia que julga ser fenícia, de cerca de 1000-750 a. C., seguida de outra muito maior e bem fortificada que crê ter tido início em 700 a. C. Esta colônia seria, então, a Qartihadashti dos documentos assírios, cujo rei, com outros oito potentados cipriotas, prestou homenagem à Sargão em 709-708, e que, segundo outras fontes, estava em grande contato com Tiro nessa época. A área de Kition forneceu muitas inscrições fenícias do séc. VIII e posteriores. A partir desse tempo, esse local foi a principal base fenícia na ilha em oposição à Salamina dos gregos.

2 Sir John Myres, "Excavations in Cyprus, 1913", **Ann. Brit. School Athens**, XLI (1939 -1940), p. 85. *apud* Harden, 1971

Porém, é evidente que, se não podemos chamar-lhes colônias (exceto, talvez, Kition), as relações cipro-fenícias eram bastante fortes, e Chipre era um útil porto de descanso para os barcos fenícios que se afastavam do continente. Muita da chamada cerâmica cipro-fenícia, do séc. IX e posterior, vem da indústria micênica, apesar de em algumas das suas formas (tais como jarros com bordas em forma de bico de ave, e com a parte mais estreita em forma de pétala) adotarem características fenícias.

Particularmente dignos de nota dessa convivência, como nos apresenta Culican (Culican, 1970, p. 101-103), são os *tumuli*, enterramentos da necrópole da antiga Salamina, explorada em 1957 e 1962. Aí, as cinzas de aristocratas ricos desta proeminente cidade greco-fenícia de Chipre eram depositadas em sepulcros de câmara reminiscentes dos de tradição tanto micênica como ugarítica, mas datando dos começos do séc. VII a. C. Temos cerâmica decorada com desenhos bicromáticos geométricos, do período arcaico cipriota, junto a arreios de cavalo de tipo fenício e uma bacia de ouro fenícia que também se encontravam entre os objetos funerários, assim como folhas de ouro estampadas, pertencentes a uma classe cipriota da ourivesaria fenícia.

A grande conexão entre Chipre e a costa sírio-palestina é indicada pela importação de cerâmica, selos e marfim para Chipre e a exportação de cerâmica, cobre e provavelmente óleos de Chipre para aquela região. Influências sírio-palestinas também aparecem em várias manifestações artísticas locais cipriotas. Esses contatos são particularmente fortes com Ras Shamra (Ugarit) e Gaza, mas eles se atêm ao comércio intenso e não à colonização. Provavelmente Gaza e Ras Shamra eram os principais portos onde os barcos cipriotas aportavam e era desses portos que os materiais cipriotas eram enviados para todo o interior. Esse estreito comércio existiu durante o Bronze Recente I (1550-1400 a. C.) e Bronze Recente II (1400-1200 a. C.) mas veio a terminar no início do Bronze Recente III (1200-1075 a. C.), segundo Holmes (Holmes, 1975, p. 98).

Um aspecto de extrema relevância neste estudo é que, ao tratarmos da Fenícia, nos deparamos com alguns problemas decorrentes da sua particularidade enquanto povo e da sua história. Primeiro, trata-se de um povo de origem semita como vários outros localizados na mesma área no Oriente Próximo, com tradições artísticas e culturas semelhantes. Com relação à sua história de diversas e sucessivas ocupações egípcias e mesopotâmicas, a cultura fenícia acabou por incorporar vários elementos dessas culturas estrangeiras.

Estes problemas, que originam tantas dificuldades quando tratamos especialmente da Fenícia, não aparecem nas suas colônias, exceto em Chipre. Nos outros territórios nos quais os fenícios se estabeleceram, os povos eram de origens completamente diferentes e, assim, podemos facilmente distinguir entre o nativo e o fenício. Mas em Chipre houve contatos semitas, senão imigrações, desde o III Milênio a.C., e ao mesmo tempo influências cipriotas alastraram-se pelo continente, como vimos acima, dificultando assim a sua identificação e diferenciação.

**Síntese**

A civilização fenícia é um fato característico da Idade do Ferro. Na Idade do Bronze não podemos falar de Fenícia como uma unidade cultural, pois na região que se conhece hoje vivia uma população de origem semita ainda não diferenciada e

autônoma. A diferenciação e autonomia dos fenícios é decorrência de uma situação político-geográfica específica, verificada no Levante na segunda metade do II milênio: invasões de outros povos e a ocupação da região circunvizinha, limitando numa estreita faixa de terra do litoral a população semita que lá vivia e que assim se diferencia e desenvolve uma unidade cultural própria.

Quando surge a Fenícia propriamente dita, seus habitantes já são comerciantes e hábeis artesãos, iniciando assim a expansão marítima comercial e colonial. Já são conhecidos como artesãos da metalurgia inclusive, e seus produtos são requisitados por toda a parte.

Apesar da extrema importância de Chipre na expansão fenícia pelo Mediterrâneo, como podemos notar pelas poucas evidências disponíveis, pouco ainda se sabe a respeito. O estudo da cultura fenícia é relativamente recente. Até fins da década de 60 os fenícios eram conhecidos principalmente por achados fortuitos, basicamente de algumas escavações efetuadas em suas colônias no Mediterrâneo Ocidental. Pesquisas arqueológicas sistemáticas na Fenícia propriamente dita e em Chipre são ainda mais recentes, principalmente devido a problemas políticos na região. Há muito por fazer ainda, mas não se pode negar a importância vital de Chipre para o fortalecimento e expansão fenícia que mudará de maneira definitiva os contornos e a história do Mediterrâneo na Antiguidade.

***Abstract:*** *The singular importance of Cyprus in the period of Phoenician Maritime Expansion is attested because of metals, copper mainly, which was fundamental raw materials for phoenician artisants and traders, and also because of its geographic location, necessary for phoenician ships and their sea routes, as commercials as expansionists, proved by the archaeological finds in Cyprus.*

**Bibliografia**

**BIKAI, P. M.** Rich and glorious traders of the Levant. The Phoenicians. **Archaeology**, 43(2):22-30, 1990.

**CONTENEAU, G.** *La Civilisation Phénicienne.* Paris: Payot, 1949.

**CULICAN, W.** *O comércio marítimo nas primeiras comunidades do Levante.* Lisboa: Verbo, 1970.

**FALSONE, G.** La Fenicia come centro di lavorazione del bronzo nell'Età del Ferro. **Dialoghi di Archeologia**, Roma, 1:79-110, 1988.

**HARDEN, D.** *Os Fenícios.* Lisboa: Verbo, 1971 (Col. Historia Mundi, 9).

**HOLMES, L. Y.** The Foreign Trade of Cyprus during the Late Bronze Age. *In* ROBERTSON, N. (ed.) - *The Archaeology of Cyprus.* Recent Developments. New Jersey: Noyes Press, 1975, p. 90-110.

**MARKOE, G.** A nation of artisans. The Phoenicians. **Archaeology**, 43(2):31-35, 1990.

**MOSCATI, S.** *Il Mondo dei Fenici.* Milano: Oscar Studio Mondadori, 1979.

**ONCKEN, G. e PIETSCHMANN, R.** *Historia de los Fenicios.* Buenos Aires: Impulso, 1944.

Fig. 1 - A costa do Levante e Chipre
(de D. Harden, **Os Fenícios**. Lisboa, Verbo, 1971, p. 24, fig. 1)

# CONTATOS ENTRE CHIPRE E CRETA NO PERÍODO DO BRONZE MÉDIO (2000 – 1600 A. C.)

**Alvaro Hashizume Allegrette**
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

***Resumo:*** *Estudando os contatos entre Creta e Chipre durante o período do bronze, constatamos a presença de artefatos metálicos em Creta, provenientes de Chipre. Isto nos levou à análise do papel de Chipre como ponto de cruzamento das rotas de comércio minóicas com o Oriente, papel que poderia ter se consolidado no Bronze Recente com a instalação de núcleos minóico-micênicos na ilha. Discutiremos portanto a natureza e a extensão das relações entre estas duas ilhas, ressaltando a influência cipriota na formação da civilização minóica.*

***Palavras-chave:*** *Chipre, Metalurgia do Bronze, Creta Minóica.*

Trataremos aqui dos contatos efetuados entre as culturas das ilhas de Creta e Chipre durante o período do Bronze Médio, compreendidos no âmbito das relações comerciais do Mediterrâneo Oriental. Os primeiros indícios de tais contatos são datados do Bronze Antigo (c. 3250-2000 a.C.), porém são de natureza esporádica. As evidências de contatos regulares entre essas regiões são atestadas somente a partir do período do Bronze Médio (2000-1600 a.C.), quando há uma intensificação das relações entre os minóicos e as civilizações do Oriente Próximo. Com a análise de artefatos de cobre e bronze provenientes de sítios minóicos, concluiu-se que a origem do cobre utilizado para a sua fabricação fosse originário de Chipre mais do que de qualquer outra região do Mediterrâneo (Branigan, 1982).

Não temos evidências de atividade metalúrgica em Creta durante o Minóico Antigo I, período para o qual se assinala a descoberta de uma acha de cobre em Cnossos, de aproximadamente uma dúzia de utensílios de bronze em Mesara e de outra quantidade semelhante de artefatos em Hagia Photia. Na verdade, há poucos indícios consistentes de uma atividade metalúrgica fora da Tróada no início do Bronze Antigo.

O material cretense deste período consiste essencialmente de objetos feitos na técnica de martelagem em folhas, com a exceção de dois cinzéis feitos em moldes abertos. Uma correspondência com Chipre neste período aponta para o uso do metal primeiramente na ilha de Creta.

Durante o Minóico Antigo II observamos um rápido desenvolvimento da tecnologia dos metais em Creta, embora o número de achados seja pequeno, abrangendo um máximo de 40 artefatos. É necessário notar que estes compreendem utensílios de natureza variada, incluindo pinças, serras, pontas de flechas, anzóis, facas, raspadores, navalhas e achas duplas, dos quais ao menos estas últimas são um tipo distintivo da Creta minóica. O fato mais importante em

relação a estes artefatos é que todos eles possuem uma composição de cobre e de estanho a 5%, ao contrário dos artefatos do Minóico Antigo I, que possuíam uma composição de cobre e arsênico a 1-2% (Fauré, 1966).

No Minóico Antigo III e no início do Minóico Médio I (c. 2200-1950 a.C.) uma série de inovações técnicas passam a caracterizar a metalurgia minóica, compreendendo as técnicas de incrustação, executadas nas espadas e adagas de Lasiti; de laminação Sheffield, pela forração em prata dos rebites de cobre nas adagas; além do trabalho em folhas de metal que, se no Minóico Antigo II era restrito a utensílios de formas planas, agora passa a abranger formas complexas como vasos. Em síntese, entre 2000-1700 a.C. notaremos um desenvolvimento da tecnologia de fabricação de utensílios de cobre e bronze, bem mais avançada que em Chipre.

Embora o Minóico Recente Ia-Ib seja notável pelos aspectos técnicos, seu traço mais marcante é sua produtividade, ainda que isto pudesse ser uma falsa impressão criada pelas circunstâncias nas quais um volume considerável de trabalhos de metal foi encontrado abandonado em depósitos do Minóico Recente I; observa-se que são trabalhos de tipos diversificados. O repertório se expandiu, ainda que continue baseado nos tipos existentes no Minóico Médio. Os mais significativos avanços são perceptíveis na produção de vasos em folhas de metal, que apresentam-se finamente decorados.

Apesar da abundante produção de artefatos metálicos tanto em Creta quanto em Chipre neste período, há poucas evidências de relações mais estreitas entre o repertório dessas duas indústrias, desde que formas pertencentes ao repertório cipriota não são percebidas na produção minóica, bem como o contrário. Segundo Branigan, a metalurgia minóica teria evoluído desde seus primórdios como uma indústria indígena que se aperfeiçoou nas técnicas básicas (Branigan, 1981, p. 205). Dessa maneira os contatos ao nível técnico com Chipre, especialmente aqueles relativos à metalurgia, teriam sido raros entre 3000-1900 a.C., mesmo que Chipre se mantivesse na liderança em termos da quantidade total de bronze produzido em meados do 2º milênio a.C.

### As Fontes de Cobre Para Creta

Embora existam em Creta duas fontes de minério de cobre, nos montes Asterousia e na porção Oeste da ilha, ambas possuem um conteúdo fraco de cobre, por volta de 2-4%, exibindo sinais ambíguos e limitados de exploração durante o Minóico Antigo I – Minóico Médio I (Fauré, 1966). No entanto podemos assinalar a presença de quatro importantes núcleos humanos próximos a tais fontes, em Fournou Korifi, Lebena, Kaloi Limenes e Chrysostomos. Destes núcleos, ao menos dois apresentam indícios que os relacionariam à atividade metalúrgica: em Lebena, existe um poço de mina, inicialmente vinculado ao Minóico Antigo, mas cuja datação permanece realmente indefinida; em Fournou Korifi, ao pé de uma colina de minério, há uma área circular construída no Minóico Antigo II, que poderia ter sido local de atividade metalúrgica.

Branigan identifica um alto teor de níquel nos artefatos de bronze e cobre mais antigos, com cerca de 0,4% em média e até 1,0% em sete casos, taxas mais elevadas que as do resto dos artefatos metálicos do Egeu do Bronze Antigo, que têm

uma taxa média de 0,21%. Tal anomalia seria explicada por ele através do uso de fontes de minério de cobre de Creta propriamente, ao contrário das outras culturas (Branigan, 1984).

Uma estimativa de alguns autores aponta para o uso em Creta de aproximadamente 6000 toneladas de minério de cobre durante o Minóico antigo, a partir da estimativa de uma determinada quantidade de artefatos por família e de uma estimativa da produção total de bronze durante o Bronze Antigo.

As jazidas de Creta não poderiam fornecer essa quantidade de minério, pelo que outros locais devem ter servido como fonte para a obtenção do minério. Áreas produtoras do metal não eram raras neste período: para Oeste temos a Ibéria, onde o cobre já era assinalado desde o 3º milênio a.C., bem como a Itália central; a Sardenha não se tornaria um centro fornecedor de minério de cobre até meados do 2º milênio a.C. Para Leste, a Anatólia já produzia artefatos de cobre fundido, provavelmente de suas próprias fontes, a partir do 4º milênio a.C.; a Palestina calcolítica usava cobre de Arabah no mesmo período e artefatos egípcios desta época parecem ter sido feitos com o cobre do Sinai. Isto deixaria Chipre, com uma produção de artefatos de cobre fundido provavelmente em atividade desde a metade do 3º milênio a.C., na posição de um retardatário na metalurgia mediterrânica e médio-oriental, tomando seu lugar como uma das fontes mais importantes do cobre na bacia do Mediterrâneo apenas por volta de 2000 a.C., quando passa a alimentar o mercado egípcio, mesopotâmico, sírio-palestino, e hitita.

Uma outra fonte potencial de cobre para Creta seria o próprio continente grego: existiam fontes de minério de cobre na Macedônia e Tessália, como também na Eubéia e em Laurion na Ática. Em Keos, os sinais de fundição de cobre chegam a 3000 a.C., da mesma maneira que em Sitagroi e Poliochni.

Uma análise das possíveis áreas de contato externo dos minóicos durante o 2º milênio a.C. sugere-nos que as expedições para o Oeste foram eventuais, se não acidentais. Para Leste, a Anatólia mantinha contatos esporádicos com Creta, da mesma forma que com a Turquia meridional; não temos segurança de que no 2º milênio a.C. a Anatólia possuísse cobre em quantidade suficiente para negociar, o mesmo se aplicando a Arabah e ao Sinai. Somente com o estabelecimento de colônias minóicas em Rodes e Mileto no Minóico Recente I teríamos uma rota regular com o Oriente, a qual também incluiria o cobre.

Nesse sentido somente dois locais, o continente grego e Chipre, poderiam ser fornecedores deste metal para Creta nas quantidades necessárias. Os povos heládicos mantinham contatos com os minóicos desde a metade do 3º milênio a.C. e, ao menos no caso da prata e do chumbo, foi possível atestar as minas de Laurion como uma das fontes utilizadas por Creta durante o Minóico Médio. Mas a Hélade dificilmente poderia ser descrita como uma terra rica em cobre (segundo Branigan, 1982, p. 206-207). Dessa maneira, nos resta verificar Chipre, que utilizava suas fontes de minério de cobre desde o 3º milênio a.C., dominando a fundição por volta de 2500 a.C. e tomando seu lugar como uma das fontes mais importantes do cobre na bacia do Mediterrâneo por volta de 2000 a.C., quando passa a alimentar os mercados do Egito, da Mesopotâmia, da costa sírio-palestina dos cananeus e da Anatólia hitita.

Os contatos minóicos com Chipre podem ser atestados desde o Minóico Antigo III - Minóico Médio I (c. 2000 a.C.) e os contatos com o Mediterrâneo Oriental desde meados do 3º milênio a.C. A verificação das possibilidades destas

duas áreas vincula-se à análise do alcance dos contatos comerciais minóicos em geral, o que por si demandaria um outro estudo.

Os contatos com o Mediterrâneo Oriental são atestados com regularidade desde 2000 a.C., período ao qual pertencem os artefatos estrangeiros mais antigos encontrados em sítios minóicos de Creta, como escaravelhos egípcios, selos cilíndricos, selos de marfim e adagas da Síria, além dos artefatos minóicos achados em sítios orientais, como adagas em Chipre, cerâmica em Biblos, Ugarit, Lapithos e Karmi, e duas ou três peças de metal.

Ao comentar as relações de Creta com o Oriente, Muhly aponta registros da compra de estanho de Mari pelos minóicos no 18º século a.C., onde Creta aparece nomeada *Caphtor* (Muhly, 1979), além da presença de influências orientais na produção metalúrgica minóica por volta de 2000 a.C. Não podemos esquecer que neste momento se delineia o primeiro estado palacial minóico, fato que permitiria explicar o aumento na demanda de cobre, bem como o provisionamento da organização necessária para o estabelecimento de rotas regulares de comércio com outras regiões do Mediterrâneo. No entanto Branigan levanta uma interessante objeção ao notar que dificilmente Chipre seria um novo núcleo de exportação de cobre no momento em que sua produção doméstica de bronze se encontra em um nível inferior (Branigan, 1982). A consequência de tal objeção seria a de retomarmos a hipótese da Hélade como fonte primordial do cobre minóico durante o Minóico Médio I-II, reforçada pelo já citado uso de prata e chumbo da Ática por Creta.

Por tais observações, Chipre não teria sido um centro de importação de cobre para Creta durante o Minóico Médio I-II, mantendo apenas um comércio em pequena escala, atestado por cerâmica cipriota encontrada em Gúrnia e Cânia. No Minóico Médio III - Minóico Recente I, entretanto, este comércio torna-se importante na medida em que cresce a demanda pelo metal e que as rotas regulares minóicas para o Oriente se consolidam, especialmente para a Síria, o Egito e Chipre, conforme assinalado por achados em Creta e nessas três áreas, dentre os quais destacamos uma série de lingotes de cobre em forma de couro de boi *(oxhide ingots)*, cuja origem cipriota é defendida por James Muhly devido à descoberta dos restos de um navio em Kas, no qual cerca de 200 lingotes deste tipo foram encontrados em associação com cerâmica cipriota e micênica (Muhly, 1979).

Ao que parece, o papel de Chipre nos contatos comerciais de Creta não seriam realmente significativos para estas duas culturas a não ser a partir do fim do Bronze Médio e do início do Bronze Recente, quando a emergência dos estados palaciais no Egeu consolidam uma rede de rotas comerciais regulares entre o Egeu e o Oriente Próximo. Nelas Chipre aparece como uma das fontes principais de cobre para ambas as regiões, tornando-se um ponto estratégico no Mediterrâneo Oriental que seria colonizado pela civilização minóico-micênica e pelos fenícios em meados do 2º milênio a.C. e estabelecendo as novas relações econômicas no Mediterrâneo que perdurariam até o fim da Idade do Bronze.

**ABSTRACT:** *In studying the contacts between Crete and Cyprus during the Bronze age, one had recognized the presence of copper and bronze artifacts em Crete, which probably were from Cyprus. This fact send us to analyse the role of Cyprus as a crosspoint in the trade routes of minoans to Near East, which could have been consolidated in the Late Bronze Age, by the installation of minoan-mycenaean settlements there. Therefore, we will discuss the nature and extension of this relationship among these islands, standing out the cipriot influences on the beginnings of the minoan civilization.*

**BIBLIOGRAFIA**

**BRANIGAN, K.** Minoan Metallurgy and Cipriot Copper. *In* **MUHLY, J. D. e KARAGHEORGHIS, V.** (Ed.). *Early Metallurgy in Cyprus 4000-500 B.C. - Acts of the International Symposium at Larnaca - 1981.* Nicosia: Pierides Foundation, 1984, p. 203-211.

**FAURÉ, P.** Les Minerals de la Crète antique. **Revue Archéologique**, Paris 1:45-78, 1966.

**KLENGEL, H.** Near Eastern Trade and the Emergence of Interaction with Crete in the Third Millenniun B. C. **Studi Micenei ed Egeo-Anatolici**, Roma, 24:7-19, 1984.

**MUHLY, J. D.** The role of Cyprus in the Economy of the Eastern Mediterranean during the Second Millenniun B.C. *In* **KARAGHEORGHIS, V.** (Ed.). *Cyprus between the Orient and the Occident. Actes of the International Archaeological Symposium at Nicosia.* Nicosia: Dept. of Antiquities, 1986, p. 45-62.

**VAGNETTI, L.** Cypriot elements beyond the Aegean in the Bronze Age. *In* **KARAGHEORGHIS, V.** (Ed.). *Cyprus between the Orient and the Occident. Actes of the International Archaeological Symposium at Nicosia.* Nicosia: Dept. of Antiquities, 1986, p.201-215.

**YULE, P.** Early and Middle Minoan Foreign Relations: the Evidence from Seals. **Studi Micenei ed Egeo-Anatolici** , Roma, 26:161-177, 1987.

# O LIVRO DO AM-DUAT E O DESTINO PÓSTUMO DO REI

**Antonio Brancaglion Junior**
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

***Resumo:*** *O livro do Am-Duat é propriamente uma obra tebana. Iniciada durante a XII dinastia, seu objetivo era reunir em um só texto todas as diversas concepções funerárias, mais ou menos espiritualizadas, que se concentraram em torno dos cultos de Osíris, de Khentamentiu, de Seker, além das idéias solares, englobando até mesmo cultos de desuas-mães como Mut e Nut. O plano desta obra colossal, concluída durante o reinado de Amenhotep II, agregando todos os mitos e de todos os símbolos, é a reunião de uma multidão de divindades que em sua maior parte são para nós desconhecidas. Revela o grande esforço da escola teológica tebana em unir idéias tão diferentes e ligá-las ao destino póstumo do faraó.*

***Palavras-Chave:*** *Crenças Funerárias, Mundo-Inferior, Religião Egípcia, Culto Solar.*

Todos os faraós sepultados na necrópole real, em Tebas Ocidental[1] de 1492 a 1070 a.C., tiveram como tema central na decoração de suas câmaras mortuárias, sarcófagos e capelas funerárias, o chamado livro do Am-Duat[2].

As tumbas reais diferem das civis, não somente por suas dimensões[3] e a abundância de sua decoração, mas ainda e essencialmente, pelo caráter de sua destinação e pela natureza das cenas e dos textos que as ornam. A tumba menfita compunha-se de duas partes essenciais: uma câmara e uma capela[4]. Estes dois elementos estão separados nas tumbas reais do Novo Império. O hipogeu tebano apresenta somente um destes elementos constitutivos, a câmara mortuária. A capela, que é destinada ao culto do morto e às oferendas é substituído pelo templo funerário construído no Vale do Nilo.

Enquanto as cenas que se referem à vida terrestre do morto, as oferendas que lhe são dedicadas, figuram sobre as paredes do templo funerário, o hipogeu comporta cenas e textos mitológicos relativos à sobrevivência da alma real.

1. Hoje conhecida como Vale dos Reis, do árabe Biban el-Moluk, esta necrópole real abriga um de 62 tumbas escavadas na rocha.

2. Traduzido também por Dat ou Tuat esta palavra é escrita por uma estrela dentro de um círculo. Embora a sua tradução ainda não seja bem aceita convencionou-se traduzir o conjunto destes textos por "livro do que existe no Hades" ou ainda "escritos da Sala Oculta", uma referência à câmara funerária decorada com cenas deste livro.

3. A hierarquia das tumbas do Vale dos Reis manifesta-se por um sistema de medidas e proporções, reservadas exclusivamente aos sepultaments reais, baseado no côvado real (52,3cm). A presença de pilares e poços também são privilegiados dos hipogeus reais.

4 Estes dois elementos serão reunidos no Novo Império somente nas tumbas civis

O **corpus** formado por estes textos e vinhetas era mantido sob a forma de papiros, guardados no templo de Ámon em Tebas. Devido, provavelmente, ao extenso uso, as folhas de papiro rasgaram, tornando-se ilegíveis demais para os escribas-desenhistas copiá-las nas paredes, nestes casos o escriba escreveu na composição dos hieróglifos "fonte original de base defeituosa"[5].

A preservação deste magnífico repertório iconográfico e artístico deve-se à inexistência de um mercado ilegal de arte antiga até o século XIX, que demandaria fragmentos destes desenhos pintados nas tumbas reais. Por outro lado estas pinturas sofreram o ataque do sal inerente ao calcáreo tebano, às ocasionais torrentes de chuva, aos grafites dos turistas gregos e à depredação dos monges coptas, que utilizavam as tumbas como moradia nos primórdios do cristianismo.

Assim como os "Textos das Pirâmides" do Antigo Império, o "Livro do Am-Duat" no Novo Império era reservado ao uso exclusivo do soberano. O mesmo princípio comanda a ornamentação dos pilares e das paredes das diversas salas onde o faraó é representado, sejam em adoração seja fazendo oferendas às divindades do outro mundo.

O "Livro do Am-Duat", o mais antigo relato do "Mundo Inferior", foi formulado entre o reinado de Tumósis I (1492 a.C.) até o período amarniano (por volta de 1323 a.C.) e utilizando como motivo decorativo das tumbas das XVIII a XX dinastias[6]. Este forma um verdadeiro repertório de símbolos que exprimem, segundo várias visões, o mistério da regeneração cotidiana do deus-sol Rê, morto, que percorre o seu périplo nos abismos, qualificando-o como um livro cosmográfico, o mais importante do Novo Império.

A significação exata do nome Am-Duat ou Tuat é desconhecida. A palavra é muito antiga e expressa uma concepção que foi originada pelos egípcios pré dinásticos e que provavelmente já era desconhecida no Terceiro Período Intermediário. Usavam a palavra sem o incômodo de defini-la. Traduz-se Duat por "inferno" ou "mundo inferior", o que também é incorreto, pois a palavra inferno transmite-nos uma visão moderna que nada tem em comum com as idéias egípcias. Quaisquer que possam ser as idéias morais a respeito do Duat como lugar de punição nos tempos recentes, é claro que no início era considerado como um lugar através do qual o deus-sol morto passava após se pôr a cada noite, em sua jornada celeste rumo ao amanhecer.

Os textos não determinam o exato local do Duat. Parece ter sido, a princípio, no céu noturno, próximo ao céu onde habitavam as almas dos deuses, o que levou os egípcios a interpretá-lo como uma estadia do sol nas águas primordiais, o Num, determinando o mistério da regeneração do sol através da imersão nas águas do abismo à semelhança do batismo ritual do faraó durante as cerimônias de seu jubileu. Outra interpretação dada pelos egípcios era a permanência do sol dentro do corpo da deusa Nut, a deusa da abóbada celeste. Em um período não determinado da história egípcia, o Duat passou a ser identificado

5. Em egípcio **s33 nw**.

6. Tumósis III; Amenhotep II; Ay; Séthi I e II; Ramessés III, VI e IX e Sethnakht (esposa de Merenptah-Siptah e Séthi II). Uma versão do livro do Am-Duat surgida no reinado de Horemheb, chamada "Livro das Portas" decora as tumbas de Horemheb; Ramessés I, IV, VI e VII; Séthi II e os sarcófagos de Séthi I e Merenptah.

com o "Mundo Inferior", sob as profundezas da terra, morada das antigas divindades funerárias, entre elas Osíris.

A origem de tantas incertezas a respeito do Duat decorre do fato de os egípcios pré-dinásticos acreditarem que seus deuses envelheciam e morriam como os homens e que as suas almas descansavam no céu após uma jornada noturna no reino dos mortos. Assim cada grande cidade possuia seu próprio mundo inferior, assim como possuíam sua própria companhia de deuses, e que cada mundo inferior era designado por um nome. Quando os teólogos tebanos reuniram todos esses conjuntos de crenças comuns, certamente diversos "detalhes" não foram ou não precisaram ser esclarecidos.

Um dos nomes do mundo inferior que permaneceu em uso a despeito do Duat foi Amentet, isto é o "Ocidente" ou "Local Oculto" que parece ter sido originariamente o lugar de duas divindades funerárias: Anheh (o "devorador de Milhões") e Khentementiu ("O Senhor dos Ocidentais"), este último absorvido por Osíris já em tempos remotos. A palavra Amentet é encontrada desde os tempos das pirâmides. A partir do Novo Império, é personificado como uma das formas da deusaHáthor, enquanto guardiã das montanhas ocidentais da necrópole tebana; no Período Ptolomaico, Amentet é descrito como a terra do sono e das sombras.

A entrada deste "Mundo Inferior" é a montanha ocidental chamada Nanu, onde Rê inicia a sua jornada. Os textos e as vinhetas descrevem o Duat como um estreito vale cortado pelo "Nilo Inferior, uma contraposição ao Nilo Celeste, que era ligado ao Nilo dos vivos. Ele divide-se em doze seções, que correspondem a cada uma das horas da noite e estas divisões são chamdas Quererets ("cavernas"), Sekhet ("campos"), Arrit ("sala") ou Niut ("cidade"). Cada seção possui três registros como cenas: o do meio está ocupado pelo rio onde navega a barca de Rê com sua tripulação; no registro superior está a margem esquerda do rio; no inferior, a margem direita, onde estão representados os deuses, os animais, os seres bons e maus que vivem em cada uma das horas. A marcha normal da barca solar e das almas dos mortos será sempre de leste para oeste, como o sol, em nenhum caso viajará em direção a leste, "lá onde são massacrados os inimigos do Sol".

No sarcófago de Séthi I[7] vemos o Duat representado envolvido pelo corpo de Osíris, arqueado de tal forma que seus pés tocam a parte de trás de sua cabeça, onde concluímos que este "Mundo Inferior" estaria contido em um vale circular delimitado pelo corpo do próprio deus (Pr. I, fig. A); ele também é representado por uma serpente que morde a sua cauda como vemos na segunda capela funerária de Tut-Ankh-Amon[8].

A cada hora da noite a barca meskhet ("a que desaparece pouco a pouco") em que navega o deus-sol, faz uma parada a fim de recompensar os bem-aventurados e punir os danados. Rê ao penetrar neste mundo subterrâneo perde a sua forma hieracocéfala, passando a ser representado como um homem com cabeça de carneiro, uma referência ao seu estado de "alma", que em hieróglifo era escrito com a figura de um carneiro e passa a ser chamado Iuj (ou Efu), isto é,

7. Atualmente no Sir John Soane's Museum em Londres.

8. Isto explicaria o fato de que as câmaras funerárias reais de Tutmósis I, II e II tenham o formato ovalado, como representações do Mundo Inferior

"carne", pois somente os que possuem um corpo corruptível é que podem entrar no mundo dos mortos.

A seguir apresento um pequeno resumo das cenas que ilustram as paredes das tumbas reais.

Rê inicia a sua jornada através da primeira hora da noite (ou cenário) (Pr. I, fig. B), no limite remoto da densa escuridão[9], viajando em sua barca solar[10]. Sua tripulação consiste de dois deuses na proa, chamados "Pthan o abridor" e "Memória", além de uma deusa chamada "A senhora do barco"[11] e "Hórus o adorador" com cabeça de falcão e, nos remos-guia, quatro divindades chamadas "Touro da verdade", "Vigilante", "Vontade" e "Guia do barco". Esta é uma espécie de ante-câmara do "Mundo Inferior", uma região limítrofe entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Nela encontram-se as almas que abrem as portas do Duat para Rê. Este navega para a segunda hora (Pr. II, fig. A) onde estabelece direitos sobre a Terra para os deuses dos grãos que navegam em quatro barcos à sua frente, numa região chamada Ur-nés. A terceira hora (Pr. II, fig. B) é quando Rê revive Osíris dando-lhe "vontade", "memória" e "energia". Osiris é representado em diferentes formas, seguindo em três barcos à frente de Rê. Nesta região do Duat vivem as almas responsáveis em arrastar os inimigos de Rê de suas tumbas para o local da matança, cuspindo fogo elas cortam as cabeças dos condenados. Na quarta hora (Pr. III, fig. A e B) surge uma passagem de nível com dois portões abertos, guardadas por serpentes com cabeças e pernas humanas e pares de asas. A passagem conduz ao Rê-stau ou "Portão das Passagens", acesso ao corpo de Seker e ao túmulo de Osíris; aqui o barco de Rê é arrastado sobre a areia[12]. Na quinta hora (Pr. IV, fig. A) o deus-sol viajando em seu barco, com formato de serpente, alcança um estágio crucial de sua jornada. Rebocado a um monte do qual emerge uma cabeça humana[13] ele encontra a tumba vazia de Osíris onde Ísis e Néftis, na forma de aves, estão a guardá-la.

Durante a sexta hora (Pr. IV, fig. B), Rê navegando novamente sobre o Nilo Inferior, encontra-se com o corpo de Képri envolto por uma serpente com cinco cabeças, sua manifestação como um cadáver no "Mundo Inferior", e recebe as suas oferendas sepulcrais.

Na sétima hora (Pr. V, fig. A) Rê navega protegido pelo corpo da serpente Mehen, que o cobre como se fosse a cabine de seu barco. Nesta hora os oponentes de Osíris são aniquilados diante de Rê juntamente com seu grande inimigo, a serpente Apópis. Na oitava hora (Pr. V, fig. B) Rê tem à sua frente nove símbolos de poder na forma de cajados com cabeças humanas e facas. Estes emblemas juntamente com as divindades desta hora são os responsáveis pela destruição de seus inimigos.

---

9. O ponto mais a oeste de onde o sol se põe chamado de "Chifre do Oeste".

10. O barco, meio de transporte mais utilizado pelos egípcios, era o veículo adequado para atravessar, à noite, as águas infernais.

11. A cada hora, uma nova divindade feminina guia o deus-sol através de uma região do Duat. Era ela que dava instruções ao capitão do barco de como e onde navegar.

12. Elemento purificador do miasma da morte associado ao culto de Seker na necrópole de Mênfis.

13. Chamada "Carne de Ísis que está sobre a areia da Terra de Seker"

Na nona hora (Pr. VI, fig. A e B) Rê encontra doze cobras que cospem fogo, que guardam Osíris e que "vivem do sangue daqueles que elas mataram". Nesta hora Rê é impelido ao local onde ele reanimara o disco solar, é também a região do "Mundo Inferior" onde encontram-se os "trabalhadores dos campos", que são nove deuses responsáveis pelos trabalhos ligados à lavra e à irrigação dos campos a fim de fornecer alimento aos deuses.

Na décima hora (Pr. III, fig. A e B) indícios da iminente ressureição do deus-sol ao amanhecer começam a aparecer. Um escaravelho segura o ovo do qual o sol emergirá no horizonte oriental e dois discos solares são mostrados sendo impelios pelo céu. À frente de seu barco uma companhia de doze deuses armados guardam o deus ao se aproximar do horizonte evitando desta forma o possível ataque de algum inimigo oculto próximo ao portão.

A décima primeira hora (Pr. VIII, fig. A) representa a destruição dos inimigos de Rê no Mundo Inferior que são despedaçados por uma deusa com cabeça de leão enquanto seus corpos são arremessados em buracos ou calderões de fogo, cada um guardado por uma deusa que cospe fogo, chamadas convenientemente de "ardentes". Estes inimigos são mostrados como cativos, como almas destruídas, como sombras separadas de suas almas, como cabeças decepadas ou de cabeças para baixo.

Agora o deus-sol alcança a décima segunda hora (Pr. VIII, fig. B), é o clímax de sua jornada através de Duat; a barca solar é rebocada por doze deuses e deusas que o puxam, não por uma corda mas por uma serpente chamada "A Vida dos Deuses", em cujo corpo Rê transforma-se e nasce como Képri, o escaravelho que navega sobre o céu diurno sustentado pelo deus Shu, nascendo por entre as coxas da deusa Nut.

Podemos ver contudo, que embora os egípcios não tivesses um inferno para as almas dos danados, na concepção judaico-cristã, seus buracos e caldeirões ardentes alimentados por espíritos malignos e inimigos de Rê, as incontáveis serpentes e divindades com rostos de animais cuspindo fogo, serviram como fonte inspiradora para os infernos dos povos posteriores como os hebreus, árabes e cristãos. Fazendo com que as vinhetas do livro do Am-Duat passassem a ilustrar da mesma forma textos cristãos a respeito do inferno[14]. Esta absorção foi sem dúvida obra dos primeiros patriarcas coptas tal como Clemente de Alexandria (final do séc. II). Um antigo pagão extremamente erudito, versado tanto nas teorias da antiga religião egípcia quanto nos escritos da fé cristã, soube tirar partido com inteligência de seus conhecimentos. Provas deste sincretismo podem ser encontradas na coletânea de textos coptas intitulada Pistis Sophia (séc. II); nela a Virgem Maria pede a Jesus uma descrição da "escuridão externa" e de como e quantos são os locais de punição existentes nele. Jesus responde:

> *"A escuridão externa é uma grande serpente, a cauda da qual está em sua boca ... continha doze salas em que severa punição é inflingida. Em cada sala está um governante, mas a face de cada governador difere daquele de seu vizinho." (BUDGE, A. W. 1969 p. 266)*

14. A vocação eremita do cristianismo egípcio fez com que muitas tumbas reais fossem ocupadas por monges ou mesmo transformadas em igrejas como a tumba de Ramessés IV a partir do século V.

Segue-se uma descrição dos doze governantes e seus respectivos nomes:

> "... Esses doze governantes estão na serpente da escuridão externa e cada um deles tem um nome de acordo com a hora, e cada um deles muda sua face de acordo com a hora." (IDEM)

Está claro que esta série de câmaras na "escuridão externa" foi inspirada nas doze divisões do Duat egípcio, como descrito nos capítulos 144 e 145 do "Livro dos Mortos".

Em um outro trabalho gnóstico contido em dois livros conhecidos por "livro de Iêu" temos a descrição de um "Mundo Inferior" semelhante ao Duat e ao Amentet com acréscimos de outros sistemas religiosos (hebreu e grego). Nele um rio de fogo corta os domínios da "escuridão externa" onde vive um grande dragão e suas doze salas com seus doze guardiães que mudam de nome e rosto a cada hora.

O "Mundo Inferior" egípcio está presente ainda nos textos narrativos dos martírios dos santos coptas, onde os buracos de fogo e os demônios são agora o castigo daqueles que negaram o cristianismo. Em um destes textos São Jorge de Capadócia ressuscita um pagão chamado Boes, morto há duzentos anos e que lhe conta ter sido condenado a um mundo inferior cortado por um rio de fogo onde vermes não paravam de se alimentar. Seu pecado foi o de ter adorado em vida o "estúpido, mudo, surdo e cego Apolo". Em outro texto Macários de Antióquia restaura a vida a um homem morto há seis horas, que lhe conta as misérias sofridas durante aquelas horas, e de como seres com rosto de crocodilos, serpentes e ursos arrancavam violentamente a alma de seu corpo e fugiram com ela pela escuridão até um grande rio de fogo que cortava um mundo habitado pelo "Juiz da Verdade", pelo "verme que nunca dorme" além de inúmeras criaturas, entre elas várias serpentes.

Esta "Divina Comédia" dos santos e mártires coptas, mais do que episódios edificantes, tratam o inferno cristão da mesma maneira mágico-mítica que o Duat egípcio, dando ao cristianismo a forma concreta e visível de se abordar o sobrenatural, uma das características marcantes dos textos funerários egípcios.

---

***Résumé:*** *Le livre de l'Am Duat est sûrement une ouvre thébaine, commencée dès la XII dynastie, dans le but de réunir en un seul ouvrage toutes les diverses conceptions funéraires plus ou moins spiritualisées qui se concentraient autor des cultes d'Osiris, de Khentementiu, de Seker, autour des idées solaires aussi, et même autour des vieux des désses mères, tel que Mout et Nout.*

*Le plan même de cet ouvrage, achevée au plus tard sous le règne d'Aménhotep II, agrégat de tous les mythes, de tout les symboles, réunion d'une multitude de dieux dont la plupart sont pour nouns des inconnus, révèle le travail d'idées théologiques diverses autour de la destinée posthume du Pharaon.*

---

***Mots Clés:*** *Croyances Funéraires, Monde Inférieur, Religion Égyptienne, Culte Solaire.*

---

**BIBLIOGRAFIA**

**BARGUET, P.** Essai d'Interprétation du Livre des Deux Chemins, **Revue d'Égyptologie**, Paris, Societé Française d'Égyptologie, 21:7-17, 1972.

_____. L'Am-Douat et les Funérailles Royales, **Revue d'Égyptologie**, Paris, Societé Française d'Égyptologie, 24:7-11, 1972.

_____. Le livre des Portes et la Transmission du Povoir Royal, **Revue d'Égyptologie**, Paris, Societé Française d'Égyptologie, 27:30-36, 1975.

**BUDGE, E. A. W.** *The gods of Egyptians: studies in Egyptian Mythology*, Nova York, Dover, vol. I, 1ª edição, 1904.

**HART, G.** *Egyptian Myths*, Austin, University of Texas Press, 1990.

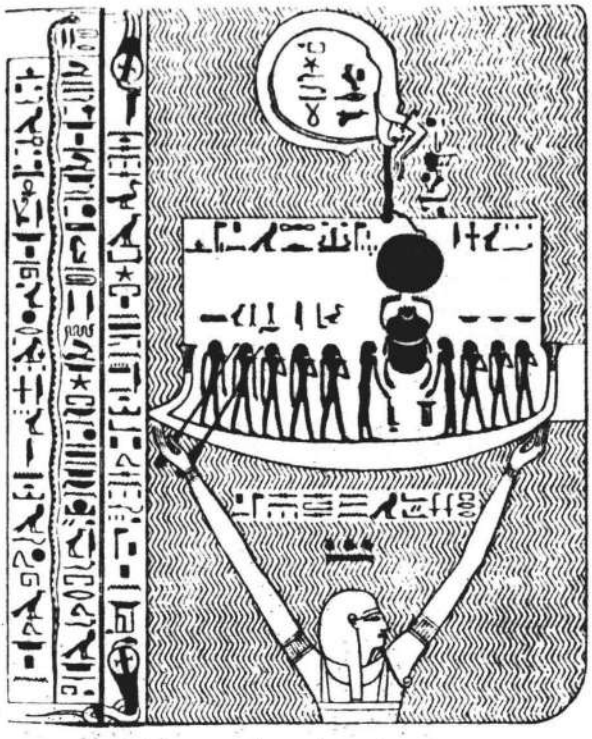


fig. A

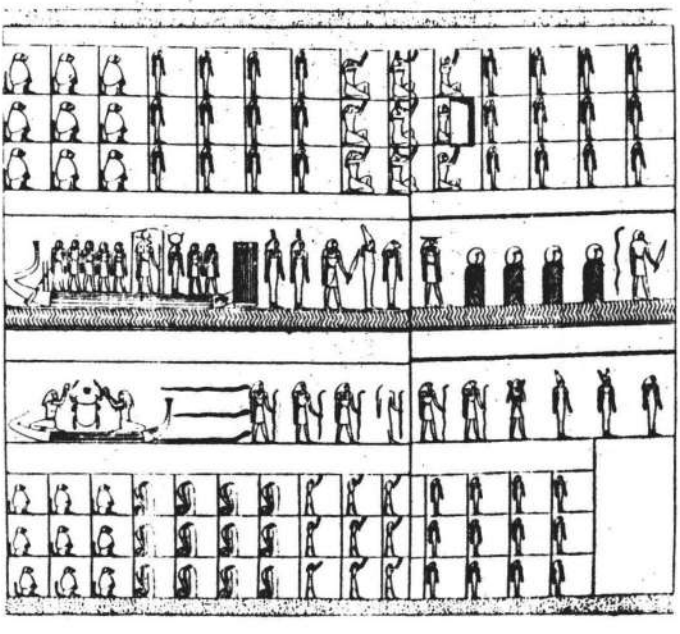


fig. B

PRANCHA I

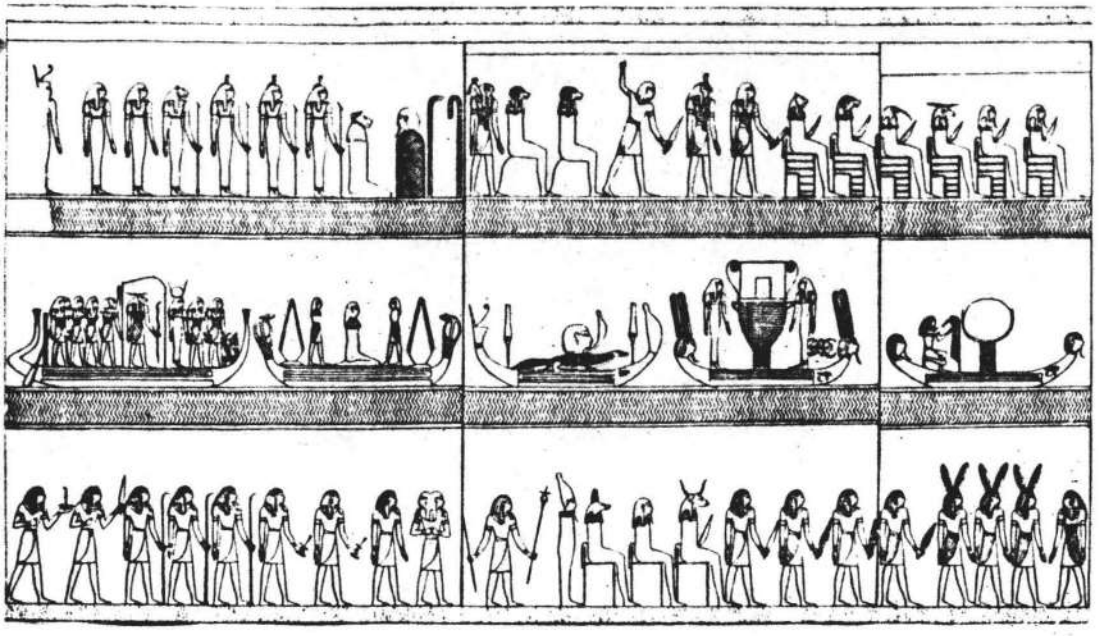


fig. A

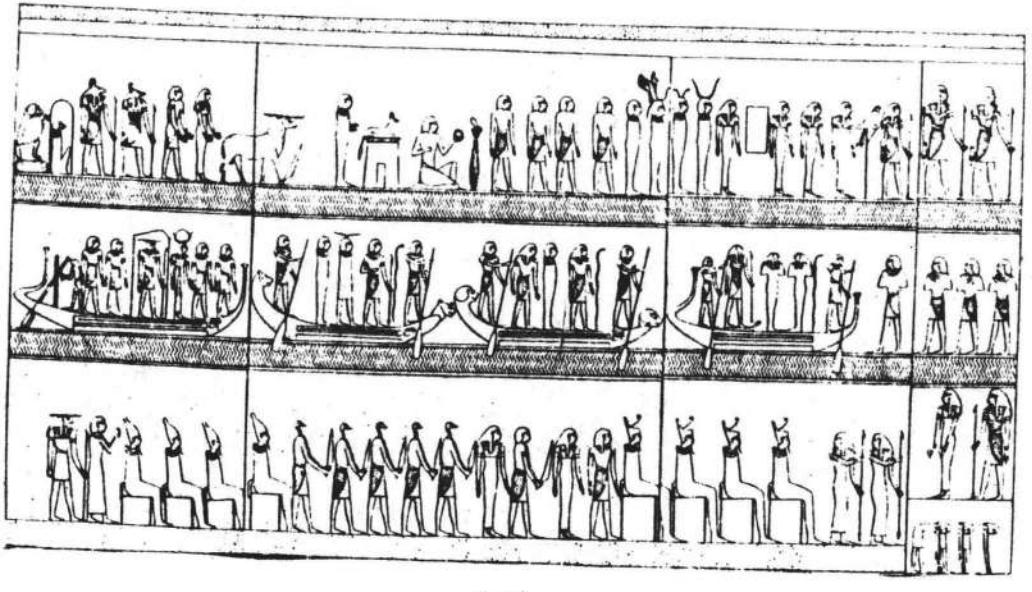


fig. B

**PRANCHA II**

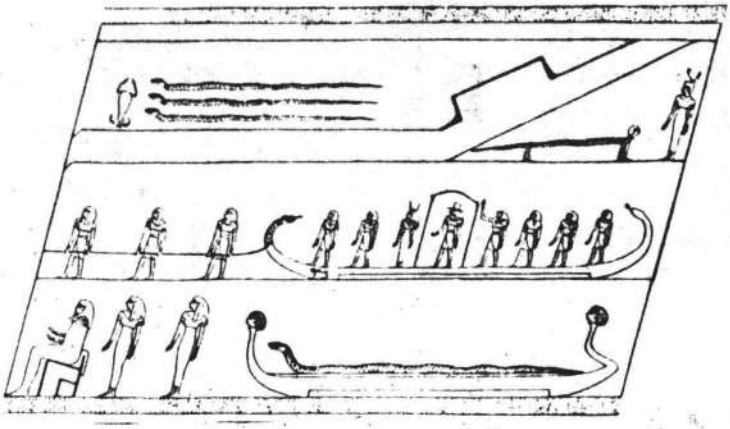


fig. A

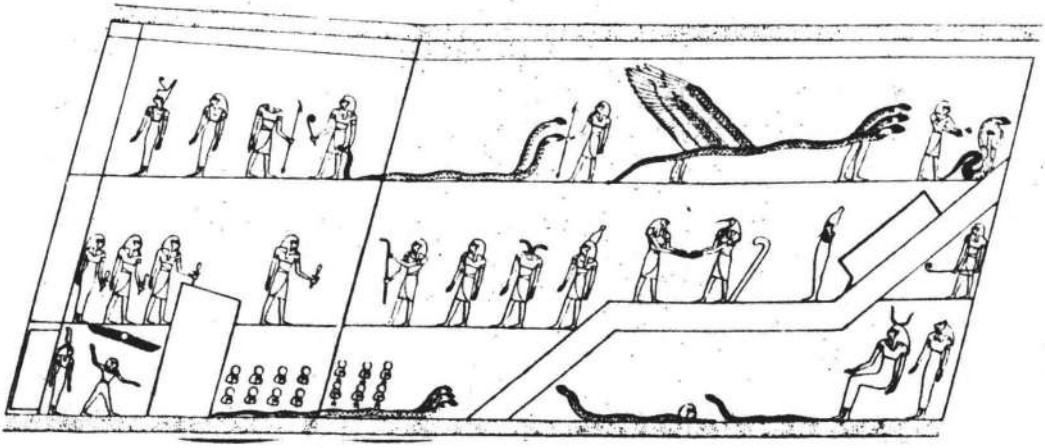


fig. B

**PRANCHA III**

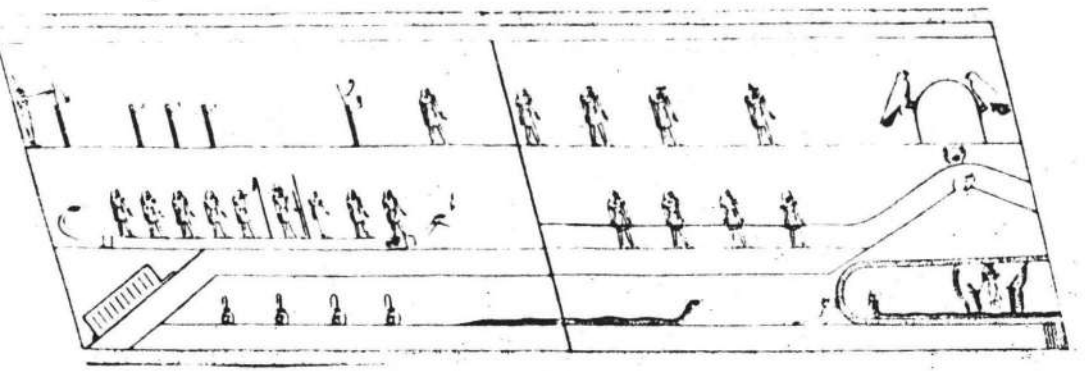


fig. A

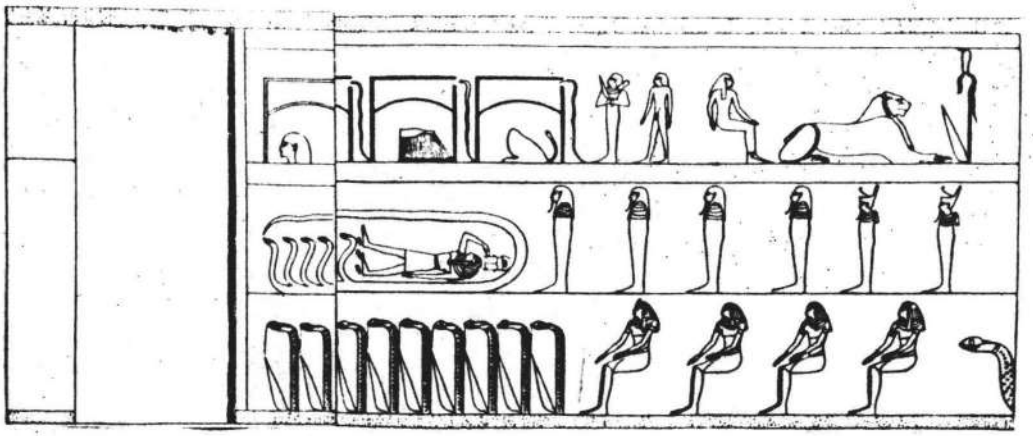


fig. B

**PRANCHA IV**

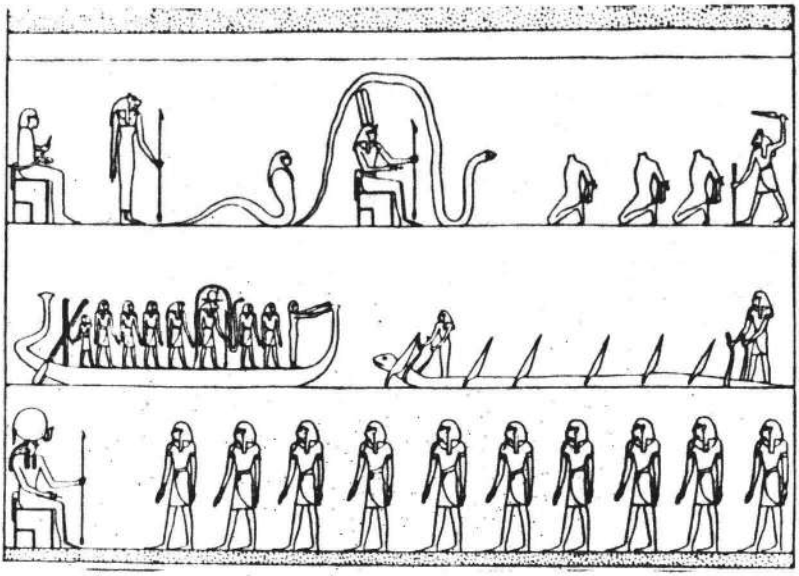


fig.A

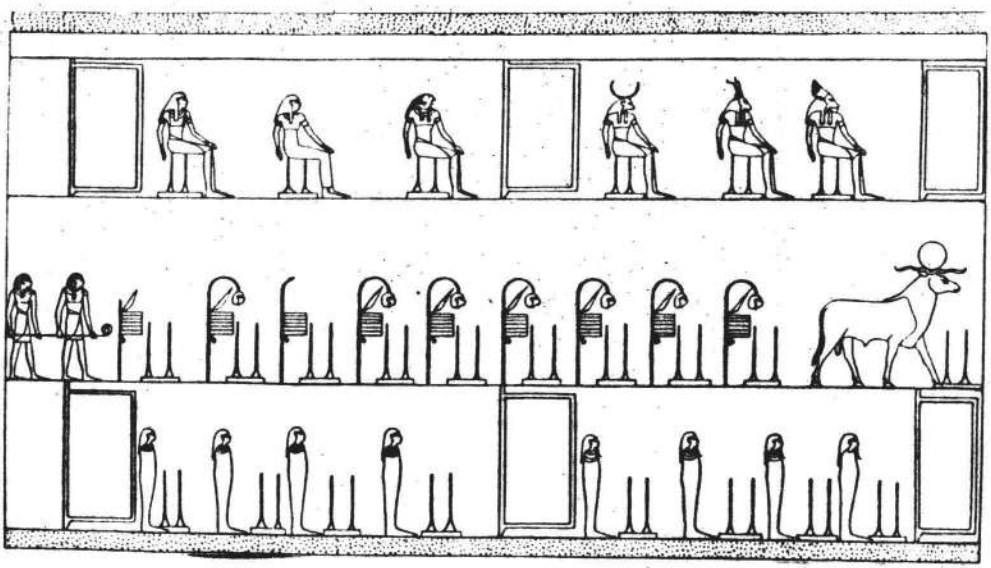


fig.B

**PRANCHA V**

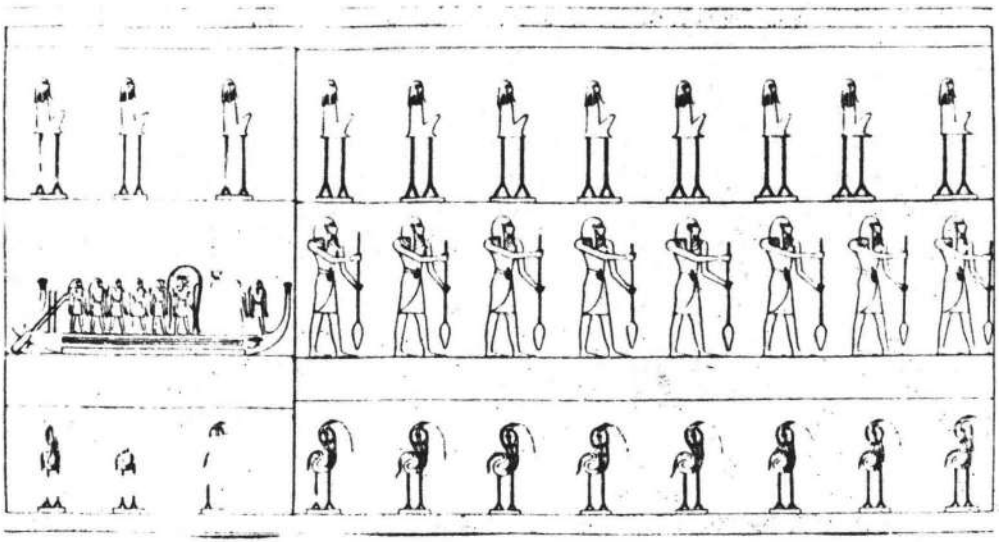


fig. A

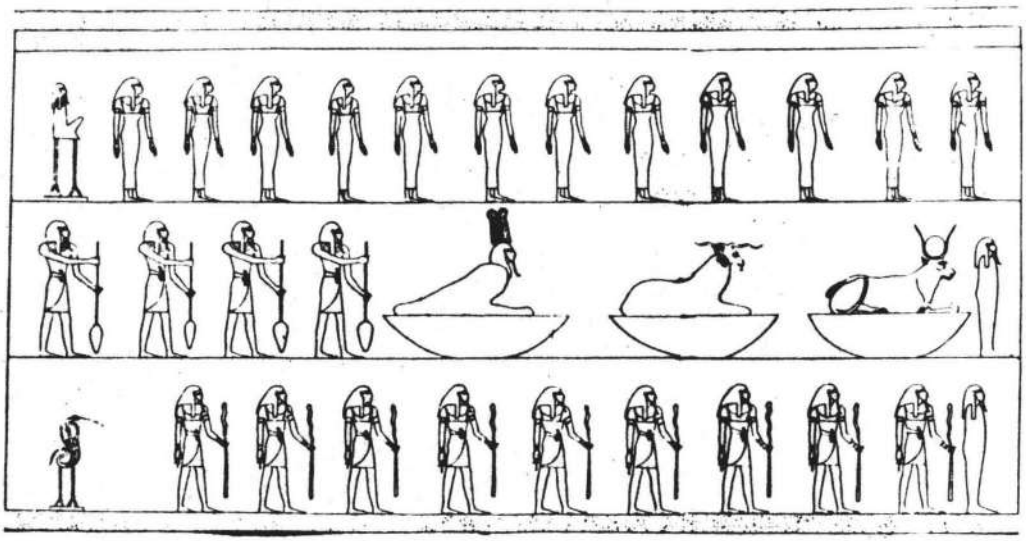


fig. B

**PRANCHA VI**

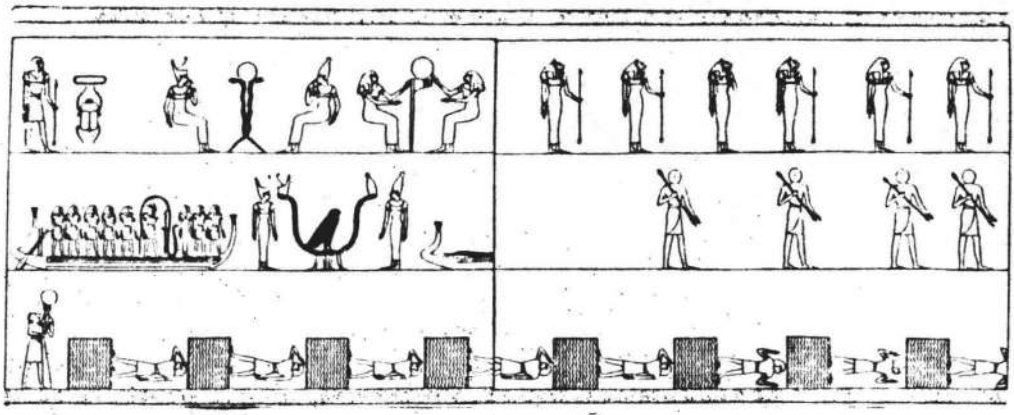


fig. A

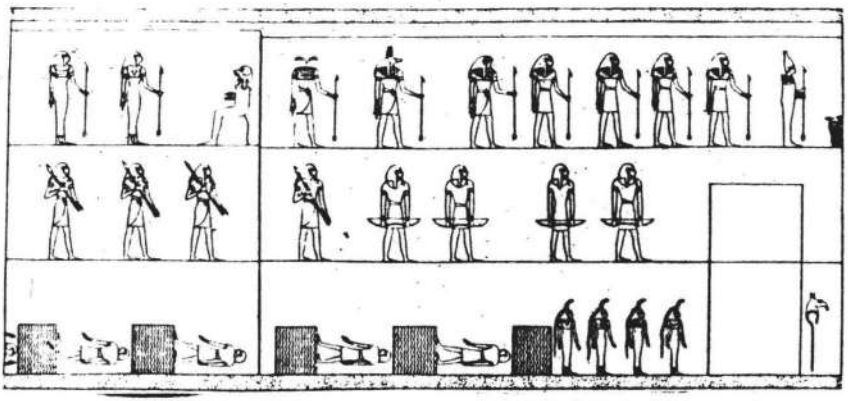


fig. B

**PRANCHA VII**

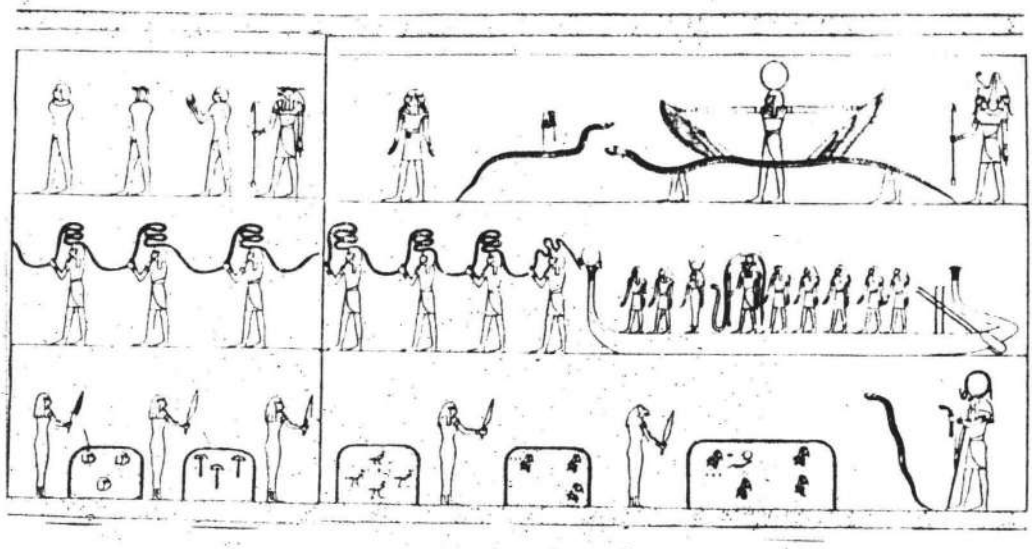


fig. A

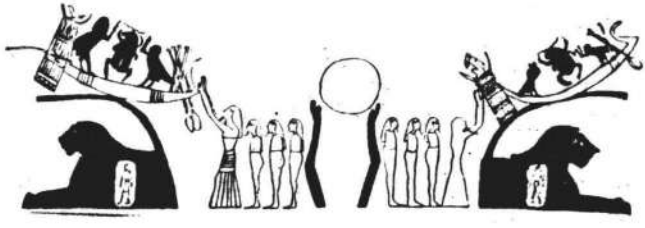


fig. B

**PRANCHA VIII**

# OS MICÊNIOS EM CHIPRE: COLONIZAÇÃO AQUÉIA OU TRANSAÇÕES COMERCIAIS?

**Ana Claudia Torralvo**
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

***Resumo:*** *Este artigo mostra a situação de uma antiga discussão entre os estudiosos da ilha de Chipre: a fundação ou não de colônias micênicas na ilha. Além de descrever a posição das linhas de opinião mostra os dados que podem ou não favorecer essas linhas. Tentaremos então esclarecer um pouco uma discussão antiga e que a cada dia, a cada campanha de escavação, vai tomando outros caminhos.*

***Palavras-Chave:*** *Arqueologia de Chipre, Relações Comerciais, Colonização, Expansão Micênica*

A questão da colonização ou não da ilha de Chipre pelos micênios há muito exalta os ânimos dos pesquisadores, sendo um tema recorrente em todos os trabalhos que abrangem o período e um ponto de discórdia entre os estudiosos. Não pretendo, neste artigo, chegar a tomar um partido nesta discussão, ou mesmo dar respostas às questões inquietantes, tentarei mostrar o estado atual da discussão e explicar em que bases cada linha fundamenta sua opinião.Em grande parte, quando se discute qualquer tema cipriota, depara-se com uma série de dificuldades. A posição geográfica estratégica da ilha, representando uma ponte entre o Mediterrâneo Oriental e Ocidental, terminou por transformá-la num caminho pelo qual passava, senão todo, grande parte do comércio marítimo da região. Dessa forma, a ilha manteve contatos tanto com as culturas ocidentais como orientais (Figura 1). Apesar de tantas influências agindo num, mesmo ponto, a cultura local, já cristalizada desde a Idade do Bronze Antigo, resistiu a esses contatos trazendo para si aquilo que lhe interessava, desenvolvendo-se de forma particular e independente (Gjerstad, 1926).

Os micênios, nesse contexto, tinham um interesse muito grande no comércio com o Levante. Devemos lembrar aqui que os micênios são os herdeiros e sucessores dos minóicos que mantinham relações comerciais com Chipre desde a Idade do Bronze Médio, e cujo poder foi abalado no final do segundo período palacial ou Idade do Bronze Recente, e ao que tudo indica, foram dominados pelos micênios. Outro fator que mostra tal interesse dos micênios pelo Levante são as colônias e entrepostos micênicos estabelecidos nas Cíclades e no Dodecaneso como em Rodes e Khios, por exemplo (Desborough, 1964).

Atualmente são apresentadas duas linhas antagônicas de interpretação: obviamente uma a favor e outra contrária à colonização aquéia da ilha de Chipre. A corrente mais tradicional de estudiosos é contrária à idéia de coloinzação embasando sua tese no fato de exisitirem poucos traços da cultura micênica na ilha:

ausência de túmulos de tipo micênico, de edifícios com *mégaron* (núcleo palacial micênico) e mesmo habitações (Karageorghis, 1984, p.20). A corrente favorável acha fraca a argumentação e afirma que o principal erro reside na forma de entendimento do termo "colonização". (Hooker, 1976, p. 113-114)

Toda discussão é baseada num tipo de material, a cerâmica.Devemos ressaltar que na primeira metade desse século muito pouco havia que comprovasse ou não a presença aquéia em Chipre. A partir da década de 50 houve um incremento nas escavações e um maior interesse pela Idade do Bronze em geral; tal interesse levou, além da costa Norte e Leste já bem conhecidas, a escavações por toda a ilha trazendo à luz grande quantidade de material. Esse renascimento da arqueologia cipriota resolveu o primeiro e mais grave problema: a cronologia da ilha. Esse novo interesse pela Idade do Bronze é fundamental, no caso de Chipre, pois essa ilha só pode ser entendida no contexto mais amplo do Mediterrâneo. Para entendermos Chipre temos que considerar todo o raio de seu alcance: Palestina, Síria, Anatólia, Egito, Creta e a Grécia insular e continental.

Historicamente o que se nos apresenta é que o século XIII a.C. foi um período muito tumultuado no Egeu e ao longo da costa oeste da Anatólia. Os centros micênicos do Peloponeso e Tróia VIIa na Anatólia foram destruídos. As fontes egípcias nos contam que, nesse período, grupos de aventureiros perambulávam pela costa leste do Mediterrâneo. Esses grupos, conhecidos pelo egípcios como "Povos do Mar", podem ter sido responsáveis pela fundação de alguns assentamentos em Chipre em 1230 a.C.. Por volta de 1200 a.C. muitos desses assentamentos foram destruídos e abandonados; a sua reconstrução está ligada a um grande afluxo de cerâmica micênica IIIC:1b. Esse estilo cerâmico foi encontrado pela primeira vez em Enkomi e Sinda, também ocorrendo em Kition, Hala Sultan Tekke, Athienou, Maa-Palaeokastro e Kouklia. Caracterizava-se por motivos e formas distintos daqueles usados anteriormente.

Todos os assentamentos em Chipre onde essa cerâmica aparece foram destruídos, tendo essa categoria cerâmica aparecido durante a reconstrução. Isso é nítido em Enkomi, Kition, Maa-Palaeokastro e Sinda onde, além da cerâmica, aparecem construções no chamado "estilo ciclópico", característico dos micênios.

Para a corrente contrária à colonização aquéia esse estilo micênico em Chipre significa, não uma colonização mas uma definida orientação para o oeste com um papel de destaque no raio de influência comercial micênica. Durante a Idade do Bronze Antigo Chipre estava voltada para o Oriente, mais precisamente, Palestina, Anatólia, Síria e Vale do Nilo, presença essa marcada pela grande quantidade de cerâmica cipriota encontrada nessas regiões. Num segundo momento, determinado no final da Idade do Bronze Médio, Chipre passa a ter contato com o Egeu através de Creta num relacionamento comercial onde Chipre fornece matéria-prima (o cobre) e Creta fornece manufaturados de luxo e cerâmica de qualidade. Já na Idade do Bronze Recente, com o crescimento da civilização micênica, as rotas comerciais no Egeu definem-se e atestam o grande contato com Chipre que se desenvolveu culturalmente. O que ocorria era então um condomínio e não uma colonização.

A principal crítica dos autores que apóiam a presença aquéia em Chipre é referente à noção de "colonização" da corrente contrária, como já foi dito anteriormente. Essa ultima entende colonização com o mesmo sentido empregado nas colônias da Grécia histórica onde existe uma grande carga política. Para a

corrente favorável, o assentamento não implica necessariamente um ato político, principalmente no que diz respeito à relação micênios/Chipre, referida acima como condomínio. A grande escala comercial mantida entre Chipre e o Egeu exigiria obrigatoriamente uma presença mais ou menos permanente de micênios na ilha, nem que fosse somente para fiscalizar seu comércio nessa região. É destacado, ainda, que a ausência de edifícios tipicamente micênios não seria um argumento decisivo já que podemos observar que em Rodes não são encontradas casas ou *tholoi* micênicas, mas a presença aquéia não pode ser contestada; também o fato que Chipre já possuía uma tradição arquietetônica forte principalmente em cidades como Enkomi, as quais podem ter absorvido os grupos de novos habitantes não deixando transparecer o impacto entre as duas culturas. Só notaremos assentamentos micênicos, como aqueles do continente grego, após o século XIII a.C..

Contudo desde o século XIV a.C. é percebida uma grande quantidade de cerâmica micênica (Figura 2); durante o Heládico Recente IIIa2 (1375-1320 a.C.) o percebemos em Enkomi e Kouklia. No final do IIIb (1250-1200 a.C.) começa a fabricação do assim chamado Estilo Rude o qual baseia-se na fabricação local de protótipos micênicos. São sugeridas três hipóteses para essa fabricação local: primeiro, a cerâmica micênica era tão apreciada que passou a ser produzida localmente em Chipre; em segundo lugar, que um número suficiente de micênios tivessem se estabelecido na ilha para produzir sua própria cerâmica; em terceiro, seria a comunicação com o continente grego, seja por convulsões internas entre os micênios ou mesmo por algum motivo que impedisse o transito marítimo entre a Grécia continental e Chipre, os exemplares tão apreciados não chegassem mais à ilha.

O Estilo Rude comprovou ser um estilo novo, originário de Chipre e criado para substituir o Estilo Micênico IIIb já usado há 100 anos na ilha. Sua principal característica é a liberdade do desenho, e suas formas levam a crer que tenha sido criado por ceramistas aqueus residentes em Chipre e conhecedores da tradição cerâmica micênica (Figura 3). Desde o século XV a.C. a presença da cerâmica micênica é atestada em Chipre, Egito e Palestina. Sua quantidade é limitada, o que leva a crer que são resultado de trocas comerciais; o mesmo já havia acontecido três séculos antes em Chipre e Ras Shamra, na Síria, com vasos do Minóico Médio. No século XIV a.C. a situação muda e começa a aparecer tão grande quantidade de cerâmica micênica, que só podemos falar em aporte comercial se fosse um comércio especificamente cerâmico. Já no século XIII a.C. podemos usar como exemplo um túmulo de Sarepta no Líbano, o qual produziu 67 vasos dos quais 34 eram micênicos; os túmulos desse período, em Enkomi produziram mais crateras e ânforas micênicas de estilo IIIa:1-2 que todos os sítios da Grécia continental juntos. Isso demonstra o nível não só de aceitação mas a utilização em massa desses tipos cerâmicos.

A situação que foi apresentada até agora pode fornecer o seguinte quadro: Chipre durante a Idade do Bronze Médio estava voltada para o Mediterrâneo Oriental, mantendo relações comerciais claras, num primeiro momento, com Palestina, Anatólia, Síria e Egito. No final desse período, com o crescimento do comércio no Mediterrâneo Ocidental, dominado pelos minóicos, estes também passaram a utilizar Chipre para contatos com o Mediterrâneo Oriental. Na Idade do Bronze Recente, floresce no continente grego a civilização micênica, a princípio

mantendo estreitas relações comerciais com Creta, através de quem manteve os primeiros contatos com artefatos de luxo orientais. A intermediação nesse comércio, controlando as rotas terrestres entre o Golfo de Argos e o interior do continente através do istmo é tida como uma das causas do enriquecimento de Micenas e possivelmente originou a sociedade que formou a civilização micênica. Com a queda dos palácios minóicos em Creta, os micênios passam a controlar suas rotas comerciais, ampliando-as para oeste e incrementando-as a leste. Isso se comprova através das colônias e entrepostos micênicos nas Cíclades e no Dodecaneso. Nesse contexto Chipre passa a intermediar um comércio em grande escala entre o Oriente e o Ocidente, destacando ainda o fato de Chipre fornecer cobre em lingotes para o continente grego. Com a queda de Creta e o desvio do eixo comercial para o continente grego há uma ocidentalização desse comércio.

Chipre possuía uma tradição cerâmica muito forte com exportações comprovadas para o Oriente, pricipalmente Palestina. Ora, não haveria de importar grandes quantidades de cerâmica. Tais importações só caberiam se houvesse um apreço muito grande por ela a ponto de se desprezar a local, o que não ocorreu; se as formas fossem muito diferentes quanto ao aspecto funcional o que também não ocorre; que fossem resultado de um comércio de secos e molhados como grãos ou líquidos, o que é pouco provável já que todas as formas de recipientes são abertas; ou por último e mais plausível, se houvessem mivênios em número suficiente que preferissem usar os recipientes que estavam costumados àqueles produzidos localmente em Chipre. Se havia micênios em tal quantidade o fato de terem deixado traços mais marcantes como elementos arquitetônicos e túmulos não parece ser condição para seu estabelecimento. A assimilação de costumes locais por parte de imigrantes é um fato antropologicamente explicável e depende, em grande parte, do caráter permanente ou não dessa estada, bem como do nível de desenvolvimento da cultura local.

O problema reside especificamente no fato de não ter havido por parte dos micênios uma imposição ou mesmo importação de seus costumes para Chipre. Podemos comparar a presença aquéia na ilha com a época dos círculos tumulares em Micenas. Neste período inicial da civilização micênica, que abrange o período entre 1600 e 1500 a.C., notamos a existência de um forte contato entre o continente grego e Creta. A influência pode ser notada na ourivesaria, nos entalhes em marfim, na cerâmica local e importada da própria ilha. Sendo este o período de formação da cultura micênica uma das hipóteses mais aceitas entre os micenólogos é a que sugere a importação de artesãos minóicos, trazidos ao continente para produzir objetos de luxo. Mesmo o intenso contato comercial com Creta, num período de domínio comercial cretense, nos leva a crer que cretenses tenham se estabelecido no continente para administrar tais relações. Apesar disso, a cultura micênica desenvolveu seu caráter individual, diferenciando-se da cultura minóica. Neste período os palácios micênicos já apresentam suas características próprias e não revelam nenhuma influência minóica em sua arquitetura; não encontramos também túmulos ou habitações de tipo cretense. Enfim tais aspectos não são comprobatórios se falarmos de estabelecimento em lugar de colonização. Não falamos de dominação mas sim de convívio, de trocas, de relações, não só comerciais mas também culturais, o que leva necessariamente a um progresso cultural de ambos os lados, mantendo, cada um, sua individualidade.

*Abstract: This paper shows a ancient discussion in Cyprus studies: the foudation or not of mycenaeans colonies in the island. It will describe the antagonic positions and oposit lines in showing the records that each line use to affirm its position. At the end, it will try to make this discussion more clear.*

**Bibliografia**

**DESBOROUGH, V. R. d'A.** *The Last Mycenaean and their Successors.* Oxford: Clarendon Press, 1964.

**GJERSTAD, E.** *Studies on Prehistoric Cyprus.* Upsala, 1926.

**HOOKER, J. T.** Minoan and Mycenaean settlement in Cyprus: a note.

**HOOKER, J. T.** *Mycenaean Greece.* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976.

**KARAGEORGHIS, V.** *Nouveaux documents pour l'étude du Bronze Récent a Chypre,* Paris: 1965.

**KARAGEORGHIS, V.** New light on late bronze age Cyprus. *In:* **KARAGEORGHIS, V. e MUHLY, J. D.** *Cyprus at the close of the late bronze age.* Nicosia: Zavallis, 1984, p. 19-22.

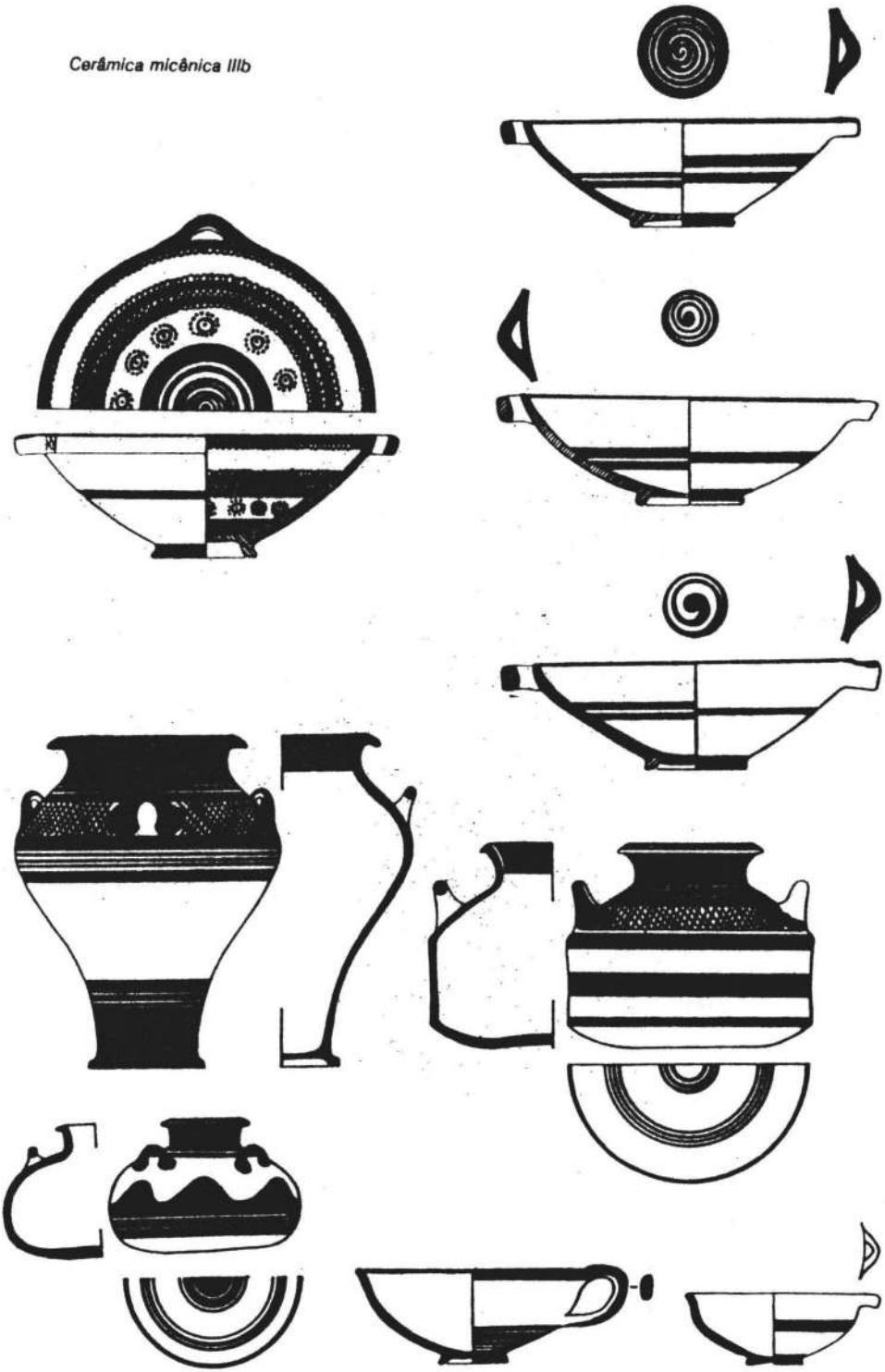
**KLING, B.** Mycenaean IIIC:1b Pottery in Cyprus: principal caracteristics and historical context. *In:* **KARAGEORGHIS, V. e MUHLY, J. D.** *Cyprus at the close of the late bronze age.* Nicosia: Zavallis, 1984. p. 29-38.

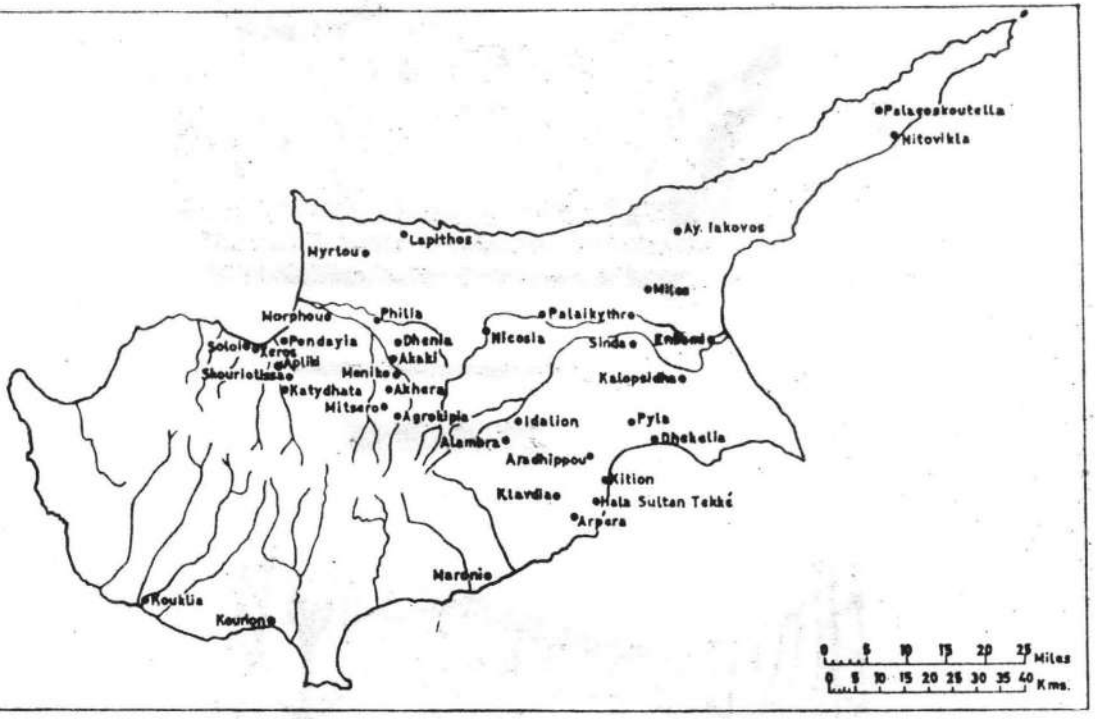
**MUHLY, J. D.** The role of the Sea People in Cyprus during the LCIII Period. *In:* **KARAGEORGHIS, V. e MUHLY, J. D.** *Cyprus at the close of the late bronze age.* Nicosia: Zavallis, 1984. p. 39-55.

**SJÖQVIST, E.** *Problems of the late cypriote Bronze Age.* Stocolmo, 1940.

**TREUIL, R., DARCQUE, P., POURSAT, J.-C., TOUCHAIS, G.** *Les civilisations égéennes du Néolithique et de l'Age du Bronze* (Nouvelle Clio 1 *ter*). Paris: Presses Univers. de France, 1989.

*Cerâmica micênica IIIb*




Palaeoskoutella
Nitovikla
Ay. Iakovos
Lapithos
Myrtou
Milea
Morphou
Phitia
Palaikythro
Nicosia
Sinda
Kalopsidha
Pendayia
Dhenia
Akaki
Katydhata
Akhera
Mitsero
Agrokipia
Idalion
Pyla
Dhekelia
Alambra
Aradhippou
Kition
Klavdia
Hala Sultan Tekké
Arpera
Maronia
Kouklia
Kourion
0 5 10 15 20 25 Miles
0 5 10 15 20 25 30 35 40 Kms.

*Estilo Rude*

# OS MORTOS NO LIMIAR E NO ALÉM-TÚMULO EM VASOS FIGURADOS ETRUSCOS (SÉCULOS IV E III a.C.)

**Roseli Fellone**
Universidade de São Paulo

**RESUMO:** *A concepção etrusca acerca da vida após a morte é expressa também nos vasos figurados com cenas funerárias. Dentre esses vasos selecionamos cinco que apresentam o morto em dois momentos distintos: no momento em que ele/a se dirige para o Inferno, o limiar entre o mundo dos vivos e dos mortos, tratado nos três primeiros vasos, e, por fim, no momento em que o morto/a já se encontra no Inferno. Estes dois eixos de representação apontam não só para a discussão dos referenciais temático e ideográfico delineadores de suas concepções como, ainda, permitem de imediato visualizar a diferença no instante da passagem para determinados mortos tal qual o destino que os aguarda. Uma afirmação mais conclusiva diz respeito à importância do referencial iconográfico grego na concretização das concepções etruscas relativas à morte e, como contraponto, à particularidade dessas representações iconográficas etruscas.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Além-Túmulo, Limiar, Inferno, Iconografia, Imagística, Eixos, Repertório, Ritos Funerários, Crenças.*

Na Etrúria, a partir do século IV a.C. há uma significativa produção de vasos figurados com cenas funerárias e infernais. Esta temática funerária e infernal não é um acontecimento que se encontra isolado na produção cerâmica, pois em outros materiais, como urnas, sarcófagos, pinturas murais e espelhos, o mesmo tema é recorrente. Durante o período compreendido entre os séculos IV e II a.C., vemos esta produção iconográfica específica ligada às concepções etruscas acerca da morte e do Inferno que evidencia a preocupação de uma elite, para quem são produzidos estes objetos, com sua situação religiosa.

Apesar da particularidade dessas representações, dada por sua natureza (a morte tida como inevitável e até brutal) e da presença de personagens tipicamente etruscos (os demônios Charun, Tuchulcha e Vanth), a formação do repertório iconográfico etrusco fez-se através do repertório iconográfico grego: seja pela apropriação da imagem de certas divindades como Hades, Perséfone, Hermes e de seus devidos atributos; seja pelo emprego de certos temas como o dos supliciados no Inferno ou, ainda, pelo tratamento temático, como veremos mais adiante.

Selecionamos duas temáticas bastante próximas, relativas ao mundo infernal e funerário, mas diferenciadas por sua localização: as representações dadas no próprio Inferno, no além-túmulo, e as representações do seu espaço mais próximo, do seu limiar. Com esta seleção, tencionamos realizar inferências pontuais e apontar a origem, as correlações e as mudanças desse repertório iconográfico etrusco.

Discutiremos uma série de cinco vasos onde o morto apresenta-se em dois momentos distintos: no momento em que ele se dirige para o Inferno, o limiar entre o mundo dos vivos e dos mortos, e no momento em que ele já se encontra no mundo dos mortos.

Para cada uma dessas duas situações, escolhemos três e dois vasos respectivamente e nos parece imprescindível apontar na iconografia os termos que identificam um espaço tão fluente como aquele do limiar em contraposição com o Inferno [1], *"locus per si"*. Iconograficamente, a representação deste espaço de passagem é dada pela ausência de elementos ou personagens infernais, como Cérbero, Hades e Perséfone, e pela não especificação espacial. Por outro lado, sua construção requer, na maioria das vezes, a presença de demônios infernais, Charun ou Vanth, e mesmo de Hermes psicopompo, que acompanham o morto na sua jornada em direção ao Inferno.

No ***stamnos*** de Bomarzo (fig. 1), encontramos no verso do vaso, à esquerda, Charun segurando um martelo contra o peito. No centro, um cavalo a galope é montado por um cavaleiro, o morto, que soando uma trombeta volta-se para uma mulher que traz levantada na mão direita uma cista. No reverso, um homem barbado e enrolado em um manto está deitado em uma carroça puxada por mulas.

A cena do verso situa-se no limiar do Inferno e Charun conduz o cavaleiro morto. Diversas urnas etruscas de Volterra, do Museu Guarnacci (BRUNN e KÖRTE I, 1870, pr. LXIX e LXX), têm representada a viagem a cavalo do morto, seguido por um servo conforme o esquema: demônio, cavaleiro, servo. Tal esquema corresponde a um tema decorativo das estelas funerárias gregas: a viagem a cavalo do morto heroicizado, acompanhado de um servo ou posto diante de um altar no qual uma mulher faz a libação. Em uma urna do Museu Gregoriano (DE RUYT, 1934, p. 199), o defunto a cavalo é seguido pelo servo que carrega no ombro esquerdo um saco e na mão direita um gládio, sob as patas do cavalo está um boné frígio; à direita, uma mulher assiste a partida.

A representação desta jornada em direção ao Inferno é freqüente não só nos vasos como nas urnas. E segundo sua condição social, o morto pode ser transportado a pé, a cavalo ou em um carro.

Porém o reverso do vaso, figurando um homem deitado em uma carroça puxada por mulas, também trata da viagem do morto para o Inferno mas não podemos situar esta cena no limiar devido à ausência de um demônio que atue como psicopompo ou de Hermes psicopompo. O mesmo tipo de representação do morto, um homem deitado em uma carroça e enrolado em um manto, encontra-se em um grande número de urnas, as quais figuram um cortejo fúnebre com acompanhamento dos familiares e nele o morto não aparece como um cadáver (BRUNN e KÖRTE I, 1870, pr. LXXX-I).

---

1. O termo Inferno é aqui empregado na sua acepção latina **Inferos**, designando o mundo inferior de acordo com a tradicional tripartição do mundo.

   Na iconografia etrusca é nítida a diferença de dois espaços bem próximos: o além-túmulo e o seu limiar. O Inferno é identificado iconograficamente pela presença de Hades-Aita e Perséfone-Phersipnai, seus senhores, ou, então, pela presença de Cérbero ou de serpentes. Logo, o Inferno existe como um local determinado, o além-túmulo, em contraposição ao mundo dos vivos. Mas nada indica na iconografia que o Inferno seja o destino último dos mortos.

No outro vaso, ***stamnos*** de Villa Giulia (fig. 2), Hermes psicopompo defende a morta de uma Erínia. A morta apoia a mão direita no ombro de Hermes e segura na mão esquerda um tirso. À esquerda da Erínia, uma cornucópia (Figs. 1 e 2).

Hermes, neste vaso, além de sua função de psicopompo, condutor dos mortos, desempenha o papel de protetor da morta que é ameaçada pela Erínia. O tratamento desta última - alada, com vestimenta longa, feições regulares e serpentes nos cabelos e/ou mãos - insere-se em uma de suas muitas caracterizações: em certos vasos e mesmo em urnas se apresenta alada ou áptera com uma vestimenta curta, quitonisco, de botas, com faixas atravessadas no peito e tochas como as Erínias do sul da Itália; ou, então, adquire as feições de Charun, notável pela aparência horrenda.

Portanto, há uma variedade de tipos que partem inicialmente das imagens das Erínias gregas de feições belas e regulares e que serão empregadas para "visualiser certaines entités religieuses étrusques comme Vanth e Nathum, désignées par des inscriptions dans certains documents, ce qui permet leur identification" (SARIAN, 1983, p. 34). Tal empréstimo a nível imagístico é explicitado nas ânforas de número 19 e 21 do Museu Faina (fig. 4), nas quais uma mulher nua e alada é denominada Vanth.

Entretanto, as funções desempenhadas pelas Erínias-Vanth são praticamente as mesmas de Charun, com quem ela vem freqüentemente associada. Estas funções cobrem um leque enorme dentro da temática infernal, a saber:

- assistindo mortes violentas;
- presenciando o adeus do morto;
- conduzindo o defunto a pé ou a cavalo;
- no cortejo do carro funerário;
- no cortejo do carro de Hades;
- introduzindo o defunto no Inferno;
- defendendo a entrada do Inferno;
- executora;
- desempenhando o papel das Erínias gregas na **Orestia** de Ésquilo, única função não atribuída a Charun dentre todas as outras citadas.

A ameaça da Erínia, neste nosso vaso, é rechaçada por Hermes psicopompo que serve de guia e protetor da morta. A idéia de Hermes protetor dos mortos é presente também na Grécia e no sul da Itália; porém aqui a morta porta o tirso, característico dos seguidores de Dioniso, que lhe confere a posição de iniciada nos mistérios de Dioniso e, por isso, protegida das ameaças da Erínia. Um outro elemento relacionado a Dioniso é a cornucópia, símbolo da abundância.

A referência a elementos dionisíacos no tratamento de temas funerários atesta-se, ainda, na cratera do Museu de Trieste (fig. 3) em que a morta acompanha tranqüilamente dois demônios – Charun e Tuchulcha – e entre eles há uma folha de parreira, um elemento dionisíaco. Em um sarcófago do Museu de Londres (BEAZLEY, 1947, p. 152), a morta segura o tirso em uma das mãos e na outra um cântaro, atributo de Dioniso.

Poderíamos citar alguns vasos, bem como urnas, onde se evidencia a situação religiosa do morto iniciado no dionisismo, como por exemplo a cratera do Museu de Berlim (DE RUYT, 1934, fig. 19).

Assim sendo, através destes vasos apresentados, nota-se durante o momento da passagem, quando o morto localiza-se no limiar do mundo dos mortos, que nem todos os mortos participam da mesma condição, sendo ela definida anteriormente pela sua situação social ou religiosa. A situação social do morto não determina seu destino no além-túmulo mas estabelece a grandeza ou não do cortejo fúnebre, como na ***ekphora*** dos magistrados, e estabelece se a jornada do morto será feita a cavalo, a pé ou em um carro. Em contrapartida, a situação religiosa determina o destino do morto e sua tranqüilidade e proteção durante a jornada para o além.

Nas duas ânforas do Museu Faina (fig. 4) com representações figuradas quase idênticas, contemplamos o morto no término de sua jornada, no além-túmulo. O morto é guiado por Charun até Perséfone e Hades. Hades caminha atrás de Perséfone que dirige um carro puxado por monstros semelhantes a grifos. Seguindo Hades, uma Vanth porta um ***volumem*** desenrolado que tem a inscrição de seu nome. Cérbero tricéfalo é visto preso a uma grossa corrente.

As duas ânforas pouco nos permitem falar acerca da situação do morto, afora sua chegada em um local habitado por Hades e Perséfone enquanto senhores infernais.

O assim chamado Inferno etrusco caracteriza-se iconograficamente pelos mesmos elementos do Inferno grego: a presença de Hades, Perséfone, Cérbero e os demônios infernais, sendo exclusivo para o Inferno etrusco os demônios Charun, Tuchulcha e Vanth. Mas se nestas ânforas pouco entrevemos sobre o destino do morto no Inferno, outros vasos etruscos tratam dos supliciados no Inferno: as Danaides na sua tarefa de encherem um vaso sem fundo em um ***stamnos*** de Florença (BEAZLEY, 1947, pr. XI) e o suplício de Piritos na cratera do Museu Carcopino (BANDINELLI e GIULIANO, 1973, p. 349, fig. 401).

Portanto, nem todos gozam da mesma sorte no além-túmulo. E isto se confirma nas cenas do limiar, apesar das cenas localizadas no Inferno pouco, ou quase nada, dizerem da condição do morto.

Ao recorrermos às fontes textuais [2], um dos comentários dos autores romanos sobre a religião etrusca, o de Arnóbio afirma que após a morte as almas acederiam a uma imortalidade de bem-aventurança e conheceriam uma verdadeira divinização por intermédio de um ritual: o oferecimento do sangue de determinados animais a certas divindades [3]. A indicação de Arnóbio não se acha isolada, pois Servius faz referência a uma obra de Cornelius Labeo a respeito dos **dii animales** [4] em que ele reafirma a utilização de ritos específicos que operariam esta transformação.

---

2. Para uma discussão aprofundada sobre os textos referentes à religião etrusca ver BRIQUEL, D. Regards sur l'au-delà. In: HINARD, F.(org.) **La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du Coloque à Caen 1985**. 1988, p. 263-277.

3. ARNÓBIO. 2, 62: "neque quod Etruria libris in Acheronticis pollicatur certorum animalium sanguine, numinibus certis dato, diuinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi."

4. SERVIUS, **Aen.** 3, 168: "sicut dicit Labeo in libris qui appellantur de diis animalibus in quibus ait esse quaedam sacra quibus animae humanae uertantur in deos qui appellantur animales, quod de animis fiant. Hi autem sunt dii Penates e Viales."

Dois outros documentos materiais colaborariam na discussão desta possível particularidade da doutrina etrusca acerca do destino dos mortos, ambos datados do século V a.C.: um cipo de Marzabotto que representa um defunto sobre um altar, interpretado por Massa-Pairault como o morto heroicizado ou divinizado (MASSA-PAIRAULT, 1981, p. 135-154); e uma telha de Capua, proveniente de uma necrópole, que comporta uma lista de sacrifícios feitos às divindades infernais por uma família (PALLOTTINO, 1948-49, p. 159-196).

Contudo, os cinco vasos apresentados, datados do século IV a.C., permitem algumas afirmações ora generalizantes, ora mais específicas e promissoras. As generalizações provêem da observação direta das imagens veiculadas nestes vasos e dizem respeito à crença em uma vida após a morte, à sobrevivência de uma alma pessoal do morto que guarda o aspecto físico de quando vivo, e à existência de um mundo infernal.

A particularidade advém da natureza destas imagens que se agrupam em dois eixos:

- ao redor dos ritos, em relação com os costumes funerários (JANNOT, 1988, p. 279-291);
- e relativas às crenças do além-túmulo.

No primeiro grupo localizar-se-ia o reverso do ***stamnos*** de Bomarzo (fig. 1), que traz um homem barbado e deitado em uma carroça puxada por mulas. Como vimos anteriormente, tal imagem corresponde às imagens do cortejo fúnebre.

No segundo grupo estariam as imagens do limiar (verso da fig. 1, figs. 2 e 3) e do além-túmulo (fig. 4) que diretamente se referem às crenças do além-túmulo.

Portanto, mesmo se a imagística destes vasos etruscos emprega na totalidade o repertório iconográfico grego na construção de alguns de seus personagens e no tratamento da temática, sua interpretação e significado são expressamente vinculados às crenças e aos ritos funerários etruscos.

---

***Résumé:*** *La conception étrusque sur l'au-delà s'exprime aussi dans les vases figurés avec scènes funéraires. Au milieu de tout cela, nous avons separé cinq qui présentent le mort dans deux moments distinctifs: au moment où il/elle se rendre au Enfer, le space parmi le monde des vivants et des morts, figurée dans les trois premiers vases, et, à la fin, au moment où le mort/e déjà se trouve dans l'Enfer. Ces deux axes du représentation permettent non seulement la discussion des références thématiques et idéographiques formatrices de ses conceptions comme, encore, permettent immédiatement visualiser la différence au moment de la passage pour certains morts aussi bien que le destin qui les attend. Une affirmation plus conclusive est sur l'importance des références iconographiques grecques dans la concrétisation des conceptions étrusques sur la mort et, en opposition, la particularité de ces représentations iconographiques étrusques.*

---

BIBLIOGRAFIA

**BANDINELLI, R. B. e GIULIANO, A.** *Les étrusques et l'Italie avant Rome*. Paris, Gallimard, 1973.

**BEAZLEY, J. D.** *Etruscan Vase Painting*. Oxford, Clarendon Press, 1947.

**BRUNN, H. e KÖRTE, G.** *I Rilievi delle urne etrusche I*. Rome-Berlin, G. Reimer, 1870.

**DE RUYT, F.** *Charun. Démon étrusque de la mort*. Rome, Meester Wetteren, 1934.

**JANNOT, J.R.** Sur la représentation étrusque des morts. In: HINARD, F. (org.) **La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du Colloque à Caen 1985.** 1988.

**MASSA-PAIRAULT, F. H.** Deux questions religieuses sur Marzabotto. **Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, École Française de Rome.** Paris, v. XCIII, p. 135-154, 1981.

**PALLOTTINO, M.** Sulla lettura e sul contenuto della grande iscrizione di Capua. **Studi Etruschi**, Roma, v. XX, p. 159-196, 1948-49.

**SARIAN, H.** Réflexions sur l'iconographie des Erynies dans le milieu grec, italiote et étrusque. **Bulletin de Correspondance Héllenique. Supplément.** Paris, v. XIV, p. 25-35, 1983.

**Fig. 1.** ***Stamnos*** de Bomarzo. Museu de Berlim F 2954. Viagem do morto a cavalo, com Charun à esquerda; século IV a.C. (In: DE RUYT, 1934, fig. 31) Foto: Guy.

**Fig. 2.** ***Stamnos*** com figuras vermelhas, Museu de Villa Giulia 1660. Hermes defendendo a morta de uma Erínia; Grupo Fluído, século IV a.C. (In: BEAZLEY, 1947, pr. 35-6)
Foto: Guy

**Fig. 3.** Cratera em forma de cálice com figuras vermelhas, Museu Cívico de Trieste 2125. A morta entre dois demônios; Grupo Alcestes, final do século IV a.C. (In: GIGLIOLI, G.Q. **L'Arte Etrusca.** Milão, 1935, pr. 277.1) Foto: Guy.

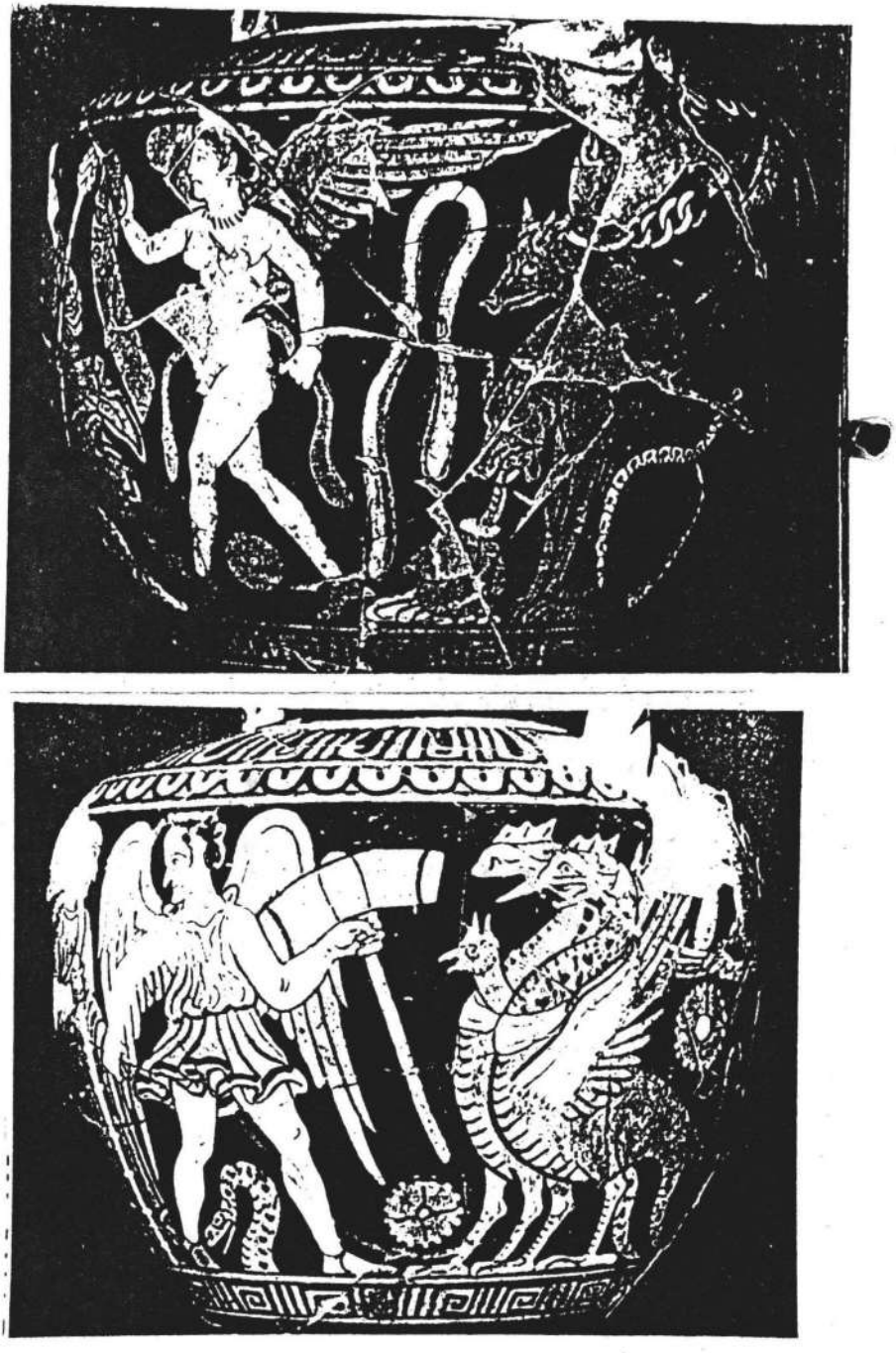


**Fig. 4.** Ânfora com figuras vermelhas, Museu Faina. O morto no Inferno, levado pela mão por Charun; Grupo Vanth, final do século IV a.C. (In: BANDINELLI e GIULIANO, 1973, fig. 318)
Foto: Guy.

# OS PADRÕES FUNERÁRIOS DA NECRÓPOLE PÚNICA DE LILIBEU (SICÍLIA - SÉC. IV A.C.): TRADIÇÃO FENÍCIO-PÚNICA E ASSIMILAÇÕES INDÍGENAS E HELÊNICAS

**Adriana Anselmi Ramazzina**
Universidade de São Paulo

**RESUMO:** *A investigação arqueológica de um contexto funerário baseia-se na análise de seus três componentes fundamentais: a estrutura da sepultura, a forma de deposição do morto e o mobiliário funerário.*

*Assim, com a análise da composição do mobiliário funerário cerâmico de um conjunto representativo de sepulturas da necrópole púnica de Lilibeu, delineamos alguns aspectos dos padrões funerários dessa necrópole, como a permanência da tradição fenício-púnica, ao atestarmos a presença de cerâmica de função funerária tipicamente fenícia, como também a constatação de influxos estrangeiros, principalmente helênicos, com a presença de cerâmica de imitação ou de tipo grego.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Lilibeu, Arqueologia Funerária, Cerâmica, Necrópole Púnica.*

Esse artigo tem como objetivo a demonstração de uma proposta de análise sistemática do mobiliário funerário de sepulturas das necrópoles púnicas da Sicília, particularmente da cerâmica.

A Sicília, por volta do séc. IV a.C., é o ambiente no qual convivem, nem sempre pacificamente, a população de origem grega, as populações locais (sículos, sicanos e elimos) e a população púnica. Essa convivência caracteriza de maneira bastante particular as cidades e a produção cultural púnica da ilha, diferenciando-as das outras cidades púnicas do Mediterrâneo (Prancha I).

Lilibeu é uma dessas cidades. Fundada logo após a destruição de Mótia por Dionísio em 397 a.C. e provavelmente por habitantes sobreviventes dessa cidade, atinge seu apogeu no séc. IV a.C. Lilibeu torna-se de importância crucial e estratégica para a dominação cartaginesa da Sicília Ocidental devido principalmente ao seu porto, base para a marinha cartaginesa.

Podemos afirmar que, devido às características dos achados arqueológicos provenientes da cidade, Lilibeu é a que mais incorporou elementos da cultura helênica dentre as cidades púnicas da Sicília. Para melhor evidenciar essa situação o contexto funerário se mostra mais eficaz, porque é dos contextos arqueológicos púnicos da ilha o melhor preservado, estando em boa parte intacto até os dias de hoje, o que não acontece com os outros contextos arqueológicos, destruídos ou modificados pelas sucessivas ocupações.

Devido à particularidade do contexto funerário de ser um achado fechado, isto é, num certo momento é depositado o morto junto a um mobiliário funerário num determinado local, sendo essa deposição "fechada", isolada do habitat dos

vivos, o contexto funerário pode revelar como um *flash* um momento específico da cultura na qual se insere, e também alguns de seus aspectos particulares, sendo-nos essencial para o conhecimento da cultura púnica na Sicília.

A investigação arqueológica de um contexto funerário baseia-se na análise de seus três componentes fundamentais: a estrutura da sepultura, a forma de deposição do morto e o mobiliário funerário. Como minha intenção é testar um método de análise sistemática do mobiliário funerário, o sítio arqueológico de Lilibeu pareceu-me excelente ponto de partida pois, além da situação bastante particular da cidade na história da cultura púnica na Sicília, os relatórios de escavação de vários setores da necrópole púnica desta cidade são os mais completos e sistemáticos.

A análise do mobiliário funerário cerâmico proposta aqui é baseada em dois critérios: **a)** a origem da forma do vaso e **b)** sua função específica.

Dos relatórios de escavação disponíveis sobre a necrópole, o da campanha de junho de 1968, executado por Anna Maria BISI no terreno do Sr. P. Parrinello em via Colacasio, nos apresenta o melhor tratamento dos dados colhidos em campo, trazendo-os de maneira mais completa, e refere-se a sepulturas do período helenístico tardio (fim do séc. IV e início do séc. III a.C. aproximadamente). Assim, este relatório serviu de base para o estudo cerâmico que pretendo efetuar (Prancha II).

Dentre as 28 sepulturas descobertas na campanha de 1968, selecionamos quatro sepulturas consideradas representativas. Tratam-se de duas sepulturas violadas, uma de incineração (nº 2) e outra de inumação (nº 5), e duas sepulturas intactas, também uma de incineração (nº 8) e outra de inumação (nº 13). Podemos assim analisar a composição do mobiliário funerário de sepulturas violadas em comparação ao de sepulturas intactas, além de abarcarmos os dois ritos funerários bastante difundidos na Sicília púnica, inclusive em Lilibeu, isto é, a incineração e a inumação. Os tipos de sepulturas também são comuns: simples fossas não muito profundas (em média 60 cm) e poços verticais escavados na rocha em cujo fundo é aberta uma ou mais câmaras sepulcrais. Curiosamente entretanto as sepulturas em poço descobertas na campanha de 1968 não apresentam a abertura dessas câmaras. Na sepultura nº 5 temos até a presença de degraus escavados nas paredes maiores do poço para facilitar a descida, mas não há câmaras. A deposição do morto foi feita no fundo do poço. Seguindo o padrão de construção fenício-púnico, as sepulturas escolhidas, tanto em poço quanto em fossa, foram escavadas na rocha.

Passemos agora para uma descrição sumária do mobiliário cerâmico das sepulturas escolhidas. As medidas das peças foram reduzidas ao essencial por não serem, neste momento, de relevância.

**1. Sepultura nº 2:** o mobiliário cerâmico é composto por 3 peças: 1 *kylix* acromática imitando protótipos gregos de 4 cm de altura e 9,1 cm de diâmetro interno; 1 ungüentário fusiforme privado da boca e do pescoço de altura igual a 10 cm; e 1 ungüentário piriforme com corpo esférico privado da borda, com 11 cm de altura.

**2. Sepultura nº 5, 24 peças:** 1 pequeno vaso em 5 fragmentos (incompleto) com 10 cm de altura e 7,2 cm de diâmetro da boca; 1 pequena garrafa com corpo em forma de saco recoberta por verniz negro opaco, faltando a base, com 13,5 cm de altura e cerca de 9 cm de diâmetro máximo; 3 ungüentários fusiformes, um de transição, com 12 cm de altura, outro mais tardio, com 18,3 cm

de altura, o último fragmentado, com 8,5 cm de altura; 1 ungüentário piriforme de tipo mais antigo, com 9,5 cm de altura; 16 fragmentos de ungüentários piriformes e fusiformes, constituídos sobretudo por fundos e pescoços de vários tamanhos; 1 fragmento de borda de vaso de cozinha, de parede vertical e borda oblíqua para o interior, de 6,4 x 4 cm; e 1 fragmento de vasilha com borda pendente externamente, com 4,6 cm de altura.

**3. Sepultura nº 8:** composto por 4 peças: 1 *kylix* acromática de imitação grega, com 3 cm de altura e 8,5 cm de diâmetro de boca; 2 ungüentários fusiformes, 1 intacto, com pescoço alto, com 12,8 cm de altura e outro semelhante mas sem a base, com 10,7 cm de altura; e 1 píxide miniaturística composta por 9 fragmentos (incompleta). Sem medidas.

**4. Sepultura nº 13:** mobiliário composto por 4 peças: 2 fundos de ungüentários piriformes quase esféricos, com alturas iguais a 9,5 e 5 cm respectivamente; 1 pequeno ungüentário fusiforme de 8 cm de altura; e 1 grande vaso ungüentário fusiforme recomposto por 4 fragmentos (incompleto), de 14,4 cm de altura.(Prancha III)

Podemos notar que a composição do mobiliário funerário cerâmico das sepulturas destacadas, refletindo uma constante nessa área da necrópole, dá-se predominantemente por vasos ungüentários, cuja função é basicamente a de conter óleos perfumados ou ungüentos; são vasos de toalete. A presença desses vasos em contexto funerário atesta a função funerária que estes vasos também tinham para a população púnica local, já que sua presença é assinalada em várias outras sepulturas..

Curioso notar que os ungüentários aparecem em Cartago e em outras necrópoles púnicas apenas excepcionalmente. Até mesmo em outros sítios da Sicília eles não são freqüentes.

A maior parte das tumbas de Lilibeu apresenta no mesmo contexto ungüentários piriformes de corpo globular mais ou menos alongado e ungüentários fusiformes que apresentam numerosas variantes tipológicas.

Apesar de em vários outros locais como Gela, Taranto, Atenas, os ungüentários fusiformes sucederem gradual e claramente os piriformes, em Lilibeu verifica-se algo diferente. Anna Maria BISI no relatório de escavação afirma que se nota uma contemporaneidade dos dois tipos no âmbito de uma mesma tumba e num mesmo período, uma vez considerando que as sepulturas são todas rigorosamente monossômicas e, portanto, exclui-se a idéia de reabertura para deposições sucessivas. O fenômeno constitui um dos traços que unem o mundo colonial púnico à pátria-mãe fenícia, pois na Palestina o processo de sucessão tipológica de ungüentários no tempo se dá inversamente ao dos locais citados anteriormente, além do que há uma maior freqüência desse tipo de vaso cerâmico em sepulturas do Levante. Mais surpreendente é encontrar esta adesão a modelos orientais em Lilibeu, que apresenta, no âmbito de suas manifestações figurativas, uma sensivel aquiescência aos influxos helenísticos imperantes.

Mesmo com a presença simultânea de vasos de origem grega ou indígena, a presença desses ungüentários em sepulturas de Lilibeu só vem reforçar nossa idéia de continuidade da tradição fenício-púnica refletida em contexto funerário púnico da Sicília.

O pequeno vaso em cinco fragmentos recompostos, a pequena garrafa, o vaso de cozinha representado por apenas um fragmento de borda e a vasilha

reduzida a um fragmento da borda e da pança (todos da sep. nº 5), compõem o que podemos chamar de cerâmica de uso doméstico, cotidiano. São formas simples, sem decoração pintada, a não ser a pequena garrafa que é recoberta por verniz negro opaco. O fragmento de vasilha é feito de uma argila de impasto grosseiro. Essas formas podem ser derivadas da cerâmica local, simples e sem decoração pintada, ou dela conter elementos. Temos então cerâmica de uso diário adquirindo uma função secundária, a funerária, ao compor o mobiliário funerário dessas sepulturas e o de tantas outras, não só em Lilibeu, como também em outras necrópoles púnicas.

Duas *kylix* acromáticas semelhantes (da sep. nº 2 e da sep. nº 8), de imitação grega, compõem também esse mobiliário. São vasos típicos para beber e sua presença em contexto funerário é comum, tanto em ambiente púnico quanto grego, aparecendo com freqüência em sepulturas de Lilibeu.

Por fim, temos a presença de uma píxide miniaturística na sepultura nº 8, sem vestígio de engobo. A píxide é uma forma de origem grega, como a *kylix*; trata-se de um vaso redondo fechado por uma tampa, destinado a perfumes ou objetos de toalete, basicamente de uso feminino. É freqüente o aparecimento desse vaso em sepulturas do mundo helênico como oferenda funerária, bastante difundido também em sepulturas púnicas da Sicília. Para o exemplar da sepultura nº 8 devemos considerar, além das características descritas acima, o fato de ser miniaturístico. Segundo o que Weinberg coloca para o mundo do Egeu (Weinberg, 1965), uma das características através da qual podemos distinguir a função funerária de um vaso é o seu tamanho, muito grande ou muito pequeno, que inviabiliza sua utilização prática na vida cotidiana. No caso de vasos miniaturísticos essa associação é imediata, ainda mais quando se considera sua grande freqüência em sepulturas. Após essas considerações, podemos afirmar que a função primeira da píxide em questão é a função funerária. Segundo BISI [1], o tipo deriva das píxides em verniz negro, de inspiração campana, algumas vezes com decoração pintada posterior à queima em vivas cores que parecem constituir uma das formas preferidas das oficinas locais. A presença de cerâmica campana, de origem ou de imitação, em sepulturas púnicas da Sicília é amplamente atestada.

Esses vasos de tradição helênica, presentes nas sepulturas, as duas *kylix* e a píxide miniaturística, demonstram um certo tipo de influxo estrangeiro na cultura púnica, refletido em seu contexto funerário.

Por outro lado, temos vasos que remetem à origem fenícia mantendo sua tradição, os ungüentários, presentes nas quatro sepulturas escolhidas.

Uma questão pode ser levantada: até onde se faz sentir a presença helênica na cultura púnica quando vemos conviver numa mesma sepultura púnica vasos helênicos que atestam esta presença e vasos tipicamente fenícios, demonstrando ao mesmo tempo uma tradição funerária fenícia profundamente arraigada nas colônias púnicas de Cartago?

Não há grande variação na composição do mobiliário funerário cerâmico das sepulturas violadas em comparação ao das sepulturas intactas, o que também reforça sua representatividade.

1. Ver A. M. Bisi, La ceramica ellenistica ..., 1967, tav. LXXXII, LXXXIII-2 e LXXXIX-2.

As sepulturas que comportam o rito de incineração, tanto a violada (nº 2) quanto a intacta (nº 8), apresentam vasos de tradição helênica e as de inumação, a violada (nº 5) e a intacta (nº 13), concentram-se mais nos utensílios de uso doméstico e nos ungüentários. Isso se verifica em outras sepulturas de Lilibeu? E em outras necrópoles púnicas, esse quadro se mantém? Essa diferenciação de composição do mobiliário poderia corresponder a uma diferenciação da crença e/ou do ritual funerário?

Outras tantas questões podem ser levantadas sobre o assunto, e serão, a seu tempo, bem como a busca das suas respostas.

Dessa maneira, em pesquisa atualmente em curso, estenderemos essa análise a toda a necrópole púnica de Lilibeu e aos outros sítios púnicos da Sicília, verificando a composição do mobiliário funerário cerâmico das suas sepulturas, a fim de estabelecer um padrão de deposição funerária da cultura em questão e então verificar os desdobramentos desse estudo, como a problemática da helenização dos púnicos nesse ambiente tão particular que é a Sicília.

---

***Abstract:*** *The archaeological investigation of a funerary context lies on the analysis of its three fundamental components: the tomb structure, the deceased deposition form and the funerary furniture.*

*Thus, we define some aspects of funerary patterns of Lilibaeum punic necropolis, analysing a group of tombs regarding its ceramic furniture, as the permanence of phoenician-punic tradition, as the foreign influences, basically hellenic. We attest the presence of typical phoenician funerary ceramic and the presence of greek style ceramic, both from Greece or local imitation.*

---

**Bibliografia**

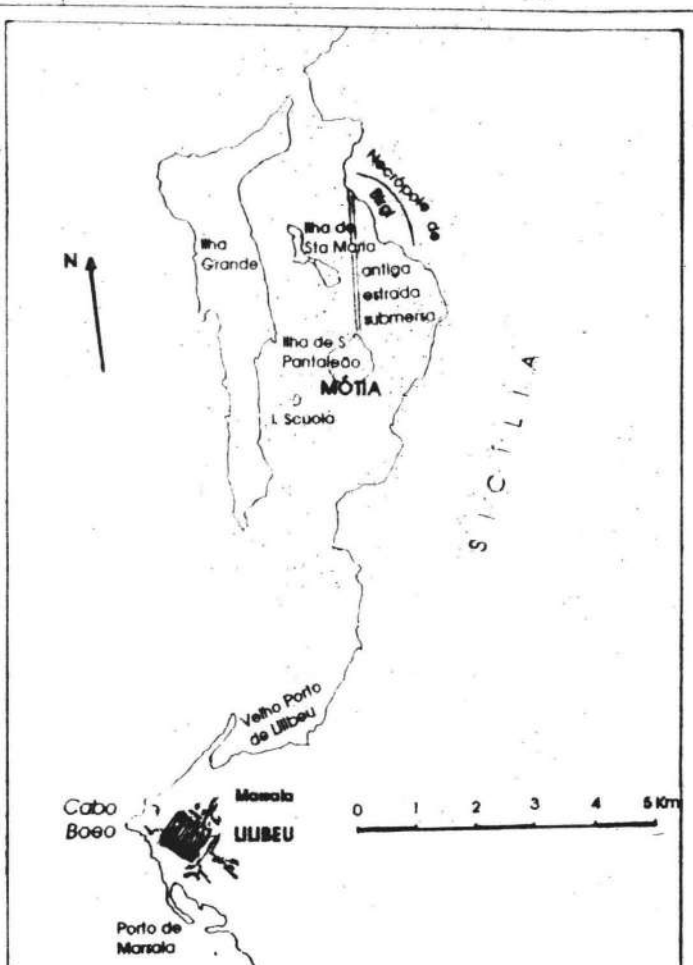
**BISI, A. M.** Lilibeo (Marsala) - Scavi nella necropoli dei Cappuccini.**Notizie degli Scavi di Antichità**. s. 8a, Roma, 24:524-559, 1970.

_____. La ceramica ellenistica di Lilibeo nel Museo Nazionale di Palermo. **Archeologia Classica**, Roma, 19(2):269-292, 1967.

**COOK, R. M.** *Greek Painted Pottery*. London: Methuen, 1966.

**WEINBERG, S. S.** Ceramics and the supernatural:cult and burial evidence in the Aegean World. *in* **MATSON, F. R.** (ed) *Ceramics and Man*. Chicago: Aldine Publishing Co., 1965, p.187-201.

a)



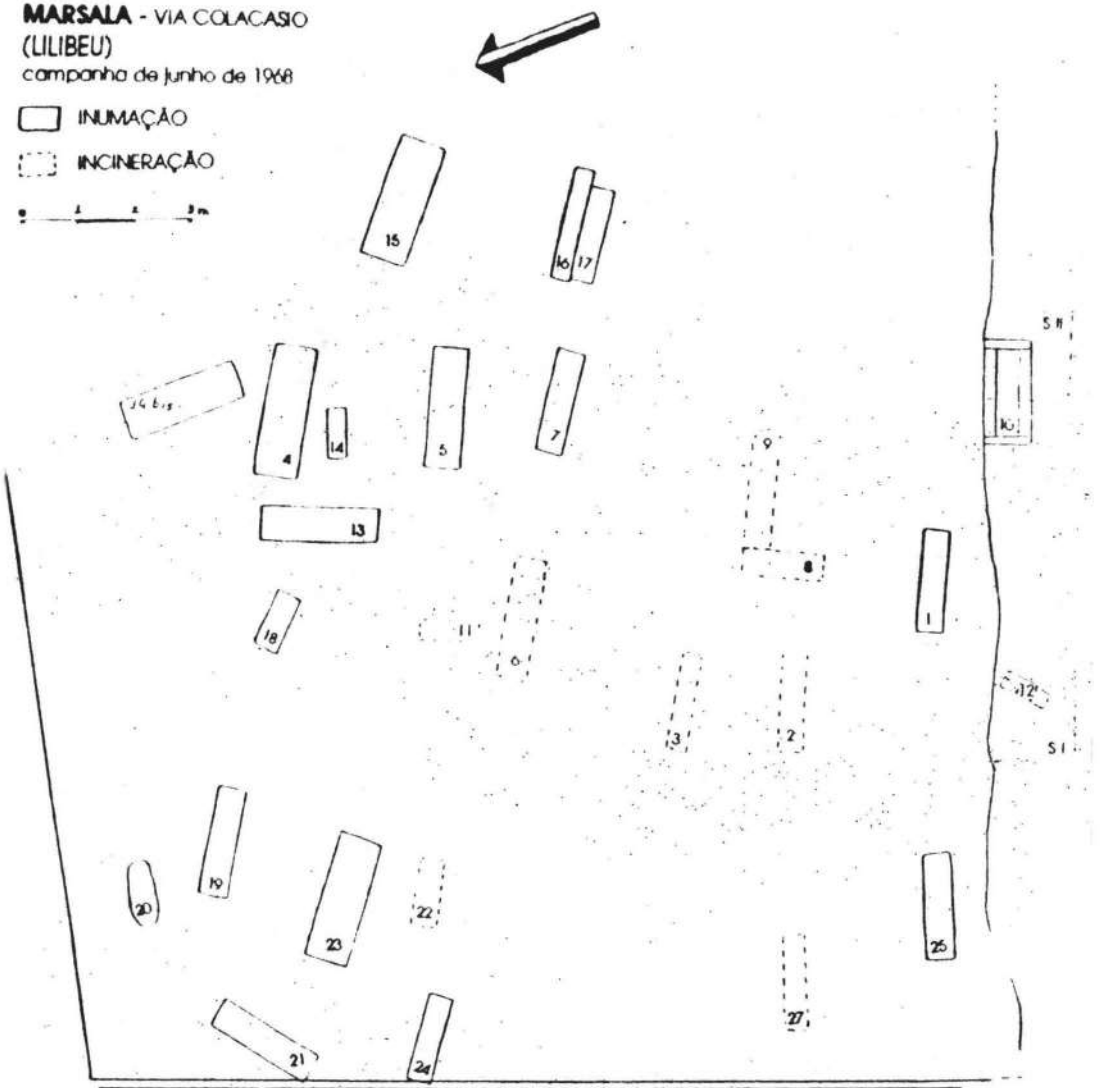

b)

PRANCHA I – **a)** Mapa do Mediterrâneo Central; **b)** Mótia, Lilibeu e Cabo Boeo.

**MARSALA** - VIA COLACASIO
(LILIBEU)
campanha de junho de 1968

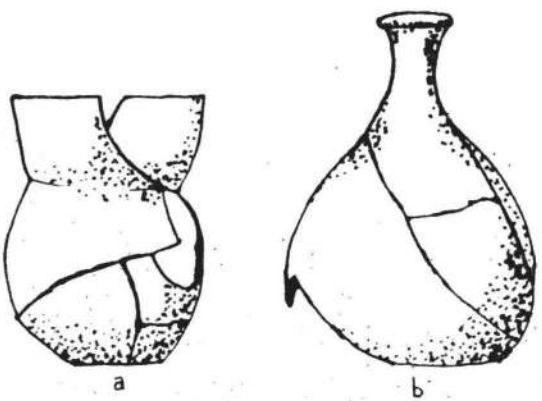
INUMAÇÃO

INCINERAÇÃO

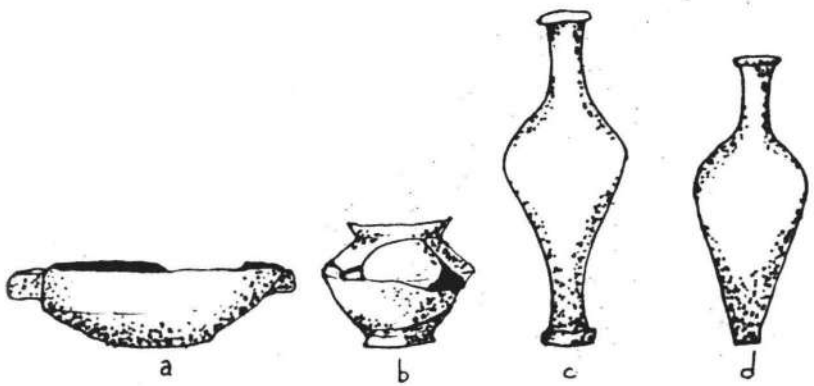



| Sepultura | Estrutura | Conservação | Deposição | Medidas |
|---|---|---|---|---|
| nº 2 | fossa | violada | incineração | 1,70x0,40m prof. 0,65m |
| nº 5 | poço sem câmara | violada | inumação | 2,10x0,75m prof. 1,70m |
| nº 8 | fossa | intacta | incineração | 1,50x0,45m prof. 0,50m |
| nº 13 | pequeno poço sem câmara | intacta | inumação | 2,10x0,55m prof. 1,10m |

PRANCHA II




1 - Objetos da tumba nº 5 (A. M. Bisi, Scavi nella necropoli ..., 1970, p. 537, fig. 18).




2 - Mobiliário da tumba nº 8 (A. M. Bisi, Scavi nella necropoli ..., 1970, p. 538, fig. 20).

PRANCHA III – Mobiliário das sepulturas nº 5 e nº 8 de Lilibeu – 1968.

# OS TÚMULOS CIRCULARES DE MESARA: CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ASPECTOS SOCIAIS

**Alvaro Hashizume Allegrette**
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

**Resumo:** *Os túmulos circulares minóicos da planície de Mesara foram analisados aqui visando a identificação de caracteres sociais das populações do Minóico Antigo I-II. Tal investigação mostrou que neste período houve a transição de núcleos agro-pastoris autônomos e relativamente isolados para comunidades de economia diversificada subordinadas a uma liderança única regional. Utilizando as evidências presentes nos padrões de distribuição e construção dos túmulos, bem como na composição do mobiliário funerário, observa-se a alteração de elementos e a incorporação de novas produções resultantes dessa nova ordem social.*

**Palavras-chave:** *Creta, Civilização Minóica, Túmulos Circulares, Mesara, Idade do Bronze, Práticas Funerárias.*

No estudo da sociedade minóica do período pré-palacial uma grande parte das informações é proveniente da análise das estruturas funerárias de Mesara, região na parte sul de Creta, que constituem um agrupamento com caracteres definidos, tanto em termos de distribuição espacial quanto temporal (Fig. 1).

Os túmulos circulares da região de Mesara são assinalados em quatro concentrações geográficas distintas, nas encostas litorâneas da vertente sul dos montes Asterousia, nos contrafortes da encosta norte dos montes Asterousia, nas encostas meridionais do monte Ida e na planície de Mesara propriamente dita. Observaremos que os túmulos freqüentemente estão distribuídos em conjuntos de duas ou três estruturas, sendo raros os exemplares isolados. Exemplares unitários deste tipo de túmulo também podem ser encontrados nas porções norte e leste da ilha de Creta, mas correspondem a menos de um quinto do número total (Branigan, 1970).

Os túmulos mantinham uma relação de proximidade com os núcleos habitacionais. Não há sinal de qualquer preferência por uma posição relativa a estes núcleos. Embora não tenhamos indícios seguros para todos os sítios funerários, tomamos como provável que os túmulos se situassem nos limites das comunidades, em alguns casos havendo uma continuidade entre os vestígios habitacionais e funerários. Observamos que as estruturas habitacionais são de formato quadrangular, contrastando visivelmente com os túmulos circulares, o que poderia constituir um dos sinais de determinação de fronteiras entre os vivos e os mortos.

Os túmulos são construídos em pedra calcárea, com ao menos duas camadas de blocos, uma externa e outra interna, muitas vezes separadas por uma

camada intermediária de terra e seixos. O diâmetro interno varia entre 2,4 m e 13,1 m, mas apresenta uma média de 6,0 m. Há uma tendência para a instalação da entrada a leste, a qual mede cerca de 1,2 m de altura e 1,0 m de largura, usualmente estando fechada por placas de calcáreo.

Dos quarenta e dois túmulos estudados, notaremos que vinte e três apresentam uma antecâmara de dimensões não superiores a 2,54 x 1,0 m (caso de Platanos A) e ainda teremos em outros casos a presença de câmaras anexas retangulares construídas junto à entrada dos túmulos, de configuração similar aos túmulos quadrangulares assinalados nas porções central e oriental de Creta. Cronologicamente esse anexos são contemporâneos dos túmulos quadrangulares, uma explicação aceitável seria a de que teria havido uma interpenetração das populações de Mesara e de Creta Central e Oriental a partir do Minóico Antigo II, enquanto que os túmulos circulares foram assinalados desde o Subneolítico (Petit, 1983). Percebemos também que em ao menos três casos os anexos são posteriores ao túmulo circular em si (casos de Lebena II, Platanos A e Porti).

De acordo com os indícios encontrados nos túmulos, a forma corrente de enterramento era a inumação, sendo que vestígios de ossos carbonizados interpretados anteriormente como sinais de cremação foram reinterpretados como resultado de queima acidental durante o processo de fumigação dos túmulos, do que há evidências em outros nos quais os ossos não foram carbonizados. No entanto a caracterização da forma de deposição ainda é conjectural, pois a análise do conteúdo dos túmulos tem sido prejudicada por dois fatores: primeiro, os saques ao longo dos séculos, que perturbaram a disposição dos vestígios e eliminaram outros; em segundo, pela manipulação deliberada dos restos humanos no interior dos túmulos, com o seu deslocamento para as paredes e a desarticulação dos esqueletos, freqüentemente com a remoção dos crânios e sua deposição em separado (caso de Hágia Tríada A, Platanos B e Koumasa B). A manipulação dos restos humanos que foi assinalada nos túmulos pode ser relacionada à realização de enterramentos secundários, o que nos parece uma hipótese viável se considerarmos o número de indivíduos depositados nos túmulos. As estimativas de Xanthoudides apontam centenas de indivíduos nos túmulos de Koumasa B, Marathokephalon, Porti, Hágia Tríada e Vorou A e B; para Kamilari e Lebena I, o total chegaria a mais de quinhentos indivíduos em cada um desses túmulos (cit. em Branigan, 1970, p. 129). Desta maneira a remoção dos restos de enterramentos anteriores se configuraria como uma necessidade vinculada possivelmente à conservação dos crânios acima citada, por terem estes uma importância particular para os minóicos, visto serem escolhidos para guarda em separado (Branigan, 1987).

Consideremos agora o mobiliário funerário. Ele é composto por dois grupos distintos de artefatos: o de objetos ligados aos ritos de enterramento e aquele de objetos que poderiam ser tanto propriedades pessoais do morto quanto indicadores de sua condição social. O grupo de artefatos de caráter ritual engloba vasos cerâmicos e vasos de pedra, com a presença de jarros, taças e tigelas como formas mais freqüentes da cerâmica, e de *kernoi*, vasos tubulares e nidiformes para aqueles feitos em pedra. Estes últimos ainda provêm quase que exclusivamente de contextos funerários, o que nos permite relacioná-los com boa margem de segurança às atividades assim qualificadas.

A associação do material cerâmico aos ritos funerários pôde ser confirmada com a descoberta de dezenas e até centenas de exemplares intactos ou

fragmentados no interior dos túmulos e nas antecâmaras, o que sugere uma importância para tais vasos que não se vincularia à sua posse pelo morto, já que os objetos pessoais seriam colocados junto aos restos humanos, enquanto que os vasos cerâmicos estavam espalhados no interior dos túmulos ou amontoados nos anexos.

Os objetos definidos como pertences pessoais ou indicadores de condição social do morto são em quantidade bem menor e em maior variedade, incluindo amuletos, selos, adagas, jóias, figurinhas, utensílios e núcleos de obsidiana, arpões, serras, cinzéis, machados, raspadeiras, pinças e escaravelhos. Embora sejam poucos os túmulos sem sinais de perturbação, a presença em grande número de adagas, de raspadeiras e de pinças permitiu considerar que o sexo do morto fosse geralmente indicado pela presença de uma adaga, no caso dos homens e por uma raspadeira ou um par de pinças no caso das mulheres. Keith Branigan sugere que a existência de uma figurinha também indicasse o sexo feminino, pois seria utilizada por mulheres no parto; entretanto não temos indícios que comprovem sua hipótese com respeito à civilização minóica (Branigan, 1970).

Certos artefatos presentes nos túmulos parecem estar relacionados às atividades desenvolvidas pelo morto durante sua vida, como no caso dos arpões, que seriam os utensílios que caracterizariam o trabalho de um pescador; dos núcleos e utensílios de obsidiana para os artífices deste material; das serras e furadores para os carpinteiros. Da mesma maneira que serviriam como indicadores de suas funções em vida, sugerem a existência de categorias profissionais especializadas, o que é particularmente evidente quando consideramos os selos, que aparecem em número e variedade suficientes para que se pense em oficinas locais com produções especializadas distintas, constatação assegurada pela análise dos motivos, técnicas e formas dos mesmos; e os utensílios de bronze (como pinças, raspadeiras, serras, furadeiras e adagas), cuja produção exige um certo grau de conhecimento das técnicas metalúrgicas.

Os selos formam uma categoria de artefatos pessoais cujo significado estaria ligado a duas funções, a de sinais individuais de propriedade e a de indicadores de posição social do indivíduo. A frequência de determinados signos sugere que fossem sinais de clãs ou de assentamentos específicos, porém a sua ocorrência não se restringe a um determinado grupo de túmulos, embora existam concentrações em alguns deles, como em Hágia Tríada A; outra interpretação propõe que fossem signos indicativos de cargos administrativo-políticos, visto que a regularidade de sua ocorrência em túmulos construídos a partir do Minóico Antigo II seria compatível com a fase de transição de comunidades auto-suficientes para um sistema de unidades administrativas sob governo único. Veremos mais sobre esse assunto posteriormente.

Do conjunto desses artefatos, temos ainda a indicação de contatos comerciais com outras culturas e regiões do Mediterrâneo: muitos dos selos encontrados têm como matéria-prima o marfim e matérias minerais, que poderiam provir somente de outros pontos do Mediterrâneo; a obsidiana provinha essencialmente da ilha de Melos, no Egeu, o marfim utilizado nos selos teve sua provável origem determinada como a Síria e o Egito, da mesma maneira que os escaravelhos se originariam deste último, indicando um grau de desenvolvimento econômico que já teria ultrapassado o nível da agricultura de subsistência e dos contatos locais, incorporando a navegação em alto-mar como atividade regular. Da

mesma forma, a presença de artefatos de bronze em profusão nos sugere que a metalurgia se encontra desenvolvida o suficiente para permitir a elaboração local de instrumentos, utilizando uma tecnologia cujas fontes talvez estivessem em Chipre, conforme os resultados da análise da composição dos metais empregados em tais utensílios e pela observação do contexto de achado de objetos similares em Chipre, associados a material minóico.

A partir destas observações, duas considerações poderiam ser feitas a partir da análise do conteúdo desses túmulos, todas relacionadas ao problema do conhecimento de aspectos da sociedade minóica pré-palacial:

1. Parte do mobiliário colocado junto ao morto pertencia a este e poderia corresponder às atividades desempenhadas pelo indivíduo na comunidade, sendo indício de atividade especializada;
2. Certos tipos de artefatos indicam um novo grau de desenvolvimento tecnológico e econômico, como é o caso dos utensílios de bronze e dos selos, que só poderiam ser produzidos com um incremento no nível de organização social e econômica que possibilitassem a obtenção de materiais e técnicas inexistentes em Creta no MA I, pois significaria a existência de um comércio ultramarino regular e portanto, além do nível das trocas locais ou regionais, o que caracteriza uma sociedade e uma cultura que ultrapassou o nível das comunidades agrícolas autosuficientes.

No entanto, os sinais de tais transformações se encontram distribuídos de forma heterogênea em Mesara, pois ao mesmo tempo em que são abundantes na planície e nos contrafortes norte da cadeia dos montes Asterousia, são escassos na porção sul desta cadeia e nas encostas do monte Ida. Uma explicação possível seria a de que teria existido um descompasso no desenvolvimento sócio-econômico destas duas áreas durante o Minóico Antigo II, período em que tais transformações tiveram lugar.

Partindo dessa perspectiva, exporemos alguns indícios que podem levar-nos à consideração de que na região de Mesara ocorreram mudanças significativas entre o MA I e o MA II. Vejamos quais são estes indícios:

Os objetos de bronze encontrados nos túmulos da planície de Mesara e na porção norte da cadeia dos montes Asterousia são mais numerosos do que aqueles assinalados nos túmulos da porção sul daquela cadeia e no sopé do monte Ida, o mesmo se verificando com os vasos de pedra e com os selos. No caso dos utensílios de bronze observou-se uma padronização de formas e de proporções no material da planície, embora sejam percebidas variações técnicas que indiquem a coexistência de produções de artesãos distintos, talvez evidenciando a presença de uma oficina em cada assentamento desta área.

O mesmo poderia ser dito dos vasos de pedra, pois na mesma medida em que se percebe uma padronização das formas, proporções e técnica das produções da planície, notamos o emprego de materiais como o diorito e a serpentina, que não são encontrados em Creta, além de variação no volume e na qualidade dos achados nos túmulos da planície de Mesara e da parte sul dos Asterousia que não se explicaria apenas pela pilhagem. Julgamos lícito supor que

seria a presença de artesãos especializados nos assentamentos o fator discriminante, o que é reforçado pelo achado em um túmulo de dois vasos de pedra inacabados, identificadores do sepultamento de um artesão destes objetos, dos quais citamos casos similares.

No caso dos selos, temos uma variação tanto no volume quanto nos materiais e nas categorias encontradas, com uma quantidade cinco vezes superior na planície, com o uso extenso do marfim e o emprego de signos padronizados correspondentes a produções de oficinas diversas. Branigan e Krzyskowska observam que embora a matéria-prima seja importada, a manufatura é local (Branigan, 1984; Krzyskowska, 1983).

Um último ponto que realça tal distinção entre a planície e os assentamentos meridionais refere-se aos artefatos importados, que são encontrados apenas na planície (constituindo-se de figuras de Philakopi e de Spedos, de escaravelhos e selos escarabóides do Egito, de adagas de prata da Síria, contas de faiança e selos cilíndricos da Mesopotâmia).

Uma interpretação dessas diferenças seria possível caso considerássemos que, a presença de itens de prestígio e aparato, artesãos especializados e a importação de objetos pelo comércio ultramarino, todos assinalados regularmente em uma das áreas estudadas e de forma eventual em outra, correspondessem a dois momentos distintos de desenvolvimento da sociedade minóica durante o MA II.

Ao longo do MA I houve o desenvolvimento de uma série de comunidades autosuficientes, composta por grupos ligados por relações de parentesco, com uma economia baseada na agricultura sedentária, na criação de animais e em alguns casos na pesca, com um artesanato concentrado na transformação de matérias vegetais e animais, mantendo contatos irregulares com outras partes da ilha e com regiões próximas de Creta. Essas comunidades dispunham de estruturas tumulares circulares de grande porte nas quais ocorria o sepultamento dos membros da sociedade com artefatos de caráter ritual e objetos de caráter pessoal, sem elementos distintivos de categoria socio-econômica. A presença de duas a três estruturas por comunidade sugere-nos que cada túmulo servia a clãs distintos dentro de cada comunidade.

A partir do MA II modificações foram introduzidas, como o indicam os itens acima expostos, delineando agrupamentos integrados sob uma administração comum e inseridos em uma rede de relações comerciais locais e ultramarinas. Ocorre uma diferenciação social e econômica, com a utilização de túmulos para o sepultamento de indivíduos pertencentes a categorias específicas, definidas pela posse de determinados artefatos distintivos de prestígio ou aparato e de identificadores de sua função ou categoria social e econômica: conforme a hipótese de Ann Blasingham, estes selos seriam signos correspondentes a cargos da administração local dessas vilas, inseridos no conjunto mais amplo da região de Mesara (Blasingham, 1983, p. 16). Dessa maneira, estabelece-se uma clivagem social inexistente nesta cultura até o MA II, com a definição de uma nova ordem, na qual as comunidades são elementos dentro de um sistema mais amplo que se configurararia a partir do MA III como a sociedade proto-palacial. Esta ordem seria inicialmente instalada nas áreas sob influência imediata do novo núcleo político-administrativo da região em Festos, onde se ergueria um dos primeiros palácios minóicos. Assim sendo, as comunidades na porção sul de Asterousia seriam

absorvidas apenas ao longo do MA III, ao contrário daquelas instaladas na planície e na porção norte de Asterousia.

---

**Abstract:** *The circular tombs of Mesara plain were analysed here to attempt the identification of social features of minoan communities at Early Minoan I-II. This research had revealed that in this period a transition between the relatively independents nuclei of agricultural and pastoral economy, and the communities with a diversified economy and under centralized regional leader has took place. By using the evidences presents on the distribution and construction patterns of tombs, and the composition of funerary mobiliary, we will see the changes of elements and the incorporation of new productions resulting from this new social order.*

---

**Bibliografia**

**BELLI, P.** Nuovi documenti per lo studio delle tombe circolari cretesi. **Studi Micenei ed Egeo-Anatolici**, Roma, 25:91-142, 1984.

**BLASINGHAM, A. C.** The seals from the tombs of Mesara: inferences as to kinship and social organization. *In* **KRZYSZKOWSKA, O. H. e NIXON, L.** (ed.) *Minoan Society. Proceedings of the Cambridge Colloquium 1981.* Bristol: Bristol University Press, 1983, p. 11-22.

**BRANIGAN, K.** *The Tombs of Mesara.* London: Duckworth & Sons, 1970, p. 182.

_____. Early Minoan society: the evidence of the Mesara tholoi reviewed. *In Aux Origines de l'Hellenisme: Hommages à Henri van Effenterre.* Paris: Sorbonne, 1984, p. 29-37.

_____. Ritual interference with human bones in the Mesara tholoi. *In* **LAFFINEUR, R.** (ed.) *Thanatos. Les Coutumes Funéraires en Égée à l'Âge du Bronze.* Liège: Université de l'État à Liège, 1987., p. 43-51 (s. AEGAEUM 1).

**KRZYSKOWSKA, O. H.** Wealth and prosperity in pre-palatial Crete: the case of ivory. *In* **KRZYSZKOWSKA, O. H. e NIXON, L.** (ed.) *Minoan Society. Proceedings of the Cambridge Colloquium 1981.* Bristol: Bristol University Press, 1983, p. 163-170.

**PETIT, F.** Les tombes circulaires de la Mesara: problèmes d'interprétation des pièces annexes. *In* **LAFFINEUR, R.** (ed.) *Thanatos. Les Coutumes Funéraires en Égée à l'Âge du Bronze.* Liège: Université de l'État à Liège, 1987, p. 35-42 (s. AEGAEUM 1).

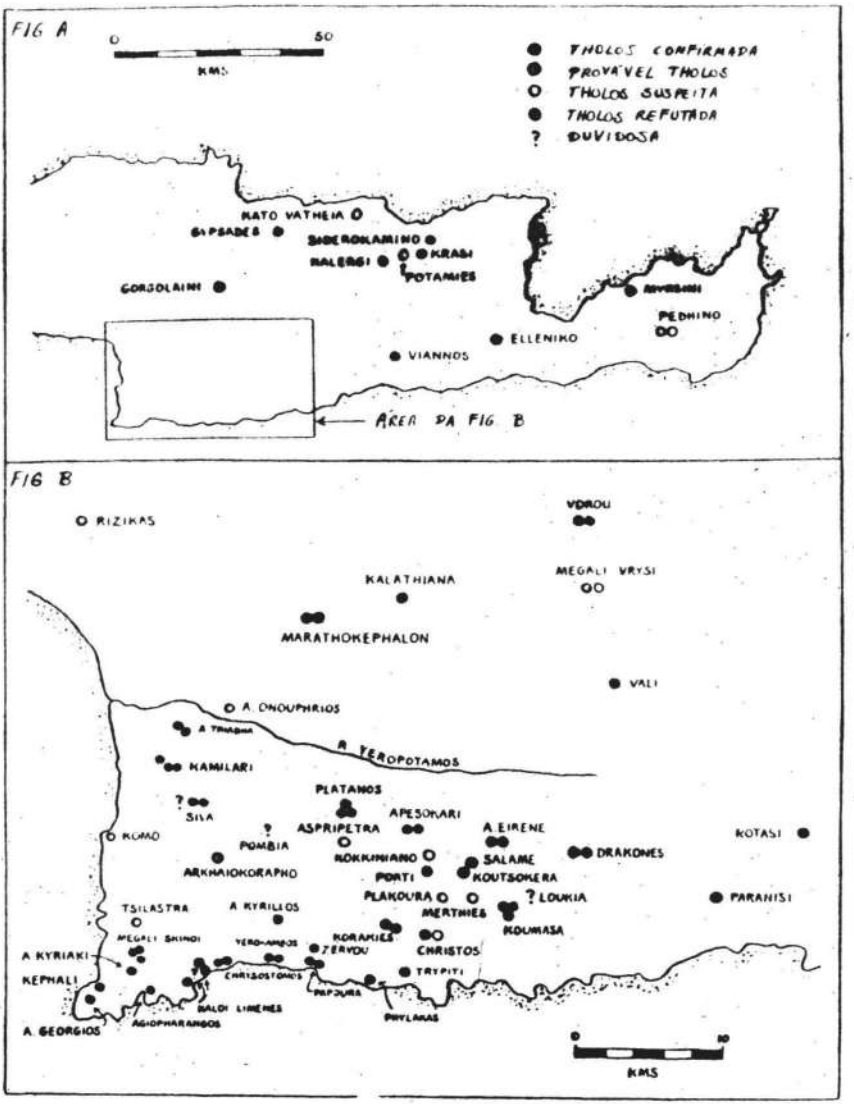



**FIGURA 1.A.** Mapa de Creta, com a distribuição de tholoi na ilha
**1.B.** Mapa da região de Mesara, com indicação de *tholoi* do Minóico Antigo e Médio.

# UN TESTIMONIO DE CRUCE DE CULTURAS: EL ARTE GRECO-ROMANO-BUDISTA DE GANDHĀRA

**Rosalía C. Volchuk**
CONICET - UBA

***Resumen:*** *El arte de Gandhāra, testimonio de cruce de culturas, de coexistencia de elementos de la estética griega, romana e india plantea a sus estudiosos varios interrogantes: el de sus orígenes, el de su cronología y, sobre todo, el de la representación de la imagen de Buda.*

*A las diversas causas del paso del Buda no-icónico al icónico que proponen otros autores, la suscripta agrega la necesaria traslación a la plástica, de principios de adecuación a las características de sus receptores, propios de la filosofía budista.*

***Palabras Clave:*** *Arte greco-romano-budista de Gandhāra*

## Introducción. El Imperio Kushana

En Gandhāra, alrededor del Peshawar, en lo que ahora es el norte de Pakistán, centro de gran actividad religiosa budista, floreció, bajo la protección de los Kushana, una escuela de arte, extraña combinación de estética griega, romana, india, irania, etc.

Para que este fenómeno se produjera, era necesario un contexto histórico peculiar. En un sentido amplio, se podría hablar de uno de los períodos más interesantes en la historia de la región noroccidental de la India, el de los siglos que precedieron y siguieron inmediatamente a la Era Cristiana: fue el momento en que el Occidente y el Norte entraron en contacto con la India, griegos, partos, escitas, Kushanas, etc., invadieron la Península, instalaron colonias y fundaron estados de duración prolongada.

En un sentido estricto, era necesario el Imperio Kushana, el paso obligado de las rutas comerciales Roma-Irán-China, el asiento del cosmopolitismo, el sincretismo, la tolerancia religiosa, la convivencia pacífica entre las diversas culturas...

Para la reconstrucción de la historia de los Kushana, hay que valerse o de las fuentes chinas o de las inscripciones y monedas que ellos mismos mandaron acuñar.

Originariamente habitantes del noroeste de China, conocidos como los Yüe-chich, fueron obligados, en el siglo II a.C., a emigrar hacia el oeste por los ataques de los Hsiung nu, una tribu enemiga. Ocuparon Bactria y la región del Oxus, adoptaron modos de civilización urbana, usaron no sólo el alfabeto griego, sino también su lengua. Divididos en cinco principados, se unificaron un siglo después, en el 35 a.C. bajo el mando del príncipe de los Kuei-shuang, quien dio el nombre de

su clan a toda la nación. Con Kujula Kadphises, el hacedor de la política de unificación, comienza entonces, la historia dinástica de los Kushana. Historia esta, que se nos aparece bastante oscura y difícil de esclarecer.

Como ya adelantamos, uno de los instrumentos más valiosos que poseemos son las monedas. Estas adquieren un doble valor, por un lado como proveedoras de datos que no aparecen en otras fuentes, y, por otro, como testimonios irrefutables de cruce de culturas, puesto que en ellas coexisten personajes históricos con vestimentas indo-escitas, héroes y divinidades griegas, romanas, indias, iranias, leyendas en griego, en KharosthT, etc.

Las monedas no eran sólo un instrumento de intercambio, sino de expresión y difusión del ideario Kushana. Si quisiésemos resumir dicho ideario en una sola línea, tendríamos que acudir a la famosa inscripción del Ārā de Kanishka II, en la que éste asume los títulos de la realeza india, irania, china y romana:

MAHĀRAJASA RĀJATIRĀJASA DEVAPUTRASA KAÏSARASA

El gran problema de la historia Kushana es el de la cronología, problema que, como veremos más adelante, se hace necesariamente extensivo a un arte tan vinculado a ellos como el de Gandhāra.

Para explicar en apretada síntesis la magnitud de la dificultad, basta con aludir a la fecha de ascenso al poder de Kanishka. Considerado uno de los más grandes gobernantes de Asia, llevó al Imperio Kushana a su máximo esplendor, famoso como protector y difusor del Budismo, a kanishka se le atribuyen no sólo el florecimiento de las esculturas de Mathura y Gandhāra, sino la convocatoria de un Concilio de fe budista en Kashmir, a cuatrocientos años de la muerte de Buddha [1]. El año de su proclamación, que fue honrada con el comienzo de una nueva era, es ubicado por diversos investigadores entre el 73 y el 263, es decir, entre las posturas más extremas hay dos siglos de diferencia.

Los últimos trabajos efectuados en 1988 por A. Kromann [2] revelan, en parte, el origen de tamaña confusión: la creencia de que hubo más de una era Kushana fue rebatida por L. van Lohuizen de Leeuw al descubrir que, la peculiaridad de la Era Kushana era que nunca llegaba más allá del siglo, es decir acabado el siglo se empezaba de nuevo, así, un acontecimiento datado en el año 22 por ejemplo, pudo haber ocurrido en el 122. Como se ve, el problema sigue presente, hasta que nuevos hallazgos permitan encontrar la clave de su solución.

## La "cuestión" del arte de Gandhāra

Como ya dijimos, esta problemática de la cronología kushana tenía obviamente que afectar al arte de Gandhāra. Y esto fue así, desde los primeros estudios importantes que se efectuaron sobre el tema.

---

1. Hsüan-tsang. **Si-yu-ki**, Vol. I.

2. Kromann, A. "Western Features in the Kushan Coinage" en **Acta Hiperborea**, I, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 1988, pp. 151-158.

   Sobre el tema de la cronología puede verse Rosenfield, J. **The Dinastic Arts of the Kushans**, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967.

El mismo Foucher, en el curso de la redacción de **L'art greco-bouddhique du Gandhāra** (1905-1922) ha ido cambiando sus puntos de vista. Pasó de considerar que el surgimiento de este arte se había producido en el siglo II de nuestra era, a considerar que, cuando empezaron a aparecer el grueso de las esculturas, en el siglo I, ya estaba en decadencia, de modo que su período de creación habria estado "a caballo" de dos dinastías, la indo-griega y la indo-escita, y el de expansión, de la indo-parta e indo-Kushana.

Después de muchos años, B. Kiilerich [3], ratifica, en parte, con sus declaraciones, el punto de vista del último Foucher. Kiilerich manifiesta que las representaciones de Buddha de las monedas Kushana, no revelan un estadio de creación primitivo sino más bien avanzado y hasta estereotipado. Las fechas que él propone para el inicio y el fin son el siglo I y el V respectivamente.

La otra gran cuestión del arte de Gandhāra es, sin duda, el tema de los origenes. Estos son oscuros, dificiles de precisar, pues se trata de una combinación del carácter indio con influencias foráneas griegas, romanas, escitas, partas, sasánidas, sirias, etc.

Ya L. de la Vallée Poussin [4] había hecho notar que, desde el inicio de los estudios científicos con la memoria de Senart [5], se han originado básicamente dos corrientes de opinión, la filo-helénica y la filo-india. Los primeros partidarios de la postura filo-helénica han sido Grünwedel, Foucher y Grousset [6], para quien la escuela de Gandhāra era la más oriental del arte greco-romano de Asia, que trabajaba para el Budismo. En el otro extremo están los que como Goomaraswamy [7] defienden el carácter exclusivamente indio de este arte.

Como veremos enseguida, cada una de estas posturas ha tenido sus opositores.

A la teoria de Foucher, de que el arte greco-budista es el fruto del encuentro del arte griego con la fe budista, se le formula el siguiente interrogante: cuándo y cómo se produjo este encuentro. En Bactria no pudo haber sido pues la dominación griega desapareció de alli hacia el 130 a.C., antes de que la fe budista ejerciera su poder en la región. También si fuera en Gandhāra habría un problema de cronología, pues habría que llevar el inicio de este arte a principios del siglo I a.C. para que la coincidencia fuera posible. Si se admite que esta conjunción arte griego-arte budista no existió, entonces hay que buscar un intermediario entre ambas.

En lo primero que se ha pensado es en el arte greco-bactrio, pero casi todos los investigadores coinciden en afirmar que el reino indo-griego de Bactria no tuvo manifestaciones artísticas, salvo las que aparecieron en las monedas. Si esto

---

3. Kiilerich, B. "Graeco-Roman Influence on Gandhāra Sculpture" en **Acta Hyperborea**, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 1988, pp. 140-150.

4. La Vallée Poussin, L. de. **L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi. Histoire du Monde**, Vol. VI, pp. 227, Paris, Boccard, 1930.

5. Senart, E. "Notes d'epigraphie indienne III. De quelques monuments indo-bactriens" en **Journal Asiatique**, 1890, pp. 113-163.

6. Grüunwedel, A. **Buddhist Art in India**, London, Quartich, 1901; Grousset, B. **Histoire de l'Extreme Orient**; Foucher, A. **L'art grecoboudhique du Gandhāra**, Paris, Leroux, Vol. I, 1905, Vol. II, 1917, 1922, 1951.

7. **History of India and Indonesian Art.**

es así habría una especie de "eslabón perdido". Surge entonces la tesis romano-budista.

Sus partidarios – H. Buchtal, B. Rowland, M. Wheeler[8] – han considerado que el intermediario entre el arte griego y el de Gandhāra, tuvo que ser el del Mediterrâneo romano. Para ello, han tenido que adelantar la cronologia de los filo-helenistas y ubicar el ascenso de Kanishka y el florecimiento del arte de Gandhāra a partir del siglo II de nuestra era. Este arte sería, entonces, el producto del fluido intercambio, entre el Mediterrâneo y la India, a través del Mar Rojo y el Océano Índico.

La tesis romano-budista puede aclarar sólo algunos aspectos del arte de Gandhāra, pero hay muchos otros que la exceden. Kiilerich, si bien reconoce la fluidez de las relaciones diplomáticas y comerciales entre el Imperio Romano y el Kushana estima que es muy difícil verificar si un elemento proviene de una intrusión romana o no. En donde si admite la ingerencia del componente romano, es en el arte menor, un arte privado, distinto del arte oficial budista, el cual de ninguna manera puede ser considerado un arte provincial romano.

Es más, Kiilerich considera que las denominaciones arte grego-budista, o arte romano-budista o arte grego-romano-budista son estrechas e insuficientes pues dejan de lado los otros componentes partos, sirios, sasánidas, etc.

Una nueva postura, expuesta por D. Schlumberger[9] fue posible a partir de los descubrimientos de Surkh Kotal.

Hacia, 1952, en el valle de uno de los principales afluentes del Oxus, el Kunduz-ab, se descubrió una acrópolis que, según una inscripción hallada más tarde, mandó construir Kanishka hacia fines del siglo II de nuestra era. De sus ruinas se deduce que lo esencial de su arquitectura responde a rasgos persas, pero fue totalmente adaptada a la moda griega. Lo curioso es que en sus monumentos no se pudo hallar ningún elemento indio, todo es allí greco-iranio. Es el arte Kushana no-budista del norte del Hindu-Kush, que tiene en comúm con el arte Kushana budista del sur del Hindu-Kush – el arte de Gandhāra – sólo ese elemento greco-iranio, que podría ser considerado la **Koiné** del lenguaje artístico Kushana.

Según Schlumberger este arte greco-iranio sería el intermediario buscado entre el arte griego y el greco-budista de Gandhāra.

### La imagen de Buddha

Este es quizás uno de los más importantes temas de lo que hemos dado en llamar "la cuestión del arte de Gandhāra".

Exceptuando a los filo-indios, que no han visto razón alguna para pensar en el origen extra-indio de la representación antropomórfica de Buddha, todos los demás concuerdan en que la gran innovación del Gandhāra fue, precisamente, esa

8. Rowland, B. A Revised Chronology of Gandhāra Sculpture, **Art Bulletin**, XVIII, 1936, pp. 387-400; Wheeler, M. "Romano-Buddhist Art: An Old Problem Restated", en **Antiquity**, XXIII, 1949, pp. 4-19; Buchthal, H. "The Western Aspects of Gandhāra Sculpture" en **Proceedings of the British Academy**, XXXI, 1948.

9. Schlumberger, D. "Descendants non-mediterraneens de l'art Grec" en **Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie**, Bd 37, 1960, pp. 131-166.

representación. Antes de Gandhāra e Buddha no se lo ve, está presente, pero invisible, sólo se alude a él mediante símbolos: su asiento vacío, la rueda, el quitasol, las huellas de sus pies, etc. Hay razones dogmáticas para ello: no ve a Buddha, quien conoce su rostro o su cuerpo, sino quien conoce el **Dharma**, de ahí que en los **stūpas** su imagen estuviera ausente.

La gran pregunta es por qué surge la necesidad de la representación icónica. Ya L. de la Vallée Poussin había polemizado con S. Konow [10] sobre este punto, rebatiéndole que la necesidad surgiera cuando el espíritu de la **bhakti** penetró el Budismo, ya que éste existió desde los primeros tiempos y aún en el período icónico el verdadero objeto de culto era el **stūpas**. También se opuso a los filo-indios manifestando que, si bien su teoría resultaba muy interesante, lo sería más aún si se pudiera hallar aunqe sea una sola imagen pre-gandhárica de Buddha.

Finalmente Kiilerich parece haber encontrado una respuesta: el darle forma humana a su objeto de culto, fue una necesidad de una religión que deseaba expandirse hacia lugares, cuyas religiones tenían imágenes de sus dioses.

### Algunas muestras de la producción de Gandhāra

A los efectos de este trabajo, hemos seleccionado algunas muestras de la escultura, que nos parecen especialmente ilustrativas.

### 1. Buddha sentado en postura europea, en padmāsana y de pie.

El contacto con Occidente no sólo habría determinado la idea de la representación antropomórfica de Buddha, sino también algunos rasgos iconográficos que comentaremos a continuación.

El rostro es básicamente apolíneo al cual se le agregan algunos de los signos fisionómicos de la predestinación. Por supuesto el artista no puede representar los treinta y dos signos y, en general, elige sólo dos de ellos: ūrṇā y uṣṇīṣa.

En el Buddha de la figura 1 (Buddha de Gandhāra, sentado en pose europea), notamos el uṣṇīṣa o protuberancia craneal, símbolo de sabiduría, cubierta por una cabellera con anchas ondulaciones al modo griego. (En otras representaciones, las ondulaciones se reúnen en un moño, κροβύλος); la ūrṇā punto de la sabiduría entre los ojos; el alargamiento del lóbulo de las orejas, residuo de la pesadez de los pendientes del antiguo príncipe Siddhārta; la aureola, que el arte greco-latino proporció antes a Oriente que a los Santos cristianos. El abultamiento del rostro, los ojos con los párpados caídos, la nariz rectilínea, la boca firmemente dibujada son típicamente orientales.

El traje es un manto monástico que le cubre los hombros. En otras representaciones, como en la figura 2, (Relieve de teofanía. Lahore Museum) se sigue la moda griega del χιτῶν que deja un hombro al descubierto. En ambos casos los pliegues se adaptan al movimiento del cuerpo.

10 . Konow, S. "The Eras of Indian Kharoṣṭhī Inscription" en **Acta Orientalia**, III, 1924.

Las transformaciones sufridas por estos pliegues han sido objeto de estudio, para tratar de establecer, mediante ellos, una cronologia interna de las obras, pero dichos estudios no han dado resultado.

Algunos han visto en la ropa de Buddha, la toga romana, otros, el ἱμάτιον griego y otros como Kiilerich entienden que, a pesar de que el tratamiento formal de la vestimenta es occidental, no se trata más que de la capa de un monje.

El Buddha de la figura 1, está sentado en lo que se ha llamado "postura europea o occidental" en contraposición a las propias de escuelas estrictamente indias. Esta postura europea fue, en general, poco usada, mucho menos para la representación de Buddha, que para la de los príncipes, bodhisattvas y divinidades menores. Por ejemplo, aparecen sentados en esta postura, Kujula, en el reverso de una de sus monedas, y Vima en una de las más famosas estatuas halladas en Mathurā.

En la mayoría de las representaciones de Buddha la posición elegia es la padmāsana. En esta postura, sentado sobre el loto, haciendo el gesto de la enseñanza, aparece en las esculturas reproducidas en las figuras 2 y 3. (Lahore Museum – Peshawar Museum). Sólo más tarde aparecerá el Buddha de pie, del cual ofrecemos un ejemplo en la figura 4 (Central Museum Lahore).

## 2. Maitreya. El Bodhisattva. Maitreya y Buddha.

Esculturas y bajorrelieves muestran también como objeto de culto a Maitreya, el **Bodhisattva**, el Buddha del futuro y a otros **Bodhisattvas** no identificados.

Maitreya puede aparecer solo, como en la figura 5 (Central Museum Lahore) o acompañado, como en la figura 6 (Musée Guimet). Está representado como un rāja, con el torso desnudo, el turbante con piedras preciosas, el bigote, moda importada de los escitas, que distingue a los bodhisattvas. En el pedestal de Shotorak (fig. 6) aparece sentado, ubicado en un nicho apoyado sobre pilares corintios, haciendo el gesto de la enseñanza y rodeado de figuras que parecen escucharlo.

La figura 7, de Shotorak (Kabul Museum), es una escultura del siglo II d.C. En la parte inferior la figura dominante es Buddha, quien recibe la sumisión de tres **Kasyapas**, sabios brahmanes descalzos y barbados, acompañados por un acólito y dos donantes Kushana, de los cuales ofrecemos un detalle en la fig. 7a. Arriba hay nueve pequeños **devas**. En la parte superior, se representa una escena del Paraíso. En el centro, Maitreya ortoga la bendición, lleva vestidura monástica y collar de príncipe, está rodeado de **devas**.

La figura 8 (Central Museum Lahore) está dividida en tres partes. En la superior, Maitreya está rodeado de oyentes. En la central está Buddha, sentado sobre el loto y rodeado de figuras divinas. En la inferior, la escudilla de mendicación **pātra**, transformada en objeto de culto, honrado por devotos arrodillados. Este último motivo, bastante conocido, corresponde al área de representación de los jātaka, relatos de las vidas anteriores de Buddha, que son tema de los bajorrelieves, dispuestos en paneles en los stūpa o superpuestos en estelas.

Por razones de espacio, sólo citaremos un ejemplo más de este motivo, el de la figura 9 (Kabbul Museum), es una losa de Shotorak, en que aparece la escudilla en un trono, rodeada por dos adoradores con vestimenta indo-escita [11].

### 3. Representación de los Kushana. Retratos.

Las representaciones de los Kushana tienen un carácter simbólico y general. Son rostros exentos de personalidad, lo cual es coherente con la desvalorización budista de la apariencia de las cosas, de la unicidad, la individualidad, valores contrarios a los que motivaran el arte retratista de Occidente. Sólo citaremos a modo de ejemplo la figura 10 (Mathura Museum), aunque corresponda a la escuela de Mathura.

Lo interesante para nosotros es que, al lado de estos se han hallado en el noroeste, retratos totalmente diferentes, como los de las figuras 7a, 11 (Fog Art Museum) y 12 (Pesahawar Museum) en los que los artistas han usado posibilidades expresivas antes inexplotadas, sobre las cuales es evidente la influencia foránea, en especial del arte helenístico y del verismo del retrato romano.

### Consideraciones finales

En el arte de Gandhāra se ha "reificado" la idea de cruce de culturas, de convivencia ideológica y religiosa, de adaptación de pautas foráneas a modelos autóctonos, sin que pierdan por ello su carácter esencial.

El pasaje del Buddha no-icónico al icónico es una prueba de lo antedicho. La doctrina de Buddha no se ha modificado, su "devaluación" del mundo de las apariencias es la misma, lo que cambió fue su forma de expresión, se adaptó a las expectativas de sus posibles fieles, para volverse comprensible a ellos y poder propagarse más.

Esto – a nuestro entender – no es otra cosa que una traslación a las artes plásticas, de los principios budistas de llegar a cada pueblo en su propio idioma, para transmitir así mejor su Doctrina. No se trata de una postura rígida de imposición del propio ideario, en un lenguaje único y propio – como ocurría en el Brahmanismo – al que los demás debían dificultosamente adaptarse, sino de una actitud flexible de aprovechamiento de los recursos del otro, para acercarle las "Nobles Verdades".

11. Según las legendarias vidas de Buddha, esta vasija fue producida sobrenaturalmente, a partir de la fundición de cuatro vasijas ofrecidas por cuatro reyes guardianes, a ninguno de los cuales Buddha, a pesar de necesitar sólo una, deseó despreciar.

# SENHORA DOS AFOGADOS: ITINERÁRIO BALDEANTE DE UM MITO

**Carlinda Fragale Pate Nuñez**
USU

Nelson Rodrigues associa-se aos recriadores de Electra no teatro contemporâneo, instilando na problemática universal e atemporal do mito aspectos de uma brasilidade não-folclórica, representada pelo mar imenso que determina a configuração geográfica do Brasil e se infiltra no roteiro dramático, na caracterização das personagens, na ambientação da trama e até mesmo na concepção de Senhora dos afogados (**SA**) como espetáculo.

Esta peça se destaca no conjunto de obras míticas do autor, tanto por ensejar a cadeia deformante que leva a O'Neill (**Mourning becomes Electra**, **MBE**) e deste a Ésquilo (**Oréstia**), quanto por permitir-se a reformulação de ambos os textos de referência.

Legitimam-se, assim, algumas considerações iniciais sobre **MBE**. O argumento desta trilogia se inicia nos subúrbios de uma das cidades da Nova Inglaterra (a parte mais puritana dos Estados Unidos), logo após o fim da guerra de Secessão. A capitulação do general Lee, a 09/04/1865, funciona como referente histórico para os fracassos e convulsões deslocados do campo de batalha para o contexto familiar do protagonista de O'Neill, o Gal. Ezra Mannon.

Associa-se este ao Agamemnon da lenda grega, tanto pelo aspecto bélico, quanto pela sonoridade de seu nome, remissivo a "man" / "Mann" (do inglês e do alemão, respectivamente), mas também alusivo à condição mítica do super-homem, do NO(N)-MAN, ou seja, do deus oculto sob a condição todo-poderosa do militar.

Em Nelson Rodrigues, o nome da família Drummond confirma, também pela semelhança fônica, o reacionamento da maldição familiar, instituindo, todavia, como patrono das vicissitudes domésticas, um representante do poder político, o Juiz Misael Drummond, em vias de ser nomeado ministro de Estado.

A rainha Clitemnestra é representada, em **MBE**, por Christine Mannon, associada à primeira pelo adultério com um tio do marido e por tramar o assassinato deste. Em relação à Eduarda, de **SA**, a virilidade de suas ancestrais dramatúrgicas vem consignada na forma feminina do nome de origem germânica. Significando, etimologicamente, "aquela que guarda riquezas", ou "a protetora de heranças", Eduarda rememora a tamia (esposa) grega, apesar de a personagem brasileira ter expressos na beleza física, na juventude duradoura e nos dotes discretamente sedutores seus maiores bens. As três esposas infiéis mais se identificam, todavia, por serem consideradas estrangeiras.

Desviados de Ésquilo, que consigna, nas **Coéforas**, o assassinato de Clitemnnestra por seu filho, O'Neill concebe, na segunda peça de sua trilogia, a mãe suicida, enquanto Nelson Rodrigues - o que mais se distancia do roteiro tradicional - inverte o programa dramático da personagem, fazendo-a vítima do marido, que permanece vivo até a última cena da tragédia brasileira.

Ao contrário do mito grego, Eduarda não detém a marcialidade de sua congênere Clitemnestra. O deslocamento do instrumento sacrificial para o marido,

que o utiliza por duas vezes, não significa a transferência, para Misael, da astúcia e da habilidade representadas por sua detentora na saga antiga.

Em oposição a isto, é o uso grosseiro, animalesco e a serviço da barbárie que se manifesta nos atos de degolamento e de amputação meramente impulsivos, destituídos das conotações religiosas que se fazem notar na versão grega do mito.

Tal sorte de mudança nas motivações do novo drama e no encaminhamento das ações decorre da transformação do foco problemático do discurso, centrado, tanto em O'Neill quanto em Nelson Rodrigues, nas forças primitivas do comportamento humano.

Ainda em relação ao papel da esposa infiel, há aspectos que merecem ser focalizados. Ésquilo concebeu Clitemnestra a partir de dois atributos básicos - a astúcia e o poder de persuasão.

O'Neill acentua, em Christine, o senso estratégico, dando-lhe condições de acionar, no momento adequado, o plano de envenenamento do marido. Mas a calculabilidade não é o seu forte, pois que, vencida pelo impacto homicida, desmaia e permite que se torne conhecido o instrumento (veneno) de incriminação.

Nelson Rodrigues retém a fórmula o'neilliana (em vez de machado, veneno), usando-a, porém, para blefar com as próprias expectativas das demais personagens e do público. Esvaziadas as expectativas iniciais de envenenamento do marido pela esposa, torna-se o veneno inócuo, e Eduarda, que desarma a vigilância de todos, legítima detentora das propriedades letais do veneno.

A motivação deste ingrediente dramático está no discurso esquiliano, onde se encontram numerosas referências a Clitemnestra como manipuladora de uma farmacopéia aplicada ao cumprimento de seus interesses nefastos.

Com finura, Nelson Rodrigues converte o mentiroso comprometimento cardíaco presente na tragédia dos Mannon em diagnóstico autêntico da morte de Misael Drummond. Só que o ataque mortífero que fecha o drama brasileiro é expressão das cardiopatias simbólicas destes prescritos para o amor.

O Orestes norte-americano rememora a personagem grega pelo próprio nome, Orin, mas, fundamentalmente, por salientar a ligação entre mãe e filho, nos termos em que o concebeu Ésquilo.

Os ciúmes que Orin sente ao ser comunicado de que a mãe tem um amante supera a dor por imaginá-la assassina de seu pai. Os desejos incestuosos de Orin pela mãe e, mais tarde, pela própria Irmã, compõem o perfil de seu preposto, na cena rodriguiana, Paulo.

Este é, efetivamente, "paulus", "pequeno" perante a imagem idealizada da mãe e em função da necessidade de reunir-se às duas irmãs afogadas, mergulhando no mesmo mar que as fez morrer.

Nem Orin, nem Paulo se prontificam ao ato justiceiro de Orestes - equivalem-se pela fragilidade perante suas irmãs e por não sujarem as mãos com o derramamento de sangue materno. Ambos assumem, sim, liquidar o amante de suas mães.

O drama de Orin se prolonga da segunda para a terceira peça da trilogia o'neilliana. Justamente na última parte da obra, após a morte dos amantes, aparecem as imagens que mais intensamente influenciaram Nelson Rodrigues na reelaboração do roteiro mítico de sua Electra.

O discurso da última peça da trilogia de O'Neill se abre pelo retorno de Orin e Lavínia à casa, depois de uma viagem que se poderia considerar de

purificação (como a que levou Orestes a Delfos) pelas ilhas do Sul. Nestas paragens idílicas, Lavínia tem amantes que servem de base para a construção da personagem rodriguiana, o Noivo. Os carismas da vilegiatura marítima experimentados pelas personagens de O'Neill constituem o elemento provocador da concepção rodriguiana do mito.

Enquanto as ilhas do sul funcionam como espaço geográfico necessário para o encaminhamento dos fatos, na trilogia norte-americana, para **Senhora dos afogados** a ilha é um espaço imaginado que inspira ações e alimenta o παθος trágico. À ilha desta peça ninguém aporta. Ela é emissária de visitantes que estão sempre a relembrar a pertença das personagens a um mundo determinado pela simbólica das águas.

Há todo um movimento contrário àquele descrito pela trilogia de O'Neill, a partir mesmo da idéia de que, neste, personagens se locomovem e têm, nas ilhas, um ponto intermediário do périplo que se inicia e termina na mansão dos Mannon. Em vez disto, as personagens de Nelson Rodrigues são estáticas. Como rochedos abandonados à beira-mar, não se deslocam do seu porto-seguro. A casa vive guardada pelos retratos dos antepassados, reduplicada pelo espelho gigantesco da última cena e ancorada na "cama hereditária".

A única quebra deste esquema de rígida configuração espacial ocorre com o deslocamento da ação para o Café do cais, sucursal da ilha imaginária e vestíbulo para os postulantes à Viagem.

A ação dramática é deflagrada, aliás, pela coincidência entre a "partida" de Clarinha e o "retorno" da prostituta, há dezenove anos assassinada. A superposição dos acontecimentos condiciona a estrutura dúplice de todo o desenvolvimento dramático, que tem no Noivo o seu representante mais claro.

Esta personagem reúne os papéis do Orestes e do Egisto gregos. Relaciona-se com o último, por valer-se do noivado com Moema para alcançar o objetivo de vingar-se não da mãe, como reza o mito tradicional, mas do pai que a assassinara. Como meio-irmão de Moema, que só se dá a reconhecer no momento adequado e vive o drama da fixação na imagem materna, associa-se a Orestes.

A partida cromossomática da personagem, certamente, se encontra no Adam Brant de O'Neill, o capitão da Marinha norte-americana que se aproxima de Lavínia, para preservar o adultério com Christine. Sem nome, nem sobrenome, o Noivo utiliza como arma para a sua vingança a sexualidade de todos os integrantes da família Drummond, astúcia que não deixa de estar representada nos simbolismos do nome Adam e do sobrenome Brant (do inglês, "brant", ave selvagem, ganso) de que é, obliqüamente, tributário.

A mesma anterioridade simbólica se encontra na reatualização de Electra, seja na figura da Lavínia o'neilliana, seja na Moema de Nelson Rodrigues.

O desvio que afasta a personagem norte-americana do modelo grego de Electra e simula a aproximação relativa com a heroína latina implica o abrandamento inicial do papel conferido a Lavínia, como a destituí-la de uma memória prévia que lhe condicionasse o programa dramático. Em decorrência disto, a personagem o'neilliana chega ao final da trilogia investida de uma tragicidade que, por si só, a reassocia à Electra mítica, absolutamente só no interior da mansão dos Mannon, com todos os familiares mortos, na sua condição de coéfora a guardar o mausoléu familiar.

O mesmo tipo de operação poética enseja a criação de Moema. Não faltou inspiração a Nelson Rodrigues, ao buscar no repertório das tradições indígenas a imagem da mulher que leva aos limites da própria morte a dor de sentir-se rejeitada por seu amado.

São principalmente dois os espaços a que Moema se associa, o mar e o espelho, na verdade, figurações congêneres de uma mesma superfície onde se concentram a vida e a morte, a identidade e a diferença, o dentro e o fora, o aquém e o além, sempre reportando a idéia de profundidade.

De fato, a regra de concepção dramática adotada em **SA** é a da reduplicação. Não arbitrariamente, a tragédia reduplicada nos infortúnios protagonizados por Moema e pelo Noivo, pela prostituta e por Eduarda ou pelos irmãos que sucessivamente se afogam, reproduz, estruturalmente, o fatídico espelhismo que os caracteriza: Moema tem as mesmas mãos de Eduarda; o Noivo guarda uma indesejada semelhança com o pai; os Drummond integram uma tradição de trezentos anos de fidelidade.

Como a confirmar a soturnidade represada na estrutura nominal (por efeito de certa nasalidade sobre as vogais fechadas), a figura feminina que se contrapõe à assexuada Paraguaçu dos versos de Santa Rita Durão é exatamente Moema. Trata-se esta, Moema épica, da amante indesejada, capaz de assumir, no extremado da paixão, a fúria da Yara mítica.

Igualmente peremptória, Moema rebate a percepção lírica do mar referida pelo Noivo. A imagem do oceano terrível, vestígio caótico de catástrofes mergulhadas, imensidão movente e sujeita a convulsões coléricas retém as prerrogativas de um saber anterior e universal, com que Moema se identifica.

Confrontada primeiramente com as irmãs, Moema se investe do fascínio dos reflexos, na dimensão do brilho estelar contido no mito de Electra. Estes dois códigos simbólicos, associados na protagonista de **SA**, ratificam-lhe a vacuidade da vida, irresolvida pelo afogamento das irmãs ou pela morte da mãe.

Cumprem-se, na protagonista, os prodígios vaticinados pela forma nominal "mo-ema", supino de "mo-em", ou "mba-em", que signi- fica "fazer vácuo", "fazer exaurir". Moema se traduz, pois, por "a exausta", "a desfalecida", etimológica e poeticamente.

Pelo poder de imantação dos espelhos, a última cena constrói a imagem de uma Moema esvaziada de si mesma, à mercê de uma identificação com a mãe que apenas exteriormente se comprovava pela semelhança absurda das mãos. De fato, o gesto maternal que descreve ao embalar o pai morto dimensiona as pretensões mais recônditas de Moema - não só colocar-se no lugar da mãe para o pai, mas fazer-se, perante ele, da mãe que ela idealiza.

Através do espelho que integra o último Ato, recupera-se a idéia de que não há criação sem deformação. Não por outra razão, a imagem que ele reflete não é a de Moema, mas a de Eduarda mutilada, como a sintetizar, poeticamente, o destino do próprio texto: este nunca é totalmente outro, mas o outro do mesmo, representado em sua cárie, falência e incompletude. Se assim não fosse, não se encaminharia o drama para o imbricamento do mundo dos vivos e dos mortos, do passado com o presente, das personagens de fora (cais) com as personagens de dentro (casa), da realidade e do mito.

A própria estrutura do texto rodriguiano se rende à estruturação da trilogia esquiliana, reproduzindo o mesmo roteiro de ação que obedecem as três

peças gregas.Resgatar efeitos artísticos bem-sucedidos, onde quer que eles apareçam, parece ter sido a regra de criação seguida por Nelson Rodrigues. Admirável é que ela convenha tão adequadamente a SA quanto à teoria dos reflexos que nela se inscreve.

**BIBLIOGRAFIA**


**ALEXANDER, S.** *Space, time and deity.* New York, DoverPublications, 1966.

**BACHELARD, G.** *A Poética do espaço.* Abril Cultural, 1970.

**BARTHES, R.** "O Teatro grego". In: *O óbvio e o obtuso.* R.J.,Nova Fronteira, 1990.

**BELLI, A.** *The use of Greek mythological themes and characters in twentieth century dramas: four approaches.* Michigan, U.M.I.,1965.

**BRANDÃO, J. de S.** *Mitologia grega / Vol.I.* Petrópolis, Vozes, 1986.

_____. *Dicionário mítico-etimológico.* Petrópolis, Vozes, 1991.

**BURIAN, J. M.** *A Study of twentieth-century adaptations of the Greek Atreidae dramas.* Michigan, U.M.I., 1960.

**CARDOSO, S.** et alii. *Os Sentidos da paixão.* R.J., Funarte/Cia.das Letras, 1987.

**CHANTRAINE, P.** *Dictionnaire éthymologique de la langue grecque.* Paris, Klinckstieck, 1983.

**COHEN, S. H.** *The Electra figure in twentieth century american and european drama.* Michigan, U.M.I., 1968.

**CORRIGAN, R.** *The "Electra" theme in the history of drama.* Michigan, 1955.

**CORBIN, A.** *Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos XVIII e XIX.* S.P., Cia. das Letras, 1987.

_____. *O Território do vazio: a praia e o imaginário ocidental.* S.P., Cia. das Letras, 1989.

**DIRKS, M. D.** *The tragic herooine in the mythlogical drama.* Michigan. U.M.I., 1960.

**ELLINGSTON, D. E.** *The Atreidae: a study of the reinterpretations of the myths by Racine, Goethe, Hofmannsthal and Giraudoux.* Michigan, U.M.I., 1974.

**GOMES NETO, D.** *O Indianismo na poesia brasileira: contradições ideológicas.* R.J., P.U.C., 1982. Dissertação de Mestrado (xerox).

**GREEN, A.** *Un oeil en trop: le complexe d' Oedipe dans la tragédie.* Paris, Éditions de Minuit, 1969.

**JUNG, C. G. & KERENYI, Ch.** *Introduction à l' essence de la mythologie.* Paris, Payot, 1953.

**KIRK, G. S.** *Myth: its meaning and functions in ancient and other cutltures.* Cambridge University Press, 1970.

**LOURAUX, N.** *Maneiras trágicas de matar uma mulher.* R.J., Zahar,1988.

**LINS, R. L.** *O teatro de Nelson Rodrigues: uma realidade em agonia.* Rio de Janeiro, Francisco Alves, INL, 1979.

**MAGALDI, S.** *Nelson Rodrigues: dramaturgia e encenação.* SãoPaulo, Perspectiva, 1987.

**NUÑEZ, C. F. P.** *Electra ou uma constelação de sentidos.* Rio deJaneiro, U.F.R.J., 1991. Tese de Doutorado (xerox).

**OITICICA, R. B. da R.** *Nelson Rodrigues, o bobo da corte de Médici.* R.J., P.U.C., 1988. Dissertação de Mestrado (xerox).

**RIBEIRO, M. L. C. da R.** *Drama, matéria de primeira página: o trânsito da informação em Nelson Rodrigues.* R.J., U.F.R.J.,1988. Tese de Doutorado (xerox).

**SAMPAIO, T.** *O Tupi na geografia nacional.* Bahia, Seção Gráficada Escola de Aprendizes Artífices, 1928.

**SHAW, J. T.** "Literary indebtedness and comparative literary studies". In: *Comparative literature: method and perspective.* U.S.A., Southern Illinois University Press, 1973.

**STARR, C.G.** *The influence of sea power on ancient history.* Roma, Bretschneider, 1988.

**VERNANT, J.-P.** *A morte nos olhos* - figuração do outro na Grécia antiga: Ártemis e Gorgó. R.J., Zahar, 1988.