

CLASSICA

Classica	Suplemento 1	Belo Horizonte	SBEC	1992
----------	--------------	----------------	------	------

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

ISSN 0103-4316

CLASSICA

SUPLEMENTO 1

(Anais da VI Reunião Anual da SBEC, 1991)

PUBLICAÇÃO ANUAL

Classica	Suplemento 1	Belo Horizonte	SBEC	1992
----------	--------------	----------------	------	------

SUMÁRIO

Acerca, de “bóe ófnopé” em <i>Ilíada</i> XIII, 703 – <i>Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa</i>	7
Tekhnopaígnion que aparece en los escollios de <i>Ilíada</i> Z, 87-89. <i>Rosana Lepore</i>	13
Mitos de geração de sucessão em Hesíodo: Urano, Cronos e Zeus <i>Olimar Flores Júnior</i>	25
A irreverência poética de Arquíloco <i>Nely Maria Pessanha</i>	19
A dóxa de Parmênides <i>Marcelo Pimenta Marques</i>	33
Górgias: o ser e a linguagem <i>Carmen Lúcia Magalhães Paes</i>	41
¿ Orfismo en el primer Aristóteles? <i>María Luisa Femenías</i>	49
O que era para ser: ensaio sobre uma nova leitura da essência <i>Maria do Carmo Bettencourt de Faria</i>	55
Medéia: o silêncio ético de Aristóteles <i>Maria Cecília de Miranda Coelho</i>	63
A noção de phýsis apresentada na Carta a Heródoto de Epicuro <i>Markus Figueira da Silva</i>	69
El similitud de Teócrito XIII, 61-65 <i>Patricia Mabel Saconi</i>	77
O homossexualismo na poesia latina <i>Zélia de Almeida Cardoso</i>	83
Retóricas de la teatralidad en Plauto y Terencio <i>Beatriz Rabaza,</i> <i>Aldo Pricco e</i> <i>Liliana Perez</i>	95
Laudatio y suasio en el Pro Marcelo <i>Elisabeth Caballero del Sastre,</i> <i>Alicia Schniebs de Rossi,</i> <i>Beatriz Rabaza e</i> <i>Dario Maiorana</i>	101

Manifestações de protesto em Roma: a participação feminina	
<i>Maria Luiza Corasin</i>	109
A caricatura gráfica e o ethos populares em Pompéia	
<i>Pedro Paulo Abreu Funari</i>	117
Alguns papiros literarios anotados	
<i>Rodolfo P. Buzón e</i>	
<i>Ana María Pendas</i>	139
O culto de Cibele em Tertuliano e Minúncio Félix	
<i>Maria Martha Pimentel de Mello</i>	145
O Imperador Teodósio e a cristianização do Império	
<i>Maria Sonsoles Guerras</i>	155
Isidoro de Sevilha e a Espanha Visigótica	
<i>Daniel Valle Ribeiro</i>	161
O golpe do latim	
<i>Alceu Dias Lima</i>	169
Latim, moinhos e cavaleiros andantes	
<i>João Batista Toledo Prado</i>	173
Equívocos nos estudos latinos	
<i>Haroldo Bruno</i>	177
Gandavo e os clássicos	
<i>M. Bacamarte</i>	183

EDITORIAL

*Este volume, suplemento especial de **Classica**, é dedicado à publicação de seleção dos trabalhos apresentados durante a VI Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos/IV Simpósio Nacional de História Antiga e Medieval, realizados de 16 a 19 de setembro de 1991, em promoção conjunta da SBEC com o Departamento de Letras Clássicas da Universidade Federal de Minas Gerais, com apoio da FAPEMIG e do CNPq. Como sempre acontece nos programas da SBEC, soma contribuições de diferentes áreas - da arqueologia à filosofia, da história à literatura - todas voltadas para o estudo da Antigüidade clássica, bem como de suas projeções nas culturas modernas.*

Registre-se o agradecimento da SBEC à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais, sem cujo interesse a publicação deste volume seria inviável. Espera-se que o mesmo seja mais um marco positivo para a consolidação da pesquisa e da produção de conhecimento no âmbito das ciências da Antigüidade no Brasil.

Jacyntho Lins Brandão
Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa

ACERCA DE “BÓE OÍNOPE” EM ILÍADA XIII, 703

TEREZA VIRGÍNIA RIBEIRO BARBOSA
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: O objetivo deste artigo é especular a respeito do significado do termo “oínope” in II,XIII,703. Propõe um novo significado a partir de um estudo da relação entre *oínos*, *póntos* e *boús* no texto homérico.

Palavras-chave: Homero; nomes de cor.

*“Chega mais perto e contempla as palavras,
cada uma
tem mil faces secretas sob a face neutra”.*
(C. D. Andrade)

1. Introdução

A proposta do trabalho do qual retirei este trecho era estudar a cor *oinop-* do mar, na *Ilíada* de Homero. Esse termo de cor ocorre sete vezes na *Ilíada* (I,350; II,613; V,771; VIII,88; XII,703; XIII,143 e 316). O trabalho foi estruturado a partir de um levantamento de todas as ocorrências do termo *oínos* (vinho), *háls* (mar), *thálassa* (mar), *pélagos* (mar), *póntos* (mar), e *boús* (boi). Com o levantamento de dados, estabeleceu-se um amplo campo semântico, onde o termo *boús* (boi) mostrou-se ligado ao nome *póntos* (mar) e *oínos* (vinho), através do epíteto *oinop-*. Foi um dado impertinente para o meu sistema já quase organizado. Com esse fato, uma nova indagação impôs-se: se existe uma ligação, estabelecida no texto, entre as palavras *oínos* (vinho), *boús* (boi) e *póntos* (mar), qual seria o traço comum de tais nomes? Desviei então do meu caminho e fui em busca dos bois.

O dado fornecido em XIII,703 tem três peculiaridades:

1. É a única forma de nominativo/dual do termo *oinop-*, encontrada na *Ilíada*.
2. A forma *oínope* tem a mesma estrutura métrica de *oínopa/oínopi*.
3. Trata-se da única passagem em que encontramos este epíteto associado ao termo *boús* (boi) na *Ilíada*. Em simetria, o epíteto é registrado, também, uma única vez, na *Odisséia*, (XIII,32). Assim, temos uma ocorrência singular quanto ao uso no nominativo do epíteto *oinop-* associado ao vocábulo *boús* e, por fim, singular também, quanto ao número de ocorrências.

Acreditamos, a partir de então, ser inviável uma única interpretação para o termo *oinop-* que se aplique a *póntos* e *boús*. Entretanto, é inegável que, em ambas as situações, o termo terá uma única origem: *oínos* + *óps*.

Queremos destacar dois aspectos que observamos nos contextos com *póntos* e *boús*, necessários para nossa caminhada:

O aspecto sintático – morfológico e métrico.

O epíteto em estudo, por razões métricas, ocorre, quando associado a *póntos*, sempre antes do substantivo, posição exatamente igual à dos demais epítetos para *póntos*, os adjetivos *atrýgetos* (estéril, imenso), *mélas* (negro), *eurýs* (largo), *ioeidés* (violáceo), *eeroeidés* (nebuloso), *ikhthyóeis* (piscoso). Mas, com relação a *boús*, também por razões métricas, ele ocorrerá sempre depois do substantivo. A métrica seria suficiente para justificar as posições distintas: (1) *oínopa* seguido de nome, (2) *oínopi* seguido de nome; e (3) nome seguido de *oínope*. No entanto, pela maior ocorrência de uma com relação a outra, podemos afirmar que a posição mais comum seria a do adjetivo *oínop-* seguido de um substantivo. Metricamente, *oínopa* e *oínopi* ocorrerão sempre no quinto pé, antes de *póntos*. Já *oínope*, aplicado a bois, ocorrerá no quarto pé, depois de bois. Este dado provocará no ouvinte, habituado a escutar a fórmula com outra disposição métrica, a confrontação com um elemento surpresa, com o inesperado e fará do momento de sua ocorrência, um momento especial. Esta posição *sui generis* é marcada ainda pela escassez de sua ocorrência no poema, ou seja, uma única vez.

2. Escansão dos versos onde ocorre o adjetivo *oínopa/i/e*:

I,350 *thîn' éph' halòs polyés, horóon epì oínopa pónton*

pela praia do mar cinzento, olhando por sobre o mar ardente

II,613 *nêas eüssélmous, peráan epì oínopa pónton*

naus de belo convés para navegar sobre o mar ardente

V,771 *hémengos en skopiêi, leússon epì oínopa pónton*

sentado a uma vigia, olha por sobre o mar ardente

VII,88 *neî' polykléidi pléon epì oínopa pónton*

com a nau de mil cavilhas navegam pelo mar ardente

XIII,703 *all hóst en neiôi bóe oínope pékton árotron*

assim como, na leiva, dois bois ardorosos puxam o arado ajustado

XXIII,143 *okhthésas d'ára eípen, idòn epì oínopa pónton*

irritado exclamou, olhando para o mar ardente

XIII,316 *méti d'aúte kubernétés eni oínopi póntoi*

pela astúcia, de volta, o timoneiro (conduz o navio) pelo mar ardente

É impossível, dentro do modelo do hexâmetro a troca de posição entre *bóe* e *oínope* (o hexâmetro é composto de seis pés métricos, e cada um pode variar seu tempo em duas longas – – ou uma longa e duas breves -uu). Vejamos o modelo:

all hóst en neuoi oínope bóe pékton átron
 ↳ irregularidade no verso

Mas, esta mesma troca, na fórmula *oínope pónon*, que ocorre sempre no final do verso, seria aceitável, embora pudesse ferir os ouvidos de um grego. Tanto *oínope* quanto *ponon* garantem para o metro a obrigatoriedade da primeira sílaba longa. Este fator (*oínope* ocorrer sempre na segunda posição da fórmula, havendo em XIII,703 uma inversão de posição) dará como já afirmamos, para a ocorrência XIII,703 um elemento surpresa, manifesto, a princípio, na sintaxe e na métrica, que vai com perfeição, harmonizar-se com a contexto semântico.

Todos os ambientes em que há ocorrência do composto estão relacionados com praia e mar, exceto XIII,703. Os verbos usados são:

- A. **horáo** - ver, olhar na direção de;
- B. **peráo** - atravessar, ir, avançar;
- C. **leússó** - ver, olhar, contemplar;
- D. **epipléo** - navegar sobre, avançar;
- E. **pléo** - navegar, vogar;
- F. **ágo** (duas vezes) - conduzir por sobre, transportar por sobre;
- G. **oríno** - elevar, sublevar;
- H. **pémpe** - enviar;
- I. **eído/ideín** - ver, observar, examinar (conjectural);
- J. **ithýno** - dirigir, comandar, governar;
- e, finalmente,
- K. **enthróisko** - lançar-se contra/dentro/em.

Registrado no composto *bóe oínope*, o epíteto *oínope*, aplicado aos bois (XIII,703), é considerado apenas um qualificador de bois com relação à sua cor¹. Isto, porém, não é satisfatório. As diferenças sintáticas, morfológicas e métricas distinguem o significado de *oínope* neste verso. Trata-se de um adjetivo que acompanha o sujeito, faz parte do sintagma do agente e, por isso, tem um caráter menos descritivo que nas demais ocorrências em que qualifica um objeto externo, possível de ser visto ou de ser navegado - nas outras ocorrências, exceto em XIII,703, temos um complemento verbal e não um sujeito.

1. É bom observar que já no micênico encontramos o uso do epíteto associado a bois e que, ainda hoje, atribuímos aos bois nomes relacionados com suas cores, como "malhado", "amarelo", "pintado", "barroso", etc.

3. O que significa oinope em XIII,703?

No nosso ponto de vista, adicionada à idéia de cor para os bois, virão também as seguintes idéias:

1. A fórmula ocorre em circunstâncias métricas incomuns para o epíteto *oinop-*. A mudança de posição, que envolve sintaxe e métrica, estabelece no trecho um elemento de surpresa que também se harmoniza com surpreendente atuação dos Ajantes no combate.

2. Existe na cor *oinopós* uma sugestão de maturidade e vigor que se adequa ao trecho. Esta sugestão encontra-se no opúsculo *Peri Chromáton*, atribuído a Aristóteles. O autor, ao falar dos frutos, afirma que estes, inicialmente, seriam *phoinikoûs*, posteriormente *oinopós* e, finalmente, *mélas*. Cores escuras, no tratado, são vistas como signos de maturidade dos frutos. Isso acontece também ao falar-se das crianças, que teriam seus cabelos *pyrraí* (cor de fogo) por causa do pouco alimento e, com o passar dos anos e aumento da alimentação, teriam aumentado o vigor dos cabelos, que ganhariam uma tonalidade mais escura (*mélas*). Podemos então acreditar, de acordo com a citada obra, que as cores mais escuras sugerem densidade, maturidade e vigor (associados particularmente à alimentação). Concluímos que, para um grego, boi cor de vinho seria provavelmente um boi bem alimentado, vigoroso, amadurecido.

2.1. Ainda com relação à idéia de escuro na definição dos bois, gostaríamos de notar que o deus supremo na *Ilíada*, modelo de poder, virilidade e plenitude, tem os cabelos escuros; e Poseidon, deus dos domínios marítimos, carrega o epíteto *kyanokhaíta* (de cabelleria escura). A idéia de que cabelos escuros traçam o perfil de homens maduros é também discutida por Gil (Gil, 1984).

4. Ardor e brilho

Um dos epítetos mais usados para o vinho, na *Ilíada*, é o termo *aîthops*, adjetivo oriundo de *aîtho*: (iluminar, inflamar, brilhar) e *ôps*. Os outros epítetos (os adjetivos *melîphron*, *meliedés*, *eûphron*) associam-se a mel e suavidade. O campo semântico delineado por mel e suavidade pouco se aplica ao contexto em que aparecem os bois na *Ilíada* XIII,703: são bois que aram um terreno maninho e lembram o vigor dos dois Ajantes.

Embora não eliminemos uma possível semelhança entre o aspecto do mel e do suor que escorre, percebemos uma predominância do traço *aîthops* evocada, no contexto, pela presença do fogo. A comparação entre animais e fogo não é inédita no poema.

Vamos encontrar na *Ilíada*, três passagens onde animais são qualificados pelo adjetivo *aîthops*:

XVI,487 – Como quando um leão assalta uma manada e mata um touro forte e ardente no meio dos bois de andar retorcido.

A passagem de XVI,487/8, refere-se ao momento em que Sarpédon é morto por Pátroclo; somos levados, através de um símile, a vê-lo como um touro abatido por um leão.

II,839 e XII,97 – (consideramos a repetição da fórmula como duas ocorrências da comparação).

Asio Hirtacida, o qual da Arisba trouxe grandes cavalos ardentes, desde o rio Selente.

Esta associação (animais/*aîthops*), presente na *Ilíada*, reúne os termos *oínope* e *aîthops*. O símile é magnífico e a opção de usar o epíteto para bois é precisa e oportuna:

"assim como, na leiva, dois bois ardorosos, puxam o carro, ajustado com igual ardor, em torno das raízes dos chifres, goteja abundante suor, e um só jugo polido os aparta, quando avançam sulco afora e atingem a extremidade do tempo". (XIII, 703)

O autor, pelo símile, transporta o ouvinte/leitor das trincheiras gregas para o trabalho no campo. A princípio, ressalta a dualidade invocada, que não fica só no plano semântico, com a idéia dos dois Ajantes e um só objetivo. Ela é manifesta: 1) na descrição do suor nos chifres que, no texto, não aparecem no dual, mas sugerem imediatamente a idéia de dois para cada boi; 2) na oposição criada - dois bois e um jugo; 3) também nas desinências de dual para *boé oínope*, *sphi* (pronomes reflexivos de 3ª pessoa); 4) *amphís* (adv. em ambos os lados); 5) no particípio, *échonte* e no verbo *titaíneton*.

Outro aspecto que julgamos relevante para nosso estudo e que justifica nossas idéias é o fato de termos, pelo símile, uma unidade estabelecida entre o campo de batalha e o campo de trabalho. São aí permitidos os termos *thymós* (alma, ardor), *idrós hoti anakekéi* (suor que goteja). Os agentes, neste campo de batalha/trabalho, são qualificados pelo adjetivo *oínope*. Como vimos anteriormente, *oínope/a/i* é um termo que, por ser gerado a partir de *oínos*, pode, pelo uso de Homero, ligar-se a quatro adjetivos qualificadores de vinho: *aíthops*, *meliedés*, *melíphron*, *eúphron*. Destes quatro, os termos *meliedés*, *melíphron* e *eúphron* são os que evocam contextos de suavidade, distantes do ardor de uma batalha. Pensar em *aíthops* associado a vinho e como atributo de bois parece-nos um caminho razoável. A idéia de calor/vigor/brilho, forte dentro do símile, ganha evidência quando ligamos *oínope* e *aíthops*. No trecho citado, alguns versos adiante, Heitor é comparado a uma chama (*phlogi elkelon*, XIII,688) e os combatentes são como o fogo ardoroso (*pyrós aithoménoio*, XIII,673). Tais elementos, anteriormente vistos como imagens isoladas, começam a fazer parte de uma harmonia em imagens. Fica assim estabelecido um campo semântico gerado por *oínope/aíthops*.

Nossa hipótese ganha força se a ela acrescentamos as idéias de Howell (Howell, 1956)² que associa os dados *boé oínope*, *aíthopa oínon* e *oínopa pónton*, sugerindo o brilho como traço comum. Portanto, o pêlo dos bois molhados de suor e iluminados pelo sol é brilhante; igualmente brilhante é o vinho depositado numa taça de metal (de ouro como a de Nestor) ou de barro; e, por fim, também o é, pela incidência dos raios solares, o mar. Mas, a esta idéia de brilho, devemos acrescentar os traços "vigor", "ardor" e "maturidade".

Podemos ainda fazer um desvio, e por ele chegarmos até o verso 32 no canto XIII da *Odisséia*. Nele Ulisses olha para o sol poente, ansioso pela volta, como lavradores que cansados do trabalho com os *boé oínope*, anseiam pelo retorno ao lar. Mantém-se no símile as idéias de ardor, vigor, brilho/suor, disposição (alegria), trabalho e situações limítrofes, ou seja, a última refeição, o pôr-do-sol, a volta, o cansaço extremo pelo trabalho (como o transpor de uma trincheira, situação de ocorrência na *Ilíada*).

Forma-se um campo semântico semelhante ao de XIII,703. Os termos que criam tal semelhança são: *eélon* (sol); *pamphanóonta* (totalmente brilhante); *epeigómenos* (estar ávido para acontecer algo, ansioso); *menéaine* (desejar com ardor); *dórpoio* (última refeição); *lilaletai* (ansiando); *panémara* (todo o dia); *pháos eelíoio* (luz do sol); *blátetai de te góinat'* (falsar de joelhos); *aspasíós*, *aspatón* (alegremente, com alegria).

Se existem pontos comuns, é necessário ressaltar que, no símile dos Ajantes, quer se acentuar a concertação de movimentos (como se eles andassem sempre atrelados ao mesmo jugo, que não deixam por maior que seja o esforço); no de Ulisses, o que há de comum é a ânsia pela chegada da libertação de uma situação de fadiga, para atingir o repouso e o bem-estar.

2. A idéia básica de brilho para a fórmula *aíthops oínos* não nos parece impecável, já que o *oínos*, nestes contextos, está também sendo vertido, e não apenas de forma estática, em uma taça.

Com tantas evocações, acredito empobrecermos muito o epíteto quando admitimos, para ele, apenas uma sugestão de cor semelhante ao vinho. *Bóe ólnope*, no nosso entender, são, sem dúvida alguma, bois cheios de brilho, de vigor e de força e, provavelmente escuros, o que, dentro da tradição cultural grega, significa maduros e fortes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *Aristotle, Minor Works with an English translation*. London: Loeb Classical Library, 1955.

HOMERO. **The Iliad of Homer**. London: Macmillan Education Limited, 1984.

———. *Odyssey*. London: Macmillan Education Press, 1987, 1988.

Odisséia. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix.

HOWELL, E.B. The meaning of ólnope. *Greece & Rome*, v.24 p.86 sgg, 1956.

Gil, L. A vida cotidiana. In ADRADOS, F. R., R. Fernandez - Galino, Vega, L. *Introducción a Homero*. Barcelona: Labor/Punto Omega, 1984.

Abstract: The aim of this paper is to reflect on the meaning of the word "ólnope" in *Ilias* XIII, 703. I propose a new meaning to it by reorganizing the relationship between *oínos*, *pónton* and *boûs* in Homer.

TEKHNOPAIGNION QUE APARECE EN LOS ESCOLIOS DE ILÍADA Z. 87-89. UNA INTERPRETACION.

ROSANA LEPORE

Universidade de Buenos Aires

Resumo: A comparação entre os versos 86-89 / 269-270 da *Ilíada Z*, um fragmento dos *Comentarii ad Homeri Iliadem* de Eustácio e o texto do *technopaegnum* estudado permitem-nos fazer uma interpretação oposta à dos filólogos que consideram que o *escólio* é construído como poema icónico. Por outro lado, o exame do *technopaegnum* ressalta sua função e a articulação da forma e do conteúdo no interior do poema. A conclusão do trabalho deriva da análise do nível sintático e semântico no *technopaegnum* e dos hexâmetros em questão.

Palavras-chave: Homero, poesia grega, *escólios* a Homero, *technopaegnum*.

A partir de nuestra interpretación del *tekhnopaignion* que, como sabemos, es un escolio de *Ilíada Z*, 87-89, pretendemos demostrar, em primer lugar, cual es el motivo que ha despertado el interés del escoliasta por dar una explicación a la estructura sémica de estos hexámetros. Dicha estructura ofrece dificultades de comprensión si nos atenemos al plano sintáctico. En segundo lugar, intentaremos realizar un análisis del *tekhnopaignion* teniendo en cuenta la relación contenido-forma. (Ver desenho pág. 14)

Traducción del *tekhnopaignion* (1):

"Así debe relacionarse (interpretarse) esto (esta estructura):
 "Y la que congrega a las ancianas, templo de Atenea,"
 pues, habiéndose abandonado la preposición *eis*
 (puesto que la preposición *eis* está ausente)
 por esto, y en particular, el argumento de la preposición genera:
 (el argumento de la falta de la preposición produce el siguiente razonamiento):
 "y ella después de conducirse con las ancianas hacia el
 templo de Antena y después de abrir las puertas"
 (y ella al conducirse juntamente con las ancianas hacia el
 templo de Antenea...)
 y al menos si los dos versos se relacionan
 (pero, en el caso que los dos versos se relacionen)
 la falta, con un velo.
 (la ausencia de la preposición pone un manto de oscuridad de solecismo)."

(1) Lo que no se halla entre paréntesis es traducción literal. Las formas apocopadas, la concentración y la paratáxis de las frases dificultan la traducción del *tekhnopaignion*, además de revelar que el interés del escoliasta está puesto en la observación filológica y en la concreción formal, en la disposición de su propuesta a modo de caligrama.

Δ ο ὕ Δ
 τ ω
 Δ ουνάπτει Δ
 Δ τὸ ἡ δέ ξυνά Δ
 γ ο υ
 σ α
 γ ε
 ρ α ι
 ἀ ς
 τ ω
 ν η
 Δ ονα Δ
 Δ θηναίης λιποῦσης γὰρ Δ
 Δ τῆς εἰς προθέσεως καί τ καί Δ
 Δ ουν Δ
 δ ε ς
 μ ο υ
 γ ί
 ν ε
 τ α ι
 ὀ λό
 γ ο ς
 ἡ δέ
 ξυνά
 γ ο υ
 σ α
 τ α ῖ ς
 γεραι
 α ῖ ς
 ε ἰ ς
 τὸ ν
 Δ της ἀθηνᾶς Δ
 ναὸν καί
 ἀνοίξασα
 τὰς θύρας ἐ
 ἀν δέ συνάπτονται
 Δ οἱ δύο στίχοι ἢ φ^αρ σόλοῖ: Δ

Algunas estructuras sintácticas de la poesía de Homero nos ofrecen más de una posibilidad de lectura; la polisemia del discurso y la permanente remisión a lo implícito nos conducen, mediante la síntesis de la expresión y la reducción de la realidad en la palabra exacta, a la bien tramada estructura profunda en la que el juego de “lo no dicho” es la clara apelación del poeta a la potencialidad intelectual del hombre. Por esta razón, es posible una lectura capaz de rebatir la solución propuesta por el escoliasta respecto del problema sintáctico y morfológico que es expuesto e interpretado en el *tekhnopaignion*. A continuación pasaremos a desarrollar una solución que creemos admisible a partir de la interpretación del escoliasta.

En este *tekhnopaignion* se pretende dilucidar la forma en que deben ser relacionados e interpretados (*hoûto synaptéon tò: he dè xynágousa geraíás...*) los siguientes hexámetros, que corresponden a un parlamento de Heleno (*Ilíada* Z, 87-89):

“... he dè xynágousa geraíás
neòn Athenafes glaukópidos en pólei ákrei,
oíxasa kleídi thyras hieroío dómoio,”

El escoliasta respecto de la construcción “*neòn Athenafes glaukópidos*” argumenta “... *li-póuses gàr tês eis prothéseos...*” En consecuencia reduce el conflicto conceptual a la falta de la preposición *eis* y propone, mediante la reposición de un elemento gramatical, la siguiente interpretación del sintagma:

“... *hé dè xynágousa taís geraíais eis tôn tês Athenás
naòn kai anoíxasa tàs thyras...*”

De esta manera, por medio de la reposición de *eis* resuelve un *poí* dependiente del participio *xynágousa*, y obtiene con el dativo *taís geraíais* un régimen del preverbio *syn-*; de ese modo, el *poí* pasa a modificar plenamente al verbo *ágo* que ya no carga con el matiz semántico que le otorga el preverbio, puesto que, en esas condiciones, *syn-* forma con el dativo *taís geraíais* una construcción independiente que modifica a *agó* en su calidad de verbo de movimiento. Mediante el coordinante copulativo *kai* los dos participios *xynágousa* y *anoíxasa* quedan en el mismo nivel sintáctico, y, por esta razón, el participio *xynágousa* pierde un tanto su valencia de sustantivo al mismo tiempo que se reviste de un valor pronominal.

Luego, el escoliasta añade: “... *eàn dè synáptontai hoi dúo stíkhoi, hé phar sóloi*”. Si bien se comprende la idea de movimiento, de peregrinación hacia el templo de Atenea, como una secuencia de acciones, el creador del *tekhnopaignion* cierra su obra con una duda en cuanto a la relación semántica de estos hexámetros, y la manifiesta con una proposición condicional eventual que prácticamente linda con una concesión, dejando abierta la posibilidad de una falta de claridad o de un solecismo.

Al confrontar este parlamento de Heleno con el de Héctor (*Il.* Z, 263 ss), podemos advertir ciertas variantes; éstas, tal vez, pudieron haber influido en la interpretación del escoliasta respecto de *Il.* Z, 87-89. Si bien los siguientes hexámetros fundamentan su interpretación por algunas razones, por otras la contrarrestan: “*allà sy mèn pròs neòn Athenafes agalefes / érkheo syn thyeesin, aollíssasa geraíás*” (*Il.* Z, 269-270). Aquí la idea de movimiento *poí*, que depende de *érkhomai*, es indiscutible y conceptualmente se aproxima a la propuesta de reposición desarrollada en el *tekhnopaignion*; pero hay un lexema que desmoronaría la propuesta del escolio, éste es el participio *aollíssasa* que, en posición quiásmica respecto de *sy*, funciona más en una re-

(2) Frente a las bajas troyanas provocadas por la acción bélica de Diomedes, y las incursiones del plano divino en el campo de batalla, Heleno aconseja a Héctor que se dirija a la ciudad para pedirle a Hécuba que junto con las ancianas invoque a Atenea en la Acrópolis.

lación apositiva que sustancialmente modifica al pronombre personal *sy* - casi como epíteto-, que en una relación apositiva implicando una acción meramente puntual.

Como podemos observar, estos dos hexámetros conforman una estructura quiasmica perfecta:

Ilíada Z, 270 / Ilíada Z, 269

érkheo syn thyeesin / pròs neòn Athenaíes ageleíes,

y: que apunta a una secuencia de movimiento puntal y precisa,

Ilíada Z 269 / Ilíada Z, 270

allà sy mèn / aollíssasa geraíás,

que pone de relieve a Hécuba en su calidad de *basileía*, en esas circunstancias, siempre *aollíssasa geraíás* y siempre *xynágousa geraíás*.

Por este motivo no estamos de acuerdo con la interpretación que nos ofrece el *tekhnopaígnion*, porque creemos que el participio *xynágousa* del v. 87 está sustantivado, y que conforma con el acusativo *geraíás* una unidad semántica en la que el preverbo *syn-* pierde su valor prepositivo y recupera su originario valor adverbial que modifica sustancialmente al verbo *ágo*.

El escoliasta, al darle una valencia pronominal al artículo - que, para nosotros, sería la marca de sustantivación del participio - trata de desmembrar el núcleo sémico *hé dé xynágousa geraíás* para otorgarle valencia preposicional al *syn-* que requiere la presencia del dativo *taís geraíás*. De esta manera, una vez resuelto el problema que le origina el preverbo, obtiene en el verbo *ágo* la idea de movimiento que justifica la presencia del *poi:* (*eis*) *neòn Athenaíes* y la reposición de la preposición *eis*, aproximándose, así, a la secuencia de acción de *Il. Z. 269-270* (parlamento de Hector).

Eustacio, en *Comentarii ad Homeri Iliadem*, manifiesta: *eipòn goûn Hélenos neòn Athenaíes epágei: oíxasa kleídi thyías hieroío dómoio*". En este pasaje, *neòn Athenaíes* depende del preverbo *epí* que incide en *ágo* sin modificar la idea sustancial de movimiento de este verbo. La interpretación de Eustacio no difiere de aquella que propone el *tekhnopaígnion* y que con claridad se manifiesta en *Il. Z. 269-270*. Cómo explicarnos, entonces, la presencia de la construcción *neòn Athenaíes*, núcleo sémico del discurso en el cual está inserta -que, por lo que hemos demostrado, no depende del participio *xynágousa* dado que el preverbo modifica el valor de *ágo* como posible verbo de movimiento *poi* y, a su vez, lo vincula al acusativo *geraíás*, conformando una unidad semántica que apunta a Hecuba en su calidad de *basileía*; tampoco es posible hacer depender a *neòn Athenaíes* del participio *oíxasa* del hexámetro siguiente puesto que éste forma parte de la secuencia de acción ligada a *kleídi thyías hieroío dómoio*.

Si bien la construcción *neòn Athenaíes* está ubicada en inicio de hexámetro, desmembrada, en apariencia, del resto del sintagma y lindando con un *poi:* *en pólei ákrei*, ubicado en final de hexámetro, la construcción *neòn Athenaíes glaukópidos* se encuentra en una posición de lectura intermedia dentro de una estructura en tres: se halla en relación quiasmica con *hé dé xynágousa geraíás* que, a su vez, conforma una unidad de sentido con el *poi:* *en pólei ákrei* del hexámetro siguiente.

Por lo tanto, sin pensar en reducir la cuestión a una exigencia métrica y sin pensar en una falta de claridad, como un velo que opaca el mensaje de estos versos, sino, basándonos en la síntesis semántica y en la concentración expresiva de la poesía de Homero, creemos que esa posición de *neòn Athenaíes* sugiere la intención del poeta de dar relevancia a este núcleo sémico, que, desmembrado, en apariencia, de los lexemas lindantes por su ubicación en el hexámetro, los atrae sobre sí, los carga de significado y los vincula. Creemos que a través de la construcción *neòn Athenaíes* se apunta a partir de lo concreto a la abstracción o a la metáfora de la *pólis* en desgracia, dentro de un contexto de advertencia en el cual la *pólis* con su des-

trucción y su dolor debe ser, mediante la invocación a Atenea, el punto de confluencia y de re-encuentro de la divinidad y el hombre.

Por este motivo, vemos en la estructura *neòn Athenaíes* un acusativo pleno, prácticamente absoluto, que modifica al *poû*: *en pólei ákrei*, como aposición del mismo, y que sintetiza el sintagma *he dè xynágousa geraíás* es decir, *he dè xynágousa geraíás en pólei ákrei es neòn Athenaíes glaukopidos*. Pensamos, también que al desplegar la construcción *neòn Athenaíes*, que funciona como aposición de dos núcleos sémicos, conformando con ellos una unidad, emerge el siguiente concepto: es necesario reunirse en la Acrópolis que es templo de Atenea, y es necesario ser el templo de Atenea, la arquitectura humana del ruego y de la ofrenda. De la *ásty* condenada a la destrucción debe erguirse *he dè xynágousa geraíás*, Hécuba, *he basíleia*: la madre con las madres, la *pólis* suplicante, para darle justificación divina y humana al *dómos hierós*.

Hemos podido comprobar que el escoliasta fundamenta su razonamiento filológico en la ausencia de la preposición *eis*: *lipoúses gâr tês eis prothéseos*. Y formula -mediante la reposición de este elemento lexical- la interpretación que es desplegada en el centro del *tekhnopaígnion*:

"... *he dè xynágousa taís geraíais eis tòn tês Athenâs naòn kai anóxasa tàs thýras...*",

de la que se desprende una conclusión:

"... *eàn dè synáptontai hoi dúo stíkhoi, he phar sóloi*:"

que insinúa una falta de claridad semántica en la estructura sintáctica de los hexámetros 87-89 de II, Z:

"... *he dè xynágousa geraíás
neòn Athenaíes glaukopidos en pólei ákrei,
oíxasa kleíde thyras hieroío dómoio*,"

A partir de la propuesta desarrollada en el esolío, hemos formulado una interpretación que difiere de aquella expuesta en el *tekhnopaígnion*, limitándonos, en primer lugar, a las normas sintácticas establecidas, y en segundo lugar, basándonos en la síntesis expresiva del lenguaje poético.

Por lo demostrado, podemos afirmar que esta especie de acrobacia artística o juego literario es una creación absolutamente funcional; dado que se trata de un esolío, no nos es posible emitir un juicio de valoración estética respecto de su contenido fuera del ámbito específico al cual pertenece. Es en el particular e ingenioso continente donde, creemos, radica la importancia y el mérito creativo de la obra.

El escoliasta dispone su concisa argumentación a modo de caligrama y somete a una forma determinada la riqueza conceptual y la claridad de su interpretación. Cabe preguntarse, entonces, cuál es la relación entre la disposición formal de su discurso y el objeto que éste pretende designar.

En primer lugar, existe la posibilidad de pensar que el *tekhnopaígnion* configure un templo, al asociar este referente con el signo *neòn* -lexema que genera dificultades de comprensión y la necesidad del escoliasta de despejar una estructura compleja. En segundo lugar, existe la posibilidad de pensar que el *tekhnopaígnion* representa una llave; consideramos que este último argumento es el más acertado por la conclusión que se desprende del siguiente análisis.

El dativo instrumental *kleíde*, que modifica al participio *oíxasa* del hexámetro 89 de II, Z, se halla en relación quiásmica con el acusativo *neòn* del hexámetro 88; si bien ambos lexemas

están semánticamente vinculados, cada uno de estos forma parte de una unidad sémica bien diferenciada por el plano sintáctico: la estructura *he dè xynágousa geraiás neòn Athenaies glaukópidos en pólei ákrei*, es independiente de la estructura *oíxasa kleídi thyras hieroío dómoio*, aunque en el plano sémico volvamos a estar en presencia de una reconcentrada interacción de todos los constituyentes del sintagma.

Oíxasa kleídi thyras hieroío dómoio, conforma una dinámica secuencia de acción, por lo tanto resulta notable el hecho de que el escoliasta no haya reparado en el lexema *kleíde* y lo haya evitado en la reproducción del hexámetro 89 de *Il. Z*, que intenta transcribir en el centro del *tekhnopaígnion*. Esto nos permite inferir que formalmente la obra, el escolio, es la réplica de una llave.

De este modo, el creador apela, como Homero, a la capacidad intelectual del hombre, evitando plasmar la palabra, que, por una parte, encierra y enmarca, enigmáticamente, el contenido del escolio -mimetizando la forma del referente mediante la ausencia expresa del signo- y que, por otra parte, abre y despliega, a modo de caligrama, una lectura que supone esclarecedora.

Creemos que el escoliasta, mediante un *tekhnopaígnion*, intenta reproducir la dificultad que le ocasiona la ausencia de la preposición *eis* con la ausencia del lexema *kleídi* -que resuelve el enigma de la forma del caligrama. Por lo tanto, estamos en condiciones de afirmar que el escolio, respecto de su continente, es la configuración del dativo instrumental *kleíde* ausente en el contenido: el *tekhnopaígnion*, una llave, es el instrumento mediante el cual es posible acceder a una interpretación de los hexámetros 87-88 de *Il. Z*, através de la interacción del contenido y de la forma del escolio.

El escoliasta calca sobre un juego artificioso en la distribución y en la organización de los lexemas la complejidad de la estructura que analiza, estimulando, así, a partir de un paradigma alejandrino, la búsqueda perceptiva de claridad y de apertura en el sintagma homérico.⁽³⁾

(AGRADECIMIENTO)

Deseamos expresar nuestro agradecimiento a la Licenciada Elena Huber, que no sólo nos inició en el estudio de los poemas figurativos sino también nos proporcionó el material sobre el que hemos realizado el presente trabajo.

ABSTRACT

A new interpretation can be obtained confronting *Ilias Z*, 86-98 / 269-270 with an excerpt from Eustatius *Comentarii ad Homeri Iliadem* and with a *technopaegnium* text. It rebuts the philological remarks made by the figurative-poem composition scholiast.

Then, the analysis of the *technopaegnium* takes into consideration its function and its meaning-form connection.

This work conclusion can be established from the syntactic and semantic evidence in the *technopaegnium* and in the Iliadic hexameters.

(3) La transliteración se realizó tomando como punto de referencia la tabla propuesta por los profesores E. Prieto y R. Alcalde en su traducción de KIRK, G. S. Los Poemas de Homero. Buenos Aires: Paidós, 1962.

A IRREVERÊNCIA POÉTICA DE ARQUÍLOGO

NELY MARIA PESSANHA

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Pretende-se demonstrar que a poesia de Arquíloco de Paros, embora se revele herdeira da tradição poética anterior e apresente muitos aspectos comuns com a floração poética da Grécia arcaica, dela se distancia na medida em que não elege como principal eixo temático a celebração dos grandes feitos divinos e humanos. Um novo fazer poético instaura-se, então: ao *épainos* substitui o *psógos*, que além de expressão do vitupério, abrange também o campo semântico do *geloion*, conforme propõe Bakhtin. Analisam-se, à guisa de exemplo, os fragmentos 101W, 114W, 125W e 133W.

Palavras-chave: Literatura grega, lírica arcaica, elegia.

Arquíloco de Paros, poeta cultor de elegias e, sobretudo, de iambos, ocupa um lugar de relevo, digno do atribuído a Homero, Hesíodo e Safo, dentro da floração poética da Grécia arcaica.

Revela-se a obra do iambógrafo, sob muitos aspectos, herdeira do legado da tradição poética que lhe antecede. Conhece bem o poeta, como registro literário do grego arcaico, os acordes do estilo formular da epopéia. Dedilha-os com maestria, modulando-os, por vezes, segundo os tons elevados da épica homérica e hesiódica, muitos dos quais se converteram em constantes da poesia grega arcaica.

A sujeição dos mortais a poderes que os transcendem, as oscilações da sorte humana, a reverência aos imortais são, dentre outras, notas que ecoam, na poesia de Arquíloco, numa mesma escala tonal das que ressoam tanto na produção poética que lhe é anterior, quanto na posterior. Mas, a despeito dessa proximidade, o poeta, valendo-se do código literário à sua disposição, muitas vezes desconstrói-o, subverte-o e constrói um outro em que não se privilegiam a contemplação e a exaltação do passado como tempo ideal e em que a palavra poética, deixando de ser apenas expressão do *épainos* dos atos de bravura, das façanhas dos *áristoi*, se insere numa ordem mais próxima da contemporaneidade do poeta. Confere ele literariedade a temas, considerados menores pela Antiguidade, por não se enquadrarem nos limites do *épainos*.

Em muitos de seus fragmentos, o poeta questiona os valores que norteavam a sociedade arcaica; critica os poderosos; dá relevo à invectiva e à zombaria. Acresce, ainda, que, utilizando-se da linguagem solene da epopéia, apresenta, de forma sublime, temas ditos populares e vulgares, como os que se inserem no domínio do amor-paixão, chegando até o obsceno. Esta é a poesia do *psógos*, poesia, segundo a lição de Aristóteles, em *Poética* 1448b 24-27, vulgar, porque distante dos cânones literários vigentes, afeitos à celebração dos deuses imortais e à glorificação das ações daqueles que se distinguem pela excelência. Privilegia a poesia do *psógos* as ações ordinárias do homem comum e apresenta-se, por vezes, colorida das tintas da *kakología*. Parece, contudo, como postula Gentili (Gentili, 1984, p. 143 e ss), que os limites

do *psôgos* não se restringem ao vitupério, diretamente dirigido a um indivíduo determinado. Ultrapassam-no. Pode-se dizer que a poseia do *psôgos* serve de expressão não somente à crítica mordaz e depreciativa, ao posicionamento escarnecedor e injurioso, à contestação do estabelecido, mas também configura-se como zombaria e jocosidade, abrangendo assim “no seu campo semântico toda a dimensão do *geloion*, do jocoso ou do ‘sério-cômico’, no sentido que este termo adquiriu na teoria do texto literário de M. Bakhtin” (Gentili, 1984, p. 143).

Segundo o estudioso russo, os gêneros do sério-cômico extraem seus temas, sobretudo, do momento presente, da realidade circundante, desprezando a contemplação e a exaltação do passado, como tempo modelar, arquetípico. Podem, por vezes, recorrer ao mito e ao passado como objeto de representação, mas interpretam-no sob a ótica do mundo que lhes é contemporâneo.

Há, em muitos dos fragmentos do poeta de Paros, mormente nos de temática guerreira, um distanciamento da postura épica de encarecimento dos valores heróicos, presentes numa sociedade aristocrática, como era a da Grécia arcaica, que prezava o *épainos* como galardão da areté, como traço distintivo de realce dentro da comunidade. Porte majestoso, bravura guerreira, destemor face ao inimigo, glória *post mortem*, valores tão decantados na epopéia homérica e encarecidos pelos soldados não encontram, muitas vezes, ressonância no microcosmo do poeta, conforme se pode depreender, por exemplo, dos fragmentos 101W, 114W, 125W, 133W. E essa desconstrução do ideal heróico adquire, em muitos casos, o tom de ironia.

Observa-se também que os fragmentos onde são mencionados personagens como Glauco e Péricles parecem nomear pessoas próximas ao círculo social do poeta, tal é familiaridade com que a eles se dirige. Glauco, por exemplo, deve ter sido um dos notáveis da cidade, como parece comprovar um *mnéma*, datado do século VII a.C., descoberto em 1954, perto da entrada de Tasos. Pode-se exemplificar com o fragm. 124a/b, em que, a julgar da lição de Ate-neu, que o transmite, há referência a Péricles, considerado glutão, avaro e transgressor das normas sociais:

- a) Mykonfon dŕken
- b) pollòn dè pŕnon kaì khalkreten méthy,
oúte tŕmon eisenefkas
oudè mèn klethefs èlthes hofa dè phŕlos,
allà seo gastèr nóon te kaì phrénas paregagen
eis anaidefen,

Aponta, ainda, Bakhtin, como característica do sériocômico, a pluralidade de estilos e a variedade de vozes. Ora, ocorre, em alguns iambos de Arquíloco, a combinação do sublime com o vulgar, evidenciada, sobretudo, no uso de uma linguagem elevada, próxima à da epopéia homérica, para expressão de temas vulgares e até mesmo grosseiros. À guisa de exemplo pode-se citar o fragm. 42W:

hósper autōi brŕton è Thréix anér
è Phryx émuze kybda d'en poneoméne

Segundo Page (In: *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, t. X, p. 153), “a obscenidade é expressa em termos altamente poéticos, com um toque de cor tradicional na frase è *Thréix anér* / è *Phryx*”. Notam-se, ainda, discursos relatados, como nos fragmentos 23W e 196W e, em 19aW e 122W, o uso do procedimento retórico da *persona loquens*. Observa-se, pois, ao analisar os fragmentos de Arquíloco, que muitos deles partilham do domínio do sério-cômico, como preceitua Bakhtin. Serão, contudo, objeto de estudo os fragmentos 114W, 101W, 133W e 125W.

No fragm. 114W, desenha-se o retrato de um novo modelo de herói, um *stratēgós*, que West (West, 1974, p. 130), sem apresentar maiores explicações, supõe ser Leófilo:

*ou philéo mégan stratēgōn oudē diapepligménon
oudē bostrýkhoisi gaúron oud'hypexyreménon,
allá moi smikrós tis efe kai peri knémas ideîn
rhoikós, asphalēos bebekòs possí, kardíes pléos.*

Partindo de características que enfatizam aspectos físicos, tais como estatura, cabelos, modo de andar, cria-se um *stratēgós* que, à maneira dos heróis homéricos, não possui a beleza como um de seus traços essenciais. Longe está ele de merecer o epíteto *isótheos*, conferido a vários guerreiros, como por exemplo, a Menelau – *ho d'en mésssoisi parístato isótheos phos* (*Ilíada*, 4,212).

De baixa estatura, *smikrós* portanto, contrastando com o rejeitado *mégas stratēgós*, deveria ser o general modelo. Ora, ainda que alguns heróis homéricos, dentre os quais se pode citar Tideu – *Tideús toi mikrós mèn éen démas allà makhetés* (*Ilíada*, 5,801) –, sejam assim caracterizados, constituem eles exceção. Aquiles, por exemplo, se diz *kalós-e mégas* – oukh horáais hãos kai egò kalós te mégas te (*Ilíada*, 21,108). Alto também era o herói Cébrion que fora morto por Pátroclo – *ho dè strophálingi konfes / keito mégas megalostí* (*Ilíada* 16,775-6).

Mas, sobre ser alto, fora o grande general aquinhoadado com a imponência do porte, como se infere não só do particípio *diapepligménon*, mas também do adjetivo *gaúros* em íntima relação com o substantivo *bostrýkhoisi*.

A partir do verbo *plíssomai*, “afastar as pernas para andar”, “caminhar a passos rápidos e cadenciados”, que ocorre em *Odisséia* 6,318, eu dè plíssonto pódessin –, Arquiloco cunha o particípio *diapepligménon*, cujo sentido primeiro é “aquele que anda com as pernas afastadas”, isto é, “aquele que anda com passadas largas” ou, como propõe Sherer (In: *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, t. X, p. 94), “com andar afetado”. À elegância do andar do *mégas stratēgós* opõe-se a ausência de movimentos do pequeno general. Ademais, é ele *rhoikós* em relação às pernas. Este pormenor evoca a descrição caricata do Tersites homérico: “ele era vesgo, manco de uma perna, os ombros curvados, contraídos sobre o peito. Além disso, tinha a cabeça pontuda, no alto da qual despontavam ralos fios de cabelo” (*Ilíada*, 2,217-219).

Silencia o poeta quanto aos cabelos do pequeno general. No entanto, completa-se a aparência radiosa do outro com a menção à barba quase cerrada – *hypexyreménon* – e aos cabelos cacheados – *bostrýkhoisi*. Ora, sabe-se que aos heróis homéricos e à aristocracia, de um modo geral, preocupava o cuidado com os cabelos. Encontram-se, na *Ilíada*, referências várias aos Aqueus de longos cabelos, como, por exemplo, em 3,43 – *komóontes Akhaiói*. Também no fragm. 117W de Arquiloco, Glauco, um dos notáveis de Tasos, é caracterizado como *keroplásten* – *tôn kero* – *plásten aeide Glaúkon*. Trata-se de um epíteto burlesco, uma vez que o substantivo composto, formado pela justaposição dos radicais de *kéras*, “chifre” e de *plátto* “modelar”, tem o sentido originário de “aquele que arruma os cabelos em forma de chifre”. Com os cabelos anelados, o grande general se mostra radioso, como se depreende do adjetivo *gaúros* que, aparentado a *gánymi* e *galo*, verbos que exprimem alegria e também orgulho, significa, primeiramente, “exultante” e, depois, “orgulhoso”.

Possui o *smikrós stratēgós* uma qualidade superlativa – *pléos kardíes*. O substantivo *kardía* “coração”, usado, por vezes, na acepção de sede dos sentimentos, dos desejos”, conhece aqui um emprego metonímico, visto conotar a característica que se pensa ser essencial a um guerreiro, ou seja, a coragem, o ardor no desempenho de seu ofício. Se sob este aspecto, o paradigma do general lembra os valentes guerreiros homéricos, deles, conforme se observou, se distancia em muitos outros. Assim sendo, representa ele, como diz Gallavotti, “quase um repúdio ao conceito apolíneo da *kalokagathía*” (Gallavotti, 1949, p. 142).

Contrastando com a louvação das sobre-humanas façanhas individuais dos heróis homéricos, herança dos ancestrais e dádiva dos deuses, o fragm. 101W apresenta uma outra concepção de *aretê* guerreira:

*heptà gàr nekrôn pesónton, hoûs emárpsamen posín,
khellíoi phonêés eimem,*

Nada há que lembre a bravura de um guerreiro, como Diomedes que, no ardor da luta, “atirava-se pela planície, semelhante a um rio, que, transbordante por causa da tempestade, destrói as fontes com a sua correnteza”. (*Ilíada*, 5,84-85).

Nada há também que traga à lembrança aquele que Calino compara a uma fortaleza – *pýrgon* –, “pois sozinho executa façanhas dignas de muitos” – érdei gàr pollôn áxia moûnos eón (Calino, fragm. 1W, 21).

Nada há que se assemelhe ao guerreiro que, como encarece Tirteu, no fragm. 12W, 21-31, por sua *aretê*, será, para sempre, objeto de glória e renome:

“Em breve derrota as falanges furiosas dos inimigos,
com o seu ardor detém as vagas da batalha.
Se ele cair na primeira fila, perdendo a cara vida,
deu glória à cidade, ao povo e ao pai,
Se for mal ferido, na frente, através do peito,
do escudo bombeado e da couraça,
choram igualmente os novos e os velhos,
Aflige-se a cidade com amarga saudade.
O seu túmulo, os seus filhos serão notáveis entre os homens,
bem como os filhos dos filhos, e toda a posteridade.
Jamais perecerá a sua nobre glória e o seu renome”.
(Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira).

Transmuda-se o *épainos* dos atos heróicos em fanfarronice, em *areté* às avessas, uma vez que é antitética às atitudes assumidas pelos heróis da epopéia homérica e às exortações da elegia marcial de Calino e Tirteu.

Ratifica essa postura o fragm. 133W em que se nega qualquer validade ao renome, à fama que, pondo em relevo as ações dos homens, perpetua sua memória através dos tempos:

*oútis aidófos met'astôn audè períphemos thanòn
génetai, khárin dè mállon toû zooû diokomen
hoi zooí, kákista d'aiei tói thanónti gínetai.*

A morte nada mais é que a finitude, esquecimento. Por isso, ao contrário do tradicionalmente estabelecido, honrarias devem ser buscadas durante a vida. Dessa maneira, “o apego dos vivos aos vivos é uma das leis da existência” (Bonnard, s/d, p. 104).

A conversão do *épainos* em *psógos* matiza-se, por vezes, com as tintas de um desdém tão grande pelo ardor guerreiro, que a coragem, valor primordial para o soldado, nivela-se com a satisfação das necessidades mais elementares do homem; como se depreende do fragm. 125W:

*mákhes dè tês sês, hóste dipséon pieén,
hòs eréo.*

Ac citar o fragmento, Ateneu observa que “a sede provoca, em todos, forte desejo do desmedido prazer dos sentidos”. Ora, o objeto de desejo é mákhes. Este desejo, porém, iguala-se à premência de saciar a sede. É bom lembrar que, segundo Chantraine, o substantivo *dípsa* do qual se deriva o verbo *dipsáo*, raramente conhece um emprego metafórico. No entanto, talvez a satisfação do desejo de luta se nivele com a saciedade do apetite sexual, visto que o sentido primeiro do *eréo*, forma jônica de *eráo*, verbo cognato de *=éros*, *=otos*), é “amar de forma sensual”.

Como se pôde observar nos fragmentos aqui analisados, o poeta despoja o heróismo de qualquer conotação convencional. Tendo como fundamento a censura, a crítica, são eles expressão, ora de invectiva, ora de questionamentos do ideal heróico e dos valores tradicionais, ora da zombaria e do gracejo. Pertencem esses fragmentos à esfera da poesia do *psógos*, poesia que instaura um novo fazer poético, tão importante quanto a poesia do *épainos*.

Resumé

Dans ce travail, on cherche à démontrer que la poésie d'Archiloque, quoiqu'elle se découvre l'héritière de la tradition poétique antérieure et qu'elle présente plusieurs aspects en commun avec le fleurissement poétique de la Grèce archaïque, s'en éloigne dans la mesure où elle ne choisit pas comme son premier axe thématique la célébration des grands faits tant divins qu'humains. Une nouvelle poétique se présente, alors: à l'*épainos* elle substitue le *psógos* que, au-delà de l'expression du dédain et du mépris, atteint aussi le champ sémantique du *gelofon*, selon le propose Bakhtin. En outre, on analyse en manière d'exemple les fragments 101 W, 114W, 122W et 133W.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTE. *Poétique*. Texte établi et trad. G. Hardy. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1952.
- . *Rhétorique*. Texte établi et trad. Médéric Dufour. 3^{ème} tirage. Paris: Les Belles Lettres, 1967. 3v.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas de poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense, 1981.
- . *Récit et roman*. In: *Esthétique et théorie du roman*. Trad. Daria Olivier. Paris: Gallimard, 1978.
- BONNARD, André. Arquiloco, poeta e cidadão. In: *Civilização grega, da Ilíada ao Pátenon*. Trad. José Saramago. Lisboa: Estudios Cor, s/d, p. 93-111.
- ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE, tome X. Genève: Fondation Hardt, 1964.
- GALLAVOTTI, Carlo. Archiloco. *La parola del passato*, 11, 1949. p. 130-153.
- GENTILI, Bruno. *Poesia e pubblico nella Grecia Antica*. Roma: Editori Laterza, 1984.
- HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et trad. Paul Mazon. 4. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- HOMÈRE. *L'Odyssée*. Texte établi et trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- IAMBI ET ELEGI GRAECI ANTE ALEXANDRUM CANTATI. 2nd. ed. Edidit M. L. West. London: Oxford University Press, 1989.
- WEST, Martin L. *Studies in Greek elegy and iambus*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974.

MITOS DE GERAÇÃO E SUCESSÃO EM HESÍODO: URANO, CRONOS E ZEUS

OLIMAR FLORES JÚNIOR
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: *A Teogonia de Hesíodo é um relato mítico que descreve o movimento do universo, desde o princípio, até uma ordem final, hierarquizada segundo potências divinas, e como este movimento se revela aos homens através da força presentificadora das Musas. Este trabalho visa exatamente delinear, sob o ponto de vista do poder, as gerações e as sucessões embutidas no mito, a partir do Céu, e também interpretar o que representa cada instância do poder, como se instaura e como se comporta no exercício da ordem dentro do processo de evolução do mundo.*

Palavras-chaves: *Hesíodo; mitologia grega; teogonia; cosmogonia.*

Na *Teogonia* de Hesíodo, os primeiros versos que seguem o proêmio às musas, descrevendo a genealogia dos deuses primordiais, relatam uma ordem de sucessão fundamental do *kósmos*: a passagem do nada à existência do mundo. Caos, Terra e Eros são o princípio natural, a *arkhé* do mundo, dos deuses e dos homens.

A partir deste ponto a (con)formação do universo tende a tornar-se cada vez mais complexa, a sucessão de deidades (con)funde-se com uma sucessão de procedimentos, os nascimentos por cissiparidade com aqueles oriundos de uniões amorosas, tudo permeando mudanças de poder e de sua natureza, até a sua constituição o final com Zeus.

Temos na cosmogonia hesiódica, marcadas, duas linhagens principais: uma derivada do Caos, outra da Terra, sendo que a terceira entidade da trilogia fundamental, Eros, atua, em ambas indistintamente, como o princípio que possibilita as gerações, o movimento do uno em direção ao múltiplo. Destas duas linhagens, a da Terra interessa mais de perto, pois está vinculada a todos os momentos do poder dentro do plano mítico, inclusive à emergência maior, Zeus. Desta perspectiva, a descendência de Caos se impõe na condição de alteridade em relação aos filhos da Terra; de fato, enquanto com a Terra estão relacionados os deuses venturosos doadores-de-bens, os olímpicos, que lutam pelo poder e o exercitam em suas formas diversas, segundo os desígnos de Zeus, do Caos emergem, como observa Torrano (1981), sobretudo as forças negadoras do ser, aquelas que invocam obscuridade e malefícios⁽¹⁾; a Noite, com seus filhos – hediondo Lote, Sorte negra, Morte, Sono, Escárnio e Miséria – descendem do Caos.

Quanto ao poder, se podemos entendê-lo também como designação de atribuições, a própria Terra é quem primeiro o exerce:

*"Terra primeiro pariu igual a si mesma
Céu constelado, para cobri-la toda ao redor
e ser aos deuses venturosos sede irrevogável sempre"* (vv 126-28)

1. Exceto Éter e Dia. Observam bem a esse respeito Ana Lúcia S. Cerqueira e Maria Therezinha A. Lyra (1979:29): "Na Teogonia a matéria opaca e informe aparece primeiramente e o mundo se desenvolve ciclicamente passando das trevas à luz. Entendida desta maneira não parecerá estranho que a Noite tenha gerado Éter e Dia."

Por uma “expansão partenogênica”, como define Annie Bonnafé (1985:25), Urano, o Céu constelado, surge já com uma atribuição específica delegada pela Terra: cobri-la toda ao redor (esta primeira atribuição pode, sem dúvida, ser tomada em duplo sentido: um geográfico, como conhecemos; outro amoroso, sexual, a própria cópula que resulta numa nova geração: os Titãs, os Ciclopes e os Hecatônquiros) e ser aos deuses venturosos morada segura. A possibilidade de gerar e precisar a finalidade e, por assim dizer, o limite do ser gerado traduz um modelo de poder que, neste momento, a Terra incorpora. Além disso, o Céu aparece, sob certo aspecto, paritário com relação à Terra, pois igual a ela própria é relatado. Ambos constituem *édos asphalès aief*, “sede irresvalável sempre”, porém no Céu se assentam não todos, como na Terra, mas apenas os deuses venturosos. O estatuto do Céu, ampliado para a função paterna, é assim definido pela Terra que, curiosamente, exercendo o poder, transfere-o ao próprio Céu. Podemos considerar que, no fio condutor da narrativa mítica, este é o único momento em que a sucessão no poder se dá não por embate direto entre forças antagônicas, uma de conservação e outra de renovação, mas por uma espécie de concessão da entidade a ser substituída no exercício da ordem.

Nota-se também que o fim da dinastia do Céu acontece quando se verifica uma desmedida no seu comportamento, a *hybris* ⁽²⁾ que, paradoxalmente, o coloca em choque com quem antes o havia instituído no poder: a Terra. Esta *hybris* é a própria negação da luz aos filhos:

*“Quantos da Terra e do Céu nasceram
filhos os mais terríveis, detestava-os o pai
dês o começo: tão logo cada um deles nascia
a todos ocultava, à luz não os permitindo,
na cova da Terra.”* (vv 154-58)

De Urano, o Céu constelado, devia emergir a nova geração, mas da luz ele a ocultava; é o momento de nova substituição no poder para que, segundo os desígnios de Zeus, o plano mítico venha a ser.

Outra vez a Terra preside a origem desta sucessão:

*“Alegrava-se na maligna obra
o Céu. Por dentro gemia a Terra prodigiosa
atuhlada, e urdiu dolosa e maligna arte”* (vv 158-60)

A concepção do plano amplia-se na prática:

*“Rápida criou o gênero do grisalho aço
forjou grande podão e indicou aos filhos.
Disse com ousadia, ofendida no coração,
‘Filhos meus e do pai estólito, se quiserdes
ter-me fé, puniremos o maligno ultraje de vosso
pai, pois ele tramou antes obras indignas.’”* (vv 161-66)

O cerne da indignidade das obras do Céu está, com certeza, na desmedida do cumprimento de sua atribuição, ou seja, do exercício do poder.

2. O uso do conceito de *hybris*, mais próprio no vocabulário homérico, pode ser estendido a Hesfodo. A insolência ou o ardor excessivo dos pretendentes no palácio de Ulisses, Od. 1,368; 4,321; 4,627; etc. entendido como um ultraje a leis divinas (porque divina era a honra de um rei), traduz-se, na Teogonia, não como falta humana, mas como desmedida de um deus diante de uma ordem superior representada por outro deus.

A Urano sucede Cronos, que traz na origem de seu governo já um dado importante: o livre-arbítrio. Ele não é designado, decide o próprio destino quando acata as exortações da mãe enquanto, aos seus outros irmãos, "a todos reteve o terror" (vv 167). Ao apresentar a arma aos filhos nem a Terra, nem nada de antemão sugere que a honra da sucessão caberá a Cronos; existe apenas um destino, um desígnio a ser cumprido, do qual ainda não se conhece o sujeito. O impasse, que nesse momento acontece, amplia a força da escolha e amplia também a força com que Cronos emerge. Em outras palavras, essa possibilidade de escolha entre o cumprimento ou não do destino do *kósmos*, que então é evidente, ressalta a singularidade e a excelência, a *areté*³ de Cronos frente à pluralidade obscurecedora dos demais Uranidas. Além disso, o acerto de sua decisão envolve tanto a força que sustenta a coragem, quanto o bem-discernir provido pela astúcia, a *ankylométis*, virtude também identificada com Cronos. Assim, a decisão ergue-se sobre a força que garante o sucesso da empreitada e sobre a *ankylométis*, que bem a orienta, fazendo Cronos confiante nas palavras e tramas da mãe Terra. Na realidade, ainda que de forma mais fraca e pouco articulada (pois não apresenta propriamente uma iniciativa, ou seja, uma concepção de procedimentos adequados e sim apenas o posicionar-se diante de uma situação apresentada), Cronos já conjuga aquilo que em Zeus será maior e melhor definido: a harmonia entre o saber/conhecer astucioso e a potência da ação. A diferença da astúcia de Cronos reside exatamente no fato de que ela é retorcida: *ankyló-métes, métis* angulosa ou curva. Como se obedecesse a uma sequência lógica, o poder passa de Urano, que não possui esta inteligência/sabedoria/astúcia, a Cronos, que a possui um tanto deformada, até atingir a plenitude com Zeus, ao desposar e logo devorar *Métis*, a Astúcia, filha de Tétis e do Oceano.

Cumpra a Cronos, então, proceder ao último ato da tomada do poder: a ritualística castração de Urano. Esse embate, em que, orientado pela Terra e valendo-se da foice forjada por ela, decepta e lança ao mar os órgãos genitais do pai, faz ressurgir a idéia da *hýbris* de Urano. O golpe é desferido justamente no ponto capital através do qual o Céu executa suas atribuições e pelo qual também transgride ultrapassando-as. No entanto, não há coincidência nem gratuidade: a castração é o ato de refrear a fertilidade desmedida e, de certa forma, improdutivo (já que a prole não chegava à luz) de Urano; refreia, assim, duas forças paradoxais: por um lado, esse apetite desmesurado e, por outro, a negação dos filhos. De fato, como declara Vernant (1988:65), esta ação tem conseqüências cósmicas decisivas. Urano ainda será a sede irresvalável dos deuses venturosos, mas perde a capacidade de continuar gerando, é aliado do poder e, sobretudo pela grande obra de Cronos, o mito tem seu curso garantido, pois a Terra pode então dar à luz os seus outros filhos titânicos.

Por outro lado, a própria castração de Urano ainda foi capaz de gerar, pois:

"Nada inerte escapou da mão" (v 182).

Nascem as Erínie, os Gigantes, as ninfas freixos e Afrodite. São deidades limítrofes, pois emergem no limiar entre um momento do poder e outro; e, mais do que o instante em que são geradas, a sua própria natureza reforça esta situação fronteiriça: são estas divindades filhas de Urano ou de Cronos? Se, de um lado, a matéria de onde brotam pertence a Urano, por outro, a ação que possibilita o nascimento é executada por Cronos.

3. "Desde que um indivíduo se empenha numa opção, que se decide, qualquer que seja o plano em que se situe sua resolução, ele se constitui a si próprio como agente". Assim Vernant (1988:42) enquadrou o livre-arbítrio do sujeito trágico. O livre-arbítrio dos deuses, aqui de Cronos, circunscreve-se no plano da coragem, qualidade intrínseca ao campo semântico de *areté*, que em Homero, correspondendo a uma aptidão física, Il. 20,411, ainda significa um instrumento para a ação. A possibilidade da escolha parece ser sempre pano de fundo dos momentos em que a *areté* se manifesta, daí seu uso na descrição do papel de Cronos. Na tragédia, em um dado momento, a multiplicidade das opções reduzem-se, por uma intervenção divina, a uma única, sobre a qual dever recair a escolha do herói; nesse sentido (cf. Vernant, 1988), ele é "forçado" a uma escolha. Comparada à situação do homem trágico, a força da escolha de Cronos é ainda maior, pois, sendo ele um deus, não está, a princípio, sujeito a coerções divinas, além disso recebe da Terra não uma imposição, mas antes uma exortação que, em última análise, não se dirige apenas a ele, mas igualmente a seus irmãos.

Nessa passagem, também é interessante o comportamento da Terra:

*"quantos salpicos respingaram sangüíneos
a todos recebeu-os a Terra; com o girar do ano
gerou as Erínies duras, os grandes Gigantes
rútilos nas armas, com longas lanças nas mãos,
e ninfas chamadas Freixos sobre a Terra infinita."
(vv 183-87)*

Mesmo tendo conspirado contra Urano, ela ainda recebe seu sangue, jorrado do golpe desferido por Cronos. Admitindo que a forma déksato (v 184) mais do que 'recebeu' pode significar 'recebeu favoravelmente, acolheu', a atitude da Terra poderia ser interpretada como uma espécie de submissão ou conformismo ao devir mítico, submissão esta resultante da consciência prévia de um destino já fixado. Nesse momento, esta consciência prévia pertence também a Urano e é explicitada nos versos:

*"o pai com o apelido de Titãs apelidou-os:
o grande Céu vituperando filhos que gerou
dizia terem feito, na altiva estultícia
grã obra de que castigo teriam no porvir." (vv 207-10)*

Ao devir mítico, o porvir narrado, não há como negar a importância das divindades emergentes da mutilação do Céu, especialmente as Erínies, relatadas mais adiante como co-responsáveis pelo castigo de Cronos, quando é destronado por Zeus:

*"(...) e fosse punido pelas Erínies do pai
e filhos engolidos o grande Cronos de curvo pensar."
(vv 472-73)*

Após descrever a derrota de Urano por Cronos, são registrados a descendência da Noite, a linhagem do Mar, os filhos de Tétis e Oceano - que, segundo uma outra tradição, cuja referência é Homero (Il. XIV, 302), seriam os pais de todos os deuses - e o hino à Hécate (cf. a divisão de Torrance 1981) para, em seguida, ser retomada a questão da transferência do poder, com a união de Cronos e Réia:

*"Réia submetida a Cronos pariu brilhantes filhos."
(v 453)*

Esta união representa uma nova proposta de organização do mundo, ou ainda um outro estágio desta organização. Daí um novo poder emergirá, depois de outra batalha que elevará finalmente Zeus, pai dos deuses e dos homens, ao poder. A chave deste novo momento é, como no anterior, um erro, um mau procedimento.

Sob certo aspecto, Cronos incorre na mesma *hýbris* do pai. O temor pela perda do poder leva-o a esta desmedida, ou seja, leva-o a depor contra o bom andamento do processo cósmico, a luta contra os desígnios superiores do próprio Zeus, em favor da conservação de uma ordem que já não pode mais ser. Assim, do mesmo modo que Urano, Cronos não permite virem à luz os filhos

*"(...) para que outro dos magníficos uranidas
não tivesse entre os imortais a honra de rei."
(vv 461-62)*

Por este procedimento Cronos devia ser punido e outra vez é a figura feminina, no caso Réia, que intervém e solicita aos pais, Terra e Céu, que a auxiliem na empreitada, propiciando a emergência da nova geração, que trazia em si a instância definitiva do poder.

*"(...) a Réia agarrou-a longa aflição.
Mas quando Zeus, pai dos deuses e dos homens,
ela devia parir, suplicou então aos pais queridos,
aos seus, à Terra e ao Céu constelado,
comporem um ardil para que oculta parisse
o filho, e fosse punido pelas Erínies do pai
e filhos engolidos o grande Cronos de curvo pensar".*
(vv 467-73)

Réia, diferentemente da Terra na mudança de poder anterior, não concebe nem governa os planos para o reequilíbrio do cosmo, mas se submete aos procedimentos indicados pelos pais queridos, conforme o que ela havia solicitado. Esta intervenção, que não é a única, do Céu e da Terra como conselheiros e arquitetos de ardis, corresponde à certos aspectos presentes em alguns momentos do mito e que marcam decisivamente a cadeia das gerações e sucessões.

1) O mais superficial e evidente diz respeito à vingança e está ligado ao papel de Urano. A sua queda do poder e a mutilação sofrida são ambas obras de Cronos, que devem ser vingadas. A participação de Urano, então, tem um caráter, de certa forma, muito particular. Se por um lado cumpre os desígnios do universo, porque os conhece previamente, de outro lado, no cerne de seus compromissos, como mola propulsora, está também a sede de vingança. Novamente vale a citação dos versos:

*"O pai com o apelido de Titãs apelidou-os:
o grande Céu vituperando filhos que gerou
dizia terem feito, na altiva estultícia,
grã obra de que castigo teriam no porvir."*
(vv 207-10)

As próprias Erínies que, junto com os filhos engolidos, são agentes da punição. Ilustram claramente a situação, pois além de divindades identificadas pela tradição como vingadoras de crimes, simbolizam o ultraje sofrido por Urano, já que se criaram a partir de seu sangue respingado pelo golpe desferido por Cronos:

*"(...) Mas nada inerte escapou da mão:
quantos salpicos respingaram sangüíneos
a todos recebeu-os a Terra; com o girar do ano
gerou as Erínies duras (...)" (vv 182-85)*
*"(...) se fosse punido pelas Erínies do pai
e filhos engolidos o grande Cronos de curvo pensar."*
(vv 472-73)

2) Um outro aspecto diz respeito à relação da Terra, na tradição grega antiga, com as profecias e oráculos que predizem e revelam o devir. Gaia age, então, segundo seu prévio co-

nhecimento e trabalha para o cumprimento dos desígnios cósmicos. Um indício desta função profética é dado pelo próprio texto:

*"Zeus cravou-a (a pedra) sobre a terra de amplas vias
em Delfos divino, nos vales ao pé do Parnaso,
signo ao povir e espanto aos perecíveis mortais."
(vv 498-500)*

Se se pode aceitar a fragilidade, no mito, dos limites entre a terra potestade e a terra física, o ato de Zeus legitima a sabedoria de Gaia, através da pedra que funda, no seio do chão, o principal oráculo grego, mais tarde entregue aos cuidados de Apolo e de suas pitonisas, do qual, conta-se, até Sócrates serviu-se (Cf. Platão, Defesa de Sócrates).

Na tradição, principalmente nos mitos homéricos, a Terra também representa, tanto como entidade física como divina, uma confluência de domínios por onde passam e onde atuam outras instâncias de poderes divinos, bem como a instância humana, ou seja, se deusa, é transformada em uma espécie de superposição ou amálgama de outras forças divinas (ela é matriz), e, se entidade física, converte-se em palco de inúmeras façanhas e ações dos deuses e dos perecíveis mortais. Como observa J. P. Vernant (1984:75): "O mundo de Homero ordenava-se por uma distribuição dos domínios e funções entre grandes deuses: a Zeus cabe a luz brilhante do céu (aithér); e a Hades, a sombra brumosa (aér); a Posidão, o elemento líqüido; a todos os três, em comum, Gaia, a Terra, onde vivem com os homens todas as criaturas mortais que resultam da mistura." Verdade é que, em Homero, os deuses não se comportam como em Hesfodo, justamente pela diferença do tipo de relato mítico. Se, no primeiro, o mundo divino cruza com o humano, no segundo o homem está, a princípio, radicalmente excluído. Contudo o perfil mitológico que se forma a partir das duas versões garante à Terra um estatuto que sustenta e confirma as suas faculdades vaticinatórias, pois não é difícil conceber que uma entidade que conjuga tamanhas e distintas potências venha a ter o segredo de seus resultados.

3) Outro dado importante é a personificação, pelo Céu e pela Terra, de uma espécie de triângulo formado por três papéis correlatos: pais, anciãos e conselheiros. O papel do velho, na cultura grega, sempre aparece muito bem definido e o que encontramos, a esse respeito, no mito cosmogônico de Hesfodo, coaduna-se perfeitamente com os relatos da épica homérica, e da tragédia.

Pelo menos em um primeiro momento, em Homero sobretudo, a longevidade e a velhice não eram bens ideais que o espírito heróico dos gregos se permitia propriamente perseguir a todo custo. O jovem guerreiro realizava a sua bravura no desafio dos combates, aproximando-se deliberadamente cada vez mais de um desfecho fatal e nada podia detê-lo; e se acaso os deuses o apresentassem com uma bela morte, no afã de uma batalha, então era a confirmação de sua areté. Mas se sobrevivesse, sem nunca ter temido e evitado a morte nem nenhum perigo chegando finalmente à velhice, sua excelência passava a uma outra esfera. Na verdade, tudo era uma questão de oportunidade, de adequação: um velho não sustenta mais a espada e nem deverá tentá-lo. Tirteu diria que nada é mais hediondo do que um velho, com as vergonhas ensangüentadas nas próprias mãos, caído morto no campo de batalha (Cf. Licurgo, Leocr. 107). Esta é uma cena inoportuna, inadequada. Por outro lado, ao ancião cabe a sabedoria que a experiência dos anos vividos concede e sua palavra, proferida na ágora, diante dos mais jovens, carrega em si uma força enorme, tão grande quanto a força dos golpes que outrora podia desferir contra os inimigos. Assim, excluído da peleja, no sentido físico, ainda podia interferir nos seus destinos, através de pertinentes conselhos, como constantemente podemos observar na Ilíada: um homem velho (Nestor, por exemplo) orientando os jovens heróis, chefes de guerreiros, para o melhor procedimento no comando de suas tropas.

Processo semelhante se dá, em Hesfodo, com Gaia e Urano. Se do poder direto ou de sua execução estão, a princípio, excluídos, ainda atuam nos destinos do universo porque conhecem os seus desígnios, fazendo-se presentes com prognósticos acertados nos momentos

mais importantes do mito. A Terra é quem indica a Cronos o modo pelo qual derrotaria Urano; na mudança seguinte, também a Terra, agora com a participação do Urano, é que compõe o artilheiro e providencia "repetidas instigações" (v 494) para que Zeus substitua Cronos; "por conselhos da Terra e do Céu constelado" (v. 891), Zeus é auxiliado na sucessão dos procedimentos que empreende para conservar o poder.

A comparação entre a função conselheira dos deuses, na *Teogonia*, e a do herói homérico carece de uma consideração importante. A extensão desta análise deve estar resguardada pelas diferenças de natureza que envolvem deuses e homens. Com referências ainda à *Ilíada* (III. 150 ss), escreve W Schadewaldt (1981:09): "O poeta vê a força e a debilidade da idade maravilhosamente unidas na imagem da cigarra, do animal seco e contralido com a voz clara e ressonante". O herói, envelhecido e sábio, de Homero, enquanto humano, não pode evitar a sombra que a morte paulatinamente verte sobre ele, ameaçando apagar a sua glória que, ao contrário daquela do jovem guerreiro, só encontra sentido em vida, através de suas palavras aladas. A morte para ele não é mais tão bela, porque não traz mais, como nas batalhas, a possibilidade de imortalização e celebridade com o canto dos aedos.

Esta limitação, se pesa sobre os perecíveis mortais, ressalta a potência dos conselhos do Céu e da Terra, pois, isentos da mortalidade, concentram ainda mais o conhecimento e a sabedoria sobre as coisas do universo divino.

Retomando o fio de sucessão, é importante observar que o modo de transferência do poder de Cronos para Zeus se opõe radicalmente ao modo como se realizara de Urano para Cronos. Enquanto neste caso o ponto culminante é um ato de violência física, a mutilação, naquele existe apenas o emprego da artimanha, de um jogo astucioso que envolve Terra, Céu, Réia e Zeus, de um lado, e Cronos de outro. Percebemos, com isto, uma maior aproximação do mito de um referencial ligado ao mundo humano, cujas conquistas partem não só da força bruta, que irrompe nas batalhas, mas também da habilidade política, talvez ainda mais eficiente justamente porque pode tornar mais eficaz a outra faculdade.

Essa aproximação maior de um modelo humano é Zeus quem melhor a representa. É o primeiro e o único que assume, em Hesfodo, os contornos do verdadeiro rei. Primeiro, porque sob seu domínio o universo assume uma complexidade até então ausente; por outro lado, e principalmente, porque a ele cabe realizar a partilha dos domínios universais, verdadeiro Télós do mito cujo objetivo, conforme a declaração inicial das musas, é revelar

*"como dividiram a opulência e repartiram as honras
e como no começo tiveram o rugoso Olimpo."* (vv 112-13)

Para isto Zeus congrega em si as mais fortes potências, tanto no plano físico quanto no intelectual. Zeus não é mais, como Cronos, *ankylo métes*, aparece como Zeus *metétes*, pois possui uma astúcia não angulosa, ou distorcida, mas perfeita, capaz do exato discernir.

Zeus empreende, então, uma série de batalhas não apenas bélicas que vão definindo a organização final do mundo. Vernant (1984:78) escreve: "A vitória de Zeus, em cada vez, é uma criação do mundo". E a força da sua realeza se dá pela amplitude destas vitórias frente à amplitude e à diversidade das situações. Assim, no começo, para a derrota de Cronos, conta com a ajuda do Céu constelado e da Terra, bem como da mãe Réia; depois, sem ajuda externa, valendo-se apenas de suas virtudes, vence Prometeu e cumpre a partilha entre deuses e homens; em seguida, no exercício de um poder verdadeiramente militar de comando, de novo com o auxílio da Terra, lidera os deuses olímpicos na magnífica luta contra os Titãs, a qual vence e estabelece, para todo o sempre, a diferença entre os deuses derrotados e os deuses doadores-de-bens; por último, derrota Tifeu, monstro gerado pela Terra e Tártaro. Curiosamente (talvez pela interferência do Tártaro), a Terra, que sempre colaborou na conservação da ordem de Zeus, neste episódio gera um ser que vive exatamente ameaçar esta ordem, como se para confirmar a definitiva supremacia do pai dos deuses e dos homens.

Em seguida, "quando os imortais completaram a fadiga" (v 881), Zeus deve se precaver, como tentaram Urano e Cronos, contra a possibilidade de ser destronado por um sucessor, re-

cebendo ainda mais uma vez a colaboração da Terra e do Céu para o sucesso de sua ação. Diferente dos antecessores, Zeus, antes de tudo, desposa e logo devora a própria Astúcia, ou seja, possui a deusa em dois sentidos, assumindo para si as suas virtudes:

*"Zeus rei dos deuses primeiro desposou Astúcia
mais sábia que os deuses e os homens mortais.
Mas quando ia parir a deusa de olhos glaucos
Atena, ele enganou suas entranhas com ardil,
com palavras sedutoras, e engoliu-a ventre abaixo,
por conselhos da Terra e do Céu constelado.
Estes lho indicaram para que a honra de rei
não tivesse em vez de Zeus outro dos deuses perenes".* (vv 886-93)

Cada procedimento de Zeus, ou melhor, a sucessão destes procedimentos tem, na verdade, um sentido único: afastar e confirmar o afastamento, em cada passo dado, da ameaça de uma nova imersão do mundo na desordem. Isso significa excluir, para sempre, ainda que se tenha que destruir uma ordem presente, o Caos e as trevas da superfície do Universo.

RÉSUMÉ

La *Théogonie* d'Hésiode est un récit mythique qui décrit le mouvement de l'univers, depuis le principe jusqu'à l'ordre finale, hiérarchisée d'après des puissances divines, et comme ce mouvement se révèle aux hommes à travers la force presentificatrice des Muses. Ce travail cherche, exactement, à délinéer, sous le point de vue du pouvoir, les générations et les successions dans le mythe, en partant du Ciel, bien comme interpréter ce qui représente chaque instance du pouvoir, la façon comme elle s'instaure et se comporte, étant à service de l'ordre dans le processus d'évolution du monde.

* Pesquisa patrocinada pelo CNPq.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONNAFIÉ, A. *Eros et Eris: mariages divins et mythe de succession chez Hesiode*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1985.
- DETENNE, M., VERNANT, J. P. *Las artimanas de la inteligencia*. Trad. Antônio Pinero. Madrid: Taurus, 1988.
- . *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. Ana Lia A. de Almeida Prado, Filomena Y. H. Garcia e M. da Conceição M. Cavalcante. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- HESIODE. *Theogonie-Les travaux et les jours-Le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Maizon. Paris: Le Belles Lettres, 1983.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. do original grego e coment. por Ana Lúcia S. Cerqueira e Maria Therezinha A. Lyra. Rio de Janeiro: UFF, 1979.
- HESÍODO. *Teogonia a origem dos deuses*. Estudo e tradução por Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf.
- RAMNOUX, C. *La nuit et les enfants de la nuit dans tradition grecque*. Paris: Flammarion, 1959.
- RUDHARDT, J. *Le role d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*. Paris: PUF, 1986.
- SCHADEWALDT, W. *La actualidad de la antigua Grecia*. Trad. Miguel López Calderón. Barcelona: Editorial Alfa, 1981.
- TORRANO, J. *O sentido de Zeus*. São Paulo: Roswitha Kempf, 1988.
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: DIFEL, 1984.

A DÓXA DE PARMÊNIDES

MARCELO PIMENTA MARQUES

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Neste trabalho desenvolve o que seria a cosmologia de Parmênides, tal como podemos inferir a partir dos escassos fragmentos que nos chegaram da chamada 'dóxa', ou a segunda parte de seu poema (DK 28 B 8,50 – 19). Para tal lanço mão também de fragmentos doxográficos (DK 28 A 37; 46; 46a; 46b; 52; 53; 54), utilizados criticamente, numa reconstrução das linhas gerais da visão parmenidiana do cosmo e do homem, pensados como mistura de Fogo e Noite.

Palavras-chave: Filosofia Antiga, Parmênides, Cosmologia.

Parto de um fragmento de Plutarco que se refere à cosmologia parmenidiana:

"Parmênides produziu (pepoíeta) a ordenação das coisas (diákosmon) e, misturando (mígnys) os elementos (stoicheía), a luz e a obscuridade, a partir deles e através deles, realizou (apotelei) todos os fenômenos (tà phainómena). Ele falou muito sobre a terra, o céu, o sol, a lua e contou a origem dos homens. E não deixou de falar sobre nenhum dos assuntos mais importantes, à medida que isso era possível a um homem antigo que se ocupava de física (physiologíaí), que redigiu seu próprio escrito sem plagiar o pensamento dos outros." (Contra Colotes, XIII, 1114 B) (DK 28 B 10).

Deste fragmento podemos destacar os temas principais que um estudo da dóxa de Parmênides deve abordar: a produção da ordenação das coisas, a cosmologia como mistura de dois elementos e a compreensão dos fenômenos cósmicos e antropológicos a partir da mistura.

Quanto à justificação teórica da tese de que Parmênides efetivamente expõe uma ordenação do cosmo, na segunda parte de seu poema, que é a sua própria cosmologia, remeto a meu livro *O Caminho Poético de Parmênides* (Marques, 1990, p. 83-105). Ali trato dos temas do vir-a-ser e da aparência na sua relação essencial com o ser, dos diferentes sentidos da dóxa em Parmênides, bem como da clássica questão da relação entre as duas partes do poema. Neste artigo pretendo explicitar e desenvolver o aspecto propriamente cosmológico do pensamento de Parmênides, incluindo aí sua reflexão sobre o homem.

1. A Cosmologia de Parmênides.

"Mas desde que todas as coisas luz e noite estão denominadas e os (nomes aplicados) a estas e aquelas segundo seus poderes, tudo está cheio em conjunto de luz e de noite sem luz, das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada."

(Simplício, *Física*, 180, 8) (DK 28 B 9).

Tudo está pleno de Luz e Noite, não há vazio. Ambos são princípios fundamentais que se unem para compor um *plenum*, o "vazio" da noite fazendo parte do pólo que se opõe ao não-

ser (*medén*). Essas duas formas são nomeadas para que se crie um acesso ao real em devir; isto é, ao nomeá-las, Parmênides estabelece princípios de compreensão a partir dos quais a totalidade das coisas será incorporada a algum tipo de conhecimento, pois poderão ser ditas. A nomeação portanto está na base da possibilidade das coisas terem algum sentido.

Se há Luz e Noite é porque assim foram nomeadas, isto é, a verdade relativa do caminho dos mortais aparece nesse nomear fundante da cosmologia que, ao contrário de ser destituído de sua força, é visto como condição humana válida para o caminhar dos mortais. À designação das coisas que nascem e morrem cabe o estatuto de nome, que não se reduz a meras palavras vazias, mas detém ainda o poder de captar e tornar manifesto o poder próprio (*dýnamis* 9,2) de cada coisa. Portanto, as coisas oferecem aspectos de consideração (*dokounta*) que se tornam manifestos no nome. O nomear humano distingue criticamente, no real, duas formas que se tornam princípios que guiam a abordagem adequada do devir.

Fogo e Noite são portanto regulados pelos critérios derivados do estudo do ser: *krísis*, *tò autó e pléon*, o que nos mostra como Parmênides efetivamente pensa o real à luz do ser, ou melhor, a *dóxa* à luz de *alétheia*.

Os dois princípios cósmicos são essencialmente qualidades: nomes recém descolados do estofo mítico da experiência compacta do mundo. Noite não se reduz à empiria do período da ausência do sol. Noite é obscuridade, são as trevas cósmicas que igualmente compõem o ser humano. Noite é também uma maneira humana de ser no mundo. Fonte originária dos males, em Hesíodo, em Parmênides ela é uma das formas fundamentais. Dela se originam os opostos negativos que imperam no cosmo, como podemos inferir a partir do que nos diz Cícero:

"(...) Ele forja numerosos monstros desse tipo, não hesitando em ligar a Deus a guerra, a discórdia, o desejo e outras coisas do mesmo gênero, que são sujeitas a morrer pela doença, pelo sono, esquecimento e velhice. Ele afirma as mesmas coisas dos astros (...)." (Aécio, Opiniões, II, VII, 1) (DK 28 A 37).

Portanto à Noite se liga miticamente o Esquecimento, e ao Fogo a Memória. Vejamos outro fragmento doxográfico de Teofrasto que confirma essa compreensão dos contrários:

"Pois ele estima que sentir e pensar são uma mesma coisa. É por isso que a memória e o esquecimento derivam deles em função da mistura. Mas no caso onde os dois elementos estão presentes em quantidades iguais, ele não define se haverá ou não pensamento, e em que consiste a disposição (que permite pensar). Que ele faz a sensação depender do contrário considerado em si mesmo, isto é evidente quando ele diz que o cadáver é privado de sensação com relação à luz, ao quente e ao som, pelo fato da privação do fogo. Mas em contrapartida, ele tem a sensação do frio, do silêncio e dos outros contrários." (Teofrasto, Do sentido, 1 e 3) (DK 28 A 46).

O que se nos apresenta na sequência dos fragmentos é uma ordenação do mundo, através da mistura (*krásis*) dos dois princípios fundamentais, que constitui essencialmente todos os seres. É interessante lembrar que uma cosmologia da mistura terá um papel determinante no pensamento de filósofos pré-socráticos posteriores. Além da "ontologia", também a cosmologia parmenidiana, pensada a partir de uma mistura de formas (elementos, princípios) fundamentais, será central no debate que se travará entre os diversos pensadores a partir de então, como, por exemplo, Empédocles, Anaxágoras e Demócrito.

O que temos são fragmentos que nos deixam, no máximo, entrever algumas das características principais do que foi a cosmologia parmenidiana. Os comentadores variam em suas atitudes. Clémence Ramnoux insiste quanto ao caráter precário dos textos, o que não impede que sugira interpretações, mas sempre abrindo perspectivas, em vez de fechá-las (Ramnoux, 1979, p. 140). Concordo com ela num ponto fundamental. A cosmologia de Parmênides, assim

como o prólogo, não pode ser lida literalmente, isto é: ser fiel ao texto implica ouvi-lo a partir do horizonte cultural em que se insere. Uma cosmologia do século VI a.C. tem pouco ou nada a ver com uma astronomia ou física modernas, que pensam em termos de espaço geométrico, vazio, homogêneo e infinito. A filosofia de Parmênides não pode ser mecanicamente vista como “um espaço metafísico sobreposto a um espaço físico.” (Ramnoux, 1979, p. 137).

“Pois os mais estreitos encheram-se de fogo sem mistura e os seguintes, de noite, e entre (os dois) projeta-se parte de chama; mas no meio destes, a Divindade que tudo governa; pois em tudo ela rege odioso parto e união mandando ao macho unir-se a fêmea e, pelo contrário, o macho à fêmea.”

(Simplicio, *Física*, 39, 12) (DK 28 B 12).

Reunindo os testemunhos de Aécio (*Opiniões*, II, VII, 10; DK 28 A 37) e este fragmento de Simplicio, podemos reconstruir as linhas gerais da divisão do cosmo feita por Parmênides. Aécio diz que Parmênides concebe uma série de coroas concêntricas e alternadas de denso e de tênue, sendo que entre elas há mistura de luz e obscuridade, o que é confirmado por Simplicio. A coroa mais central entre as coroas feitas dessa mistura é o princípio e a causa do movimento e da geração, sendo referida por Parmênides como a divindade, *daímon*, que rege todas as coisas, o que também é confirmado por Simplicio.

O que Couloubaritsis sugere (Couloubaritsis, 1986, p. 312 sgs.) é que essa divindade tem múltiplas funções, recobrando-se de níveis diferentes de significação: ela governa o movimento e o nascimento, enquanto *daímon*; ela contorna o céu e guia seu movimento circular, enquanto *Anánke*; ela se situa entre os dois mundos, o terrestre, celeste inferior, e o celeste superior, enquanto *Dike*, Justiça, guardiã das chaves.

Acima dessa coroa, a parte superior do universo é privada de movimento, sendo que ela gera o movimento e o nascimento para o mundo celeste inferior e terrestre. Na região superior extrema, há uma muralha sólida, que tem seu interior contornado por uma coroa de fogo. Na região central, no centro de todas as coroas, há também uma coroa sólida, envolvida externamente por uma camada de fogo. De fora para dentro temos a seguinte seqüência: a muralha, uma coroa de fogo, uma de matéria densa, outra de fogo, outra de matéria dura, a meio caminho de todas, coroas de noite seguidas por coroas mistas, uma parte de fogo e finalmente a divindade. (Couloubaritsis, 1986, p. 314).

Abaixo da divindade, na região inferior, há outras coroas, o éter e os corpos celestes. No alto dos astros, a estrela da manhã e a estrela da noite, o sol, sob o qual se encontra o céu, região de chamas. O sol e a lua se formam por separação (*apókrisis*) – o primeiro provindo da mistura quente e a segunda da mistura mais densa, que é fria:

*“... Como terra, sol e lua.
éter comum, celeste via láctea. Olimpo
extremo e de astros cálida força se lançaram.”*
(Simplicio, *Do Céu*, 559, 20) (DK 28 B 11)

“Brilhando à noite, errante em torno à terra, alheia a luz.”
(Plutarco, *Contra Colotes*, 15, p. 116 A) (DK 28 B 14).

“Sempre olhando inquieta para os raios do sol.”
(Plutarco, *Da Face da Lua*, 16, 6, p. 929 A) (DK 28 B 15).

A própria Terra, no centro do todo, é produzida pelo movimento do denso. A Terra é esférica, permanecendo em equilíbrio (que motivo teria para inclinar-se para um lado ou para outro?). Ela poderia estar enraizada na água (DK 28 B 15a) e o seu ponto mais elevado, o Olimpo, chegaria talvez aos astros. Sobre a Terra produz-se o ar, por separação, os seres vivos e o homem através da mistura de elementos (membros), a alma sendo constituída de terra (feita do denso da noite) e fogo. O sol e a lua erram em volta da Terra. O primeiro escondendo-se na noite (Untersteiner, 1958, p. 162) e a segunda brilhando na noite, recebe sua luz dos raios do sol:

"Saberás a expansão luminosa do éter e o que, no éter, é tudo signo, do sol resplandecente, límpido e luzeiro, efeitos insensíveis, e donde provieram; efeitos circulantes saberás da lua de face redonda, e sua natureza; e saberás também o céu que circunda, donde nasceu e como, dirigindo, forçou-o Anánke a manter limites de astros."

(Clemente de Alexandria, *Tapeçarias*, V, 138) (DK 28 B 10).

Momento positivo de estabelecimento do conhecimento dos fenômenos existentes, cruzamento de duas perspectivas: genealógica e estática. A natureza e os signos (*sémata*) do éter, o sol e seus efeitos, a lua e sua natureza, o nascimento do sol. O que devemos destacar aqui é o novo sentido de *physis* enquanto mistura, ou "a unidade constitutiva da mistura" (Couloubaritsis, 1986, p. 317) que de alguma forma instaura uma presença que pode ser conhecida.

O panorama geral nos mostra o entrelaçamento de uma cosmogonia (nível mítico), centrada na figura da divindade (*daímon*) que é também a coroa que produz o movimento e a geração (mistura/*míxis*). Uso reflexivo do mito ou sobrevivência do mito na instauração do saber positivo, a *dóxa* de Parmênides se revela como um momento decisivo da transformação da física pré-socrática. Um saber que se faz complexo à medida que emerge como um entrelaçamento de diferentes modos de discurso e que, principalmente, é precedido por uma investigação sobre o ser, encaminhamento para o ser que estabelece os critérios para o conhecimento do "real" em devir. É o esquema dos caminhos, esquema mítico estruturador do todo do poema, que reúne "ontologia" e "física", ser e seres, unidade e multiplicidade.

É importante ressaltar a presença, na *dóxa*, das mesmas potências divinas que comandam a viagem no prólogo e o amarramento do ser na primeira parte do poema. *Anánke* e *Dike* estão agora associadas ao movimento, sendo que estiveram já associadas à imobilidade do ser. O que fica claro, a partir dessa dupla presença, é a marca estrutural da ambigüidade do discurso mítico, no qual os termos apostos são necessariamente complementares.

Anánke é a necessidade divina que impõe limites aos fenômenos celestes, elemento determinante da ordem cósmica. *Dike* guarda a passagem do carro em movimento rumo à morada estável da deusa, garantindo a diferença entre o ser não-gerado e a geração própria dos entes. Na cosmogonia, ela diferencia as duas regiões, superior imóvel e inferior móvel.

2. O homem no cosmo.

Segundo a interpretação de Clémence Ramnoux da citação de Teofrasto, a antropologia de Parmênides seria dualista, não no sentido de dizer que o homem parmenidiano seria feito com uma alma e um corpo, mas que ele seria feito de Luz e Trevas, o pensamento sendo uma mistura de memória e esquecimento. Não num sentido temporal moderno, mas no sentido arcaico em que esquecimento é ingorância tanto do futuro quanto do passado, das coisas divinas como é, principalmente, do ser:

"O homem da era arcaica não se limita às fronteiras de seu corpo. Não se poderia isolá-lo de seu ambiente, de sua paisagem: o homem no seu ambiente e na sua paisagem compõe um presente do mundo." (Ramnoux, 1968, p. 363).

Os elementos macho e fêmea se unem como a luz e a obscuridade, unidade cósmica que se re-efetua em nível biológico, ou mesmo embriológico:

"A direita os rapazes, à esquerda as moças."

(Galeno, *Sobre as Epidemias de Hipócrates*, VI, 48) (DK 28 B 17).

"... a semente proveniente do testículo direito é projetada na parte direita da matriz, enquanto a que é proveniente do testículo esquerdo é projetada na parte esquerda."

(Aécio, *Opiniões* V, VII, 2) (DK 28 A 53).

"... quando o embrião vem da parte direita da matriz, as crianças se assemelham ao seu pai, e, quando vem da parte esquerda, à mãe."

(Ibid., V, XI, 2) (DK 28 A 54).

"Mulher e homem quando juntos misturam sementes de Vênus, nas veias informando de sangue diverso a força, guardando harmonia corpos bem forjados modela. Pois se as forças, misturando sêmen, lutarem e não se unirem no corpo misturado, terríveis afligirão o sexo nascente de um duplo sêmen."

(Célio Aureliano, *Doenças Crônicas*, IV, 9, p. 116) (DK 28 B 18).

Fragmentos enigmáticos que suscitam diferentes especulações, como as de Clémence Ramnoux que, no cenário cósmico onde uma deusa dirige a união e a harmonia dos contrários, chega a ver mais um teatro de Afrodite do que uma cosmologia propriamente dita. Para nós estes versos são importantes por nos ajudarem a melhor compreender a maneira como Parmênides pensa a unidade, que perpassa tanto o domínio do ser quanto o do cosmo, e em ambos a questão do homem. Apesar do estado fragmentário dos versos, podemos reconhecer aí um belo exemplo da antropologia de Parmênides.

Antropologia dificilmente pensada fora de uma biologia. O humano pode ser pensado como uma terrível dualidade em que as sementes opostas lutam entre si e não encontram a harmonia da justa medida. O homem é dor e aflição; nascer é constituir-se como mistura de potências em luta, o resultado depende daquilo que prevalece. Mas pode ser também harmonia, na qual se integram os opostos, pois é a divindade, que tudo governa, que rege também o nascimento, união e mistura dos contrários, gerando corpos belos e harmoniosos. Os fenômenos humanos são pensados a partir da mistura e da predominância de um dos princípios:

"O sono é resfriamento".

(Tertuliano, *Da alma*, 45) (DK 28 A 46b).

"a velhice vem da diminuição progressiva de calor".

(Aécio, *Opiniões* V, XXX, 4) (DK 28 A 46a)

"... as mulheres têm mais calor que os homens".

Aristóteles, *Partes dos Animais*, II, II, 648 a 25) (DK 28 A 52).

Também enquanto falante, o humano é essencialmente ambigüidade e potencialmente unidade. É próprio do humano acolher a divina revelação do ser e enunciá-la (*pephatisménon*)

na sua plenitude. O discípulo deve acolher a palavra do mestre assim como este acolhe a da deusa. A receptividade humana à revelação do ser é condição para que este se manifeste e seja assinalado como direção rumo à qual devem caminhar os homens. Ao ser acolhido pelo ser, o homem não se perde, na verdade ele se encontra, mesmo sendo traído por sua palavra que é inevitavelmente diferença. Pois o mestre enuncia seus ensinamentos aos homens assim como a deusa fez para ele. E sua palavra parte dessa plena teofania que é o *mythos* divino. Só que o caminho do discípulo é um percurso humano, agir e dizer essencialmente marcados pela descontinuidade, pela ambigüidade que o humano carrega por natureza. Luz e obscuridade, manifestação e esquecimento, o humano só é capaz de aspirar à sabedoria, sem nunca se fundir ao excesso de luminosidade, que ilumina e cega ao mesmo tempo. É próprio do humano contar com a obscuridade para que a luz possa ser percebida como tal. O dizer humano só ilumina obscurecendo. Essa inevitável condição do nomear é percebida por Parmênides e encampada intuitivamente, miticamente, no seu poema enquanto caminho da *dóxa*.

Passemos à análise do fragmento 16 que é essencial à nossa reflexão:

"Pois como cada um tem mistura de membros errantes, assim a mente nos homens se apresenta; pois o mesmo é o que pensa nos homens, eclosão de membros, em todos e em cada um; pois o mais é pensamento."

(Aristóteles, *Metafísica*, III, 5, 1009b 21) (DK 28 B 16).

Em outros termos: o *nóos* se apresenta nos homens da mesma forma que cada um tem mistura (*krásis*) de membros errantes (*meléon polyplánton*). O mesmo é a disposição pensante (*Phronéi*) nos homens, natureza de membros. O que predomina (*tó pléon*) é o pensamento (*noema*) (O'Brien, in Aubenque et alii, 1987, I, p. 74).

Vemos como, para Parmênides, a constituição do homem varia segundo a mistura de luz e obscuridade, e assim também aquilo que pensa no homem, disposição pensante. Essa disposição é então uma mistura de memória e de esquecimento. Esquecimento se refere a algo mais que a um passado temporal, implica a ignorância também do futuro, assim como das coisas divinas e, em última análise, do ser:

"Para cada homem, a mistura de luz e trevas é seu grau de inconsciência e lucidez." (Ramnoux, 1968, p. 17).

Com o auxílio dos documentos doxográficos de Teofrasto e Cícero pode-se compor um quadro de contrários derivados do par central Fogo e Noite. De um lado teríamos: memória, voz, o ser vivo, o quente, o leve. De outro lado: esquecimento, silêncio, o cadáver, o frio, o denso. Reunidos assim, o conjunto de opostos se revela muito próximo de oposições encontradas nos poemas de Hesíodo. Os opostos se situam entre nomes de divindades e nomes de coisas, aproximando-se e distanciando-se de ambos. Sua unidade se dá em vários níveis: na mistura, no mesmo, na divindade feminina que rege união e parto; mas sobretudo no ser, cuja dimensão deve sempre perpassar nossa compreensão do poema.

Seguimos aqui Jean Bollack, que traduz *méle* como os membros constitutivos do universo, elementos (Bollack, 1957, p. 67), destacando ainda a presença do mesmo (*tò autó*): os elementos no universo e nos homens são os mesmos. Pensar e objeto pensado se equivalem. Ressalto novamente a ressonância do ser sobre homens e coisas; o mesmo critério, a lei do mesmo, aplicados no caminho de *Alétheia*, devem ser aplicados na *dóxa*. E ainda o pleno também se refere ao que é pensado. Tudo está igualmente pleno de Luz e Noite. Para que haja pensamento deve haver uma predominância da luz: o mesmo percebe o mesmo, o homem se insere no cosmo que se pensa no pensamento de todos os homens.

SUMARY

In this paper I analyse what would be Parmenides's cosmology, as can be inferred from the scarce fragments which have reached us of the so called 'doxa', that is, the second part of his poem (DK 28 B 8,50 - 19). I also take into account some doxographic fragments (DK 29 A 37; 46; 46a; 46b; 52; 53; 54), used critically, in an attempt to re-construct the general lines of the parmenidian view of man and of the cosmos, both thought as mixture

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTELES, *La Métaphysique*. Trad. J. Tricot, 2 vol, Paris: Vrin, 1987.
- AUBENQUE, Pierre (dir.), *Études sur Parménide*, 2 vol, Paris: Vrin, 1987.
- BOLLACK, J. Sur deux fragments de Parménide (4 et 16). *Revue des Études Grecques*. Paris, vol. 70, p. 56-71, 1957.
- CHALMERS, W. R.. Parmenides and the belief of mortals. *Phronesis*. Vol. 5, p. 5-22, 1960.
- CORDERO, Nestor-Luis. El Significado de las opiniones en Parménides. *Cuadernos de Filosofía*. Vol. 13, p. 167-186, 1978.
- COULOUBARITSIS, L., *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia, 1986.
- DIELS, H. e KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche, 1961.
- DUMONT, Jean-Paul. (Ed.). *Les Présocratiques*. Paris: Gallimard, 1988. (Bibl. de la Pléiade).
- LONG, A. A. *The Principles of Parmenides Cosmology*. *Phronesis*. Vol 8, p. 90-107, 1963.
- MARQUES, Marcelo P. *O Caminho Poético de Parménides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- RAMNOUX, C. *Héraclite ou l'Homme entre les Mots et les Choses*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- . *Parménide et ses successeurs immédiats*. Paris: Ed. du Rocher, 1979.
- SOUZA, J. C. (Org.). *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).
- UNTERSTEINER, M. *Parmenide, Testimonianze e Frammenti*. Florença: La Nuova Italia Ed., 1958.
-
-

GÓRGIAS: O SER E A LINGUAGEM

CARMEN LUCIA MAGALHÃES PAES
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Aborda-se a questão do estatuto ontológico do discurso no pensamento de Parmênides, Melisso, Platão, Aristóteles e Górgias. São consideradas as modulações respectivas, em torno das noções-chave de *noein*, *diánoia*, *autó*, *ti*, *idéa*, *eidos*., *alétheia*, *eínai*, *mê eínai*, para ressaltar a radicalidade dos interditos ontológicos emergentes no *Tratado do Não Ser* do sofista Górgias. Discute-se a língua do *Tratado*, para clarificar sua impostação estrategicamente ontológica, e para chamar atenção sobre seu tom de paródia. Ressalta-se ainda a atualidade da questão., face à comunicação de massa, ao **marketing** e à propaganda.

Palavras-chave: ontologia—linguagem—paródia.

1. Uma “Guerra” Indecidida

Sempre se falou, e muito, de uma “guerra”, perdida que fora pelos sofistas para Platão; de uma derrota sacramentada por Aristóteles, principalmente. No jogo de cena dessa encenação historiográfica, coube ao sofista o papel de vilão. Um papel exigido pelas necessidades dramáticas dos diálogos *platônicos*, é bom que se diga.

Nem sempre, contudo, “sofista” significou vilão. A história deste trânsito é a história de uma evolução semântica, a do próprio termo “sophistês”, e reflete, naturalmente, as vicissitudes dos *sophistai*. Ser sofista era ser capaz de ações de grande habilidade, de maestria em alguma coisa: *sophíesthai*. Este verbo, fonte lexicogênica da palavra *sophistês*, comportava também o sentido de “comunicação de uma sabedoria”, que permaneceu secundário até determinada época. Logo se vê a indistinação entre *sophós* e *sophistês*: ambas as palavras apontavam para a excelência técnica ou intelectual, sob a forma de uma saber excepcional.

Quando Diógenes de Apolônia, contemporâneo de Górgias (e um dos chamados “*ffsicos*”), denominou, pela primeira vez, os jônios de *sophistai*, sem nenhuma intenção pejorativa, decerto, fez um uso específico e novo da palavra. Heráclito de Éfeso já havia utilizado também pela primeira vez, ao que parece, a palavra *philosophoi* para designar os “amantes da sabedoria”. Eis aí: um uso novo e uma palavra nova, cuja relação prometia fazer furor, na Grécia Antiga, em determinada época.

Em uso corrente, o termo *sophistês* já vinha tendo seu emprego restringido por força de perdas semânticas, preenchidas pela incorporação de traços “esquecidos” daquele verbo primitivo, *sophíesthai*. Eram os aspectos de “intenção” que a idéia de “comunicação de um saber” comportava. Aquela habilidade, aquela maestria, dos agora restritivamente denominados “sofistas”, pasava a ser entendida como “artificialidade”, “engenho” “astúcia”. Contrastava com a idéia de bom-senso natural que caracterizava a atitude do grego comum, ante a realidade das coisas. Esta intenção seria já, então, a de forçar a atividade do espírito, como forma de violência. Aí morava o perigo porque nenhuma questão, séria que fosse, estaria a salvo de sua “sanha”.

Por muitos foram vistos, até mesmo em nossa época, com tendo um “pé na Retórica e outro, na Filosofia”, e, até, como os “jornalistas” de sua época, divulgadores e vulgarizadores

do saber. Cercados de desconfiança, profissionalizariam qualquer um mediante pecúnia.

Não se pode deixar de notar, a esta altura, o contraste que fariam com a figura ascética de um Sócrates que ouvia seu *daimon* interior, para escolher discípulos. Eram esses, tempos de crise, sem dúvida. Principalmente de uma crise da linguagem.

Mas, afinal, por que trazer para aqui questiúnculas como estas, ditas e reditas por qualquer manual de filosofia antiga? É por ser muito instigante observar que, bem recentemente, em termos históricos, um desses “novos filósofos” franceses, exatamente esses que andaram ocupando os meios de comunicação, mais precisamente, Jean-Marie Benoist (Benoist, 1975, p.9-20), aponta para uma “atualidade de Platão”. Isto porque, também hoje, viveríamos tempos de crise. Evoca Husserl que, há muito mais de setenta anos, chamara já nossa atenção para a crise do saber; e, Nietzsche, muito antes dele. Estaríamos retardados ante esses fatos, discursos e ideologias. Por isso, mais do que nunca urge “refazer a filosofia, em um mundo esgotado que começa a girar em torno de si próprio, sem que o saiba, rumo ao ponto de origem de uma aurora pré-socrática”. O perigo a rondar esta circunstância seria o de que esta aurora assumisse “as tonalidades fatigadas de um crepúsculo”. Mas, se quisermos evitar a “ameaça de aniquilamento de uma história, de um universo exângue de tanto saber”, é preciso retornar a Platão, como um possível “decifrador de nossa época”. Sob esse prisma, os legisladores e especialistas tecnocratas “só possíveis nos jardins suspeitos da tirania”, decretariam, como outrora, a morte da filosofia. Tal tirania assumiria nova forma, na era da tecnocracia: os meios de comunicação de massa. Haveria uma convergência profunda “entre a retórica denunciada por Sócrates e a *mídia* atual”. Sob este enfoque, Platão, no *Górgias*, revelar-se-ia um pensador da comunicação de massa de muito maior profundidade, até, que os pretensos profetas da *mídia*. Estes seriam os “novos sofistas”, pode-se concluir, pelo “uso falsificado da palavra, uso contrário ao *lógos*”. Os sofistas seriam os antepassados destes que nos querem fazer crer que a nossa é a era elétrica, que mudamos de galáxia, que “os meios são as mensagens”. “Novo ópio do povo”. A substituição de uma “linguagem da ordem” por uma “linguagem do prazer”. A seu tempo, Platão teria visto isto.

É o caso de se perguntar: Platão teria, então, ao fim de tudo, perdido a “guerra”?

É evidente o tom condenatório do “novo filósofo”, mas também é verdade que teve o cuidado de pensar o objeto de sua condenação como resultante de uma *vertente* da sofística. É como se ele quisesse ter dito o que creio que Platão quis dizer, na estrutura subterrânea de seu dizer: há sofistas e “sofistas”.

Então, convenha-se que, se é preciso volver a Platão, com tantos ou mais motivos é conveniente retornar aos sofistas, sem aspas.

2. Ver, Saber, Dizer

Que um desses sofistas, sem aspas, seja Górgias de Leontino. Mais que nenhum outro, soube surpreender, no cerne da linguagem, o nó dessa crise; os impasses da permuta de uma forma de compreensão do mundo por outra. Esta é uma história que bem poderia ter sido deflagrada pela deusa do *Peri Phýseos*, de Parmênides de Eléia (DIELS, 1954, v.1, p. 277-246). É preciso recontá-la, de certa forma.

Imaginemos uma “traição” aos mandamentos da deusa: admitir que o saber do *eidóta phôta*, do “homem que sabe” (“vê”), não era imune à *hýbris* de acreditar ser impossível à linguagem *dizer o ser*. Se sua *inegabilidade* se alimenta da impositividade do real, que “entra pelos olhos e sai pela boca”, o saber só pode ter uma voz: a que diz “*hos ésti*”, “que é”. A partir de então, *noeîn*, “pensar”, só pode ressoar em nossos ouvidos como “surpreender *diretamente* pelo olhar a existência de tudo o que se oferece ao olhar”, se me for permitida a perfrase. Tudo o que se oferece ao olhar, neste sentido: *alétheia*: *ón-alethés*: unidade indissolúvel. Verdadeiro é aquilo que é. Tudo o que se dá é: “saber” é “ver”, é acolher as coisas reunidas, na força de sua própria emergência: *noeîn*. Hermógenes, personagem do *Crátilo* (408 c), é incapaz de *hý-*

bris, neste caso. Aristóteles (Metafísica, Theta 10,1051b) não deixa de ser reverente, até certo ponto.

A linguagem, até esta altura, não é um problema, em si mesma. Quando, porém, a enfática afirmativa "*hos ésti*" começa a ser enfraquecida pela pergunta por um *ti*, inicia-se a perda de seu vigor ontológico e de seu mistério. Em consequência, a linguagem envereda pelas sendas transgressoras de uma busca de substrato e compromete-se com sua enunciação. Já não se é parmenídico, admita-se. Não se dispensa mais organizar a dicção em torno do expressar-se um *autó*, matizado pelas cores semantizadas de *identidade*: o *mesmo*, despojado já de sua tonalidade noética originária. O "homem que sabe", ente em meio a entes, "lugar" de doação do que se dá, convive com os contrários, as diferenças, sem o sentimento da contradição: os contrários não são contraditórios. Se a linguagem não era problema, a verdade, muito menos.

A sabedoria da voz equívoca da deusa, que seu ouvinte sabia escutar porque era sábio, vai cedendo, pouco a pouco, lugar a um saber que é saber solucionar um problema: o da verdade e da falsidade. Isto tudo já frequenta o chão da linguagem, posto que o erro, o falso, reivindica também, nesta disputa, seu direito a ser. O Estrangeiro de Eléia, por exemplo, já não é tão "reverente" com o "Pai Parmênides" (Sofista, 241d). Se há um ser negável (o ser existencial do predicado), há também um ser negável (o ser qualitativo da cópula) (ibid., 260, 261a). Rompe-se espaço para uma "lógica" da contrariedade dos contrários. E esta irreverência, Aristóteles confirma. Submeter a linguagem a um princípio dianoético, em substituição a um princípio noético, é posicionar a linguagem entre o pensamento e as coisas. É postular que as proposições são verdadeiras, não enquanto se conformam às coisas, mas enquanto se amoldam às necessidades internas do pensar (Aristóteles, Met. E4, 1027b). O âmbito de decisão da validade de juntar um termo a outro, para que o dizer seja verdadeiro, é decidido no espaço da cópula. Verdadeiro é o que é possível de ser unido pelo pensamento (e pela linguagem), sem violação de suas "leis" internas. O *noein* se transmuta em algo voltado à apreensão de um inteligível. Dizer "é" ou "não é" torna-se tarefa da *diánoia*, enquanto operação do pensamento discursivo, intenção de sentido. É sanear a equivocidade da palavra "ser", sempre em busca de conquistar o sentido do ser.

3. Um Sofista à Espreita

Como percorreria um sofista, se ele fosse Górgias, esses campos minados da ontologia? De maneira, mais que sofística, sofisticada. "Travestido" de ontólogo, seus atos de linguagem surpreendem por uma instigante quebra de nossa expectativa filosófica de ouvir, no contexto da problematização da linguagem. A seu modo, ele é uma encruzilhada. Nela se cruzam Parmênides, todos os que perderam a "inocência", por força de seu *Poema*, e quem mais o sucedesse. As "minas" são as aporias semeadas pelos discursos do eleatismo, no próprio teor do dizer da deusa, e que "maculam" a experiência originária que al se "diz". Basta recordar a atitude melissiana: a *correção* do "ver" e do "ouvir", sujeita à consideração de um *ti* (DIELS, Op. cit. p. 268-276), impedimento de falar à revelia de um *Hén*. As coisas que são são: atribuir-lhes qualidades é nunca esquecer que são como são, como *nos aparecem pela primeira vez*, que nunca mudam. Nisto cabe bem o esquema *ti tò nóñ*; *Tò autó* é algo, como fonte de regras, de alguma forma, para uma predicação, fundamento de uma identidade que iria triunfar, posteriormente.

Enfim, Górgias. Ocupa-se também de "ver", "ouvir", "dizer". As coisas mesmas "ei dê kai gnostá, pôs án tis delóseien alló; hó gár eide, pôs án tis, toúto elpoi lógo;" (PseudoAristóteles, *apud* Barbara Cassin, 1980, p. 642-43: "mesmo que fosse *cognoscíveis*, como alguém poderia torná-las manifestas a um outro? Com efeito, o que alguém viu, como o *enunciaria em um dizer?*"¹

Logo de início, é de notar que o texto nos leva a considerar uma certa relação de equi-

1 Mantive a tradução e grifei.

valência entre os termos “gnósko” e “ideîn”. Não distingue, na indistinção que promove, as duas posições anteriormente comentadas, na relação ver-saber. Ficam aí intencionalmente equiparadas, seja a atitude originária (*noeîn*), seja a posição posterior (*dianoeîn*). Implícitas, as multissignificações dos termos que convocam nosso interesse. Em torno de *elâo*, os cognatos *idéa* e *eídos*: *eíde*, “viu”, poderia ser “ter visto o mentalmente visível” ou “ter visto o aspecto visual típico de algo”; “*eíde*” poderia, também, simplesmente ser “viu por estar entre as coisas, fazer parte delas, estar *colado* a elas”, se me forem permitidos tais jogos semânticos.

O que importa, no entanto, é que a língua começa a ser posta em xeque, enquanto conduto de pensamento-conhecimento-visão de um indivíduo a outro. Vale dizer, em sua função de “vestir” o pensamento com palavras. A intenção é ir construindo, exaustivamente, interditos ontológicos à comunicação, o que passa por independentizar, por *estratégia*, a atividade mental, da verbal. Insinua-se a possibilidade de um pensamento pré-lingüístico, um sentido prévio, supostamente originário, e articula-se a impossibilidade de unir idéias e palavras. É impraticável trazer à presença de quem ouve o que, por ventura, se soube porque se viu, o que quer que “viu” queira dizer, por hipótese.

É o que se ratifica:

É pôs án ekeíno délon akoúsanti gígnôito mè idónti; hósper gàr oudé ópsis toûs phthóngous, gignóskei, hoûtos oudé he akoè tà chromata akoúei, allà phthóngous, kai légei ho légon, all’ou chrôma audé prágma (Id. *ibid.*, p. 641-43).

Ou ainda, como isso justamente se tornaria manifesto a quem ouve sem ver? Do mesmo modo, com efeito, que a vista não vem a conhecer *os sons da voz*, igualmente o ouvido não ouve as cores, mas sons, e aquele que diz, diz, mas não uma cor nem uma coisa.²

Górgias radicaliza: *akoúo*, “ouvir”, resolve-se unicamente na esfera fônica ou acústica; “ouvir” não significa “compreender” o que se ouve; não se trata de atribuir ao signo um significado, seja *physei*, seja *thései*. Não quer dizer, também, “recolher” com os ouvidos, em uma espécie de simbiose com *légein*, em seu sentido mais originário. O ouvido não é “pensante”, não conhece, não “ouve” o que só é visível, assim como a vista não “pensa”, não “vê” o que só é audível. A enunciação, como ato lingüístico, é também sem fundamento: o enunciado não garante a transmissão do visto ou do ouvido. A desconstrução do “ver”, como ato “ontológico”, implica, igualmente, a desconstrução do “ouvir”, como tal. Por isso, *dizer é só dizer*, sem um *ti* a dizer. Até por que:

Hó oûn tis mè ennoei, pôs aitei par’alloi lógoi é semeioi tini hetérou toû prágmatos ennoésein, all’é eân mèn chrôma, idón, eân dè psóphos, akoúsas; (*ibid.*).

Então, o que alguém não tem na mente, como o demandaria a outro com palavras, ou como teria na mente, por meio de um signo, a coisa que é outra (que não o signo), como poderia senão vê-la, quando é uma cor, e ouvi-la, quando é um *ruído*?³

A substituição de “phthóngos” (da citação anterior) por “psóphos”, aqui, tem certamente uma intenção. A ouvidos descuidados, soará qual mero recurso estilístico de eufonia, talvez (não fosse Górgias um sofista...). A ouvidos mais previdentes, quem sabe, ressoará qual sóbria reiteração dos interditos ontológicos acionados. Phthóngos, o som da voz, não é identificado com a coisa, em uma situação de fala; menos que sons, são ruídos que se dão: a comunicação se frustra.

O auge do impedimento.

2 Mantive a tradução e grifei.

3 Adapte a tradução e grifei.

Ei dè endéchetai, gignóskei te dai anagignóskei légon, allà pòs ho akoún tò autò; Ou gàr oíōn te tautò háma én pleíosi daí choris oúsin eínai, dyo gàr án eíe to hén. Ei dè daí eíe, en pleíosi kai tautón, oudèn kolúei mè hómoion pháínesthai autoís, mè paúte homofosis ekeínois oúsi, kai en tói autò, ei ti hén toioúton, heís án all'ou dýo eíen. Pháínetai dè oud'autòs autoi hómia aísthánómenos en tói autoi chrónoi, all'hétera tēi hópsei, kai nýn te kai pálai diaphóros. (ibid.).

Admitamos ser possível: *o que fala conhece e reconhece* (algo), porém, como o que ouve terá a mesma coisa na mente? A mesma coisa não pode estar, ao *mesmo tempo*, em muitos, que são separados, pois *o um seria dois*. Por outro lado, mesmo que exatamente a mesma coisa estivesse em muitos, nada impede que não lhes apareça *semelhante*, a eles que não são inteiramente semelhantes; mesmo em uma situação de identidade, suposto que exista uma unidade dessa espécie, eles seriam um e não dois. Por outro lado, as coisas que uma mesma pessoa percebe, *no mesmo momento*, não são similares, mas percebe sensações distintas para o ouvido e para a vista, e diferentemente *agora e outrora*⁴.

Como se vê, não vinga qualquer “mesmidade” que permita um apelo a *tò autò*, como força capaz de conferir à coisa uma unidade consigo mesma; há uma recusa a qualquer *autò kat'autò* que, por ventura, se insinue na “discussão” de que Górgias *supostamente*, participe. O que faz é recuperar, para seu jogo com a linguagem, a ambigüidade do uso originário de *tò autò*, o do Frag. 3 do *Peri Phýseos*, de Parmênides. *Al, noeín e eínai* não são o mesmo, mas se entrepertencem em suas diferenças, por força da dinâmica de *tò autò*, como impulso de reunificação. Isto contrastivamente com o uso de *tò autò* que se ia fazendo clássico: o da coincidência que alimenta o pensamento predicativo, até as raias da contradição: *noeín* como pensar-conhecer não vinga, aqui, com Górgias, para o pensamento qualitativo, porque “Poía dè tálethê, ádelon” (Ibid. p. 641): “De que modo (são) as coisas (que são) (isto), realmente não se mostra”.⁵

Então, saber, pensar, dizer: uma inexequibilidade, por falta do que conhecer e por falta de quem conheça.

No entanto, há discursos. Se dizer é só dizer, por que dizer, se não for para dizer alguma coisa? Como se dá o discurso?

A resposta de Górgias: “(...) ei dè toúto, ouch ho lógos toú ektòs parastatikós estin, allà tò ektòs toú menitikón gñetai” (DIELS, 1954, v. 2, p. 282): “se assim é, não é o discurso que exprime o (que lhe é) exterior, mas, sim, o (que lhe é) exterior faz nascer o discurso que se mostra”.

Preferi traduzir “menitikón” por “que se mostra”, ao invés de “que se revela”, como já foi feito (Cf. Barbara Cassin, 1986, p. 18). Evito extrapolações para a mântica, por entender que “destoam” do contexto irônico, paródia que é, do texto de Górgias.⁶

O discurso “aparece”, então, como qualquer coisa que aparece: uma coisa entre as coisas, em sua radical diferença, no movimento de seu perfazer-se. O *ektós*, o exterior, neste caso, seria tudo o que circunda aquele que diz e que o provoca a que diga tudo o que diz. Se o *ektós* “provoca” o aparecimento do discurso, não o faz na condição de *arché*, enquanto este termo nos leve a crer na insistência de um qualquer substrato. Não é levado em conta um princípio interno constitutivo de uma coisa, enquanto ela mesma. Algo que “comece” e “co-

4 Adapte! a tradução.

5 Adapte! a tradução.

6 A autora traduz em *Sur Mell. Xén. et Gorg.* (1980) por “que se revela” e faz a extrapolação, com ressalvas.

mande" sua emergência, segundo um pensamento metafísico das causas: no saber-dizer, por exemplo, qualquer premissa de que dependa para realizar-se como discurso. Sob este aspecto, é impossível *dizer*, se isto significar que o discurso se apodera, pela enunciação, de uma unidade das coisas, reflexo de uma unidade do mundo, passível de descrição. É impraticável "dizer", se tal soar à maneira de "intenção de ver algo unitário, o permanente na mudança", como ato judicativo, enfim. Se assim é, o discurso não é expressivo, significativo, explicativo.

Além do mais, a impermanência invocada implica a fugacidade do *ektós*, a par da efemeridade da própria instância da enunciação. Liqüida-se a pretensão de individuar aquele que diz como um ser que pensa acerca de algo e o diz, com pretensão de verdade ou risco de falsidade.

O *lógos* é, portanto, *ánarchos*, anárquico; se um "comando" aceita, é aquele que lhe impõe o *kairós*, enquanto instante irrealizado, na realização de tudo o que se realiza (Carmen L. M. Paes, 1989, p. 48-55). Isto permite, ainda, discutir a proposta corrente de compreensão da sofística, pelo menos no que toca a Górgias, a partir da oposição *nómos-phýsis*. Não cabe, aqui, a discussão de "naturalidade" ou "convecionalidade" da linguagem. O dizer é *phýsei*, por ser individuação do radicalmente diferente, no conjunto das diferenças que constituem isto, que chamamos de "realidade".

Por conseguinte, "ei mên oûn oudèn, tàs apodeíxeis légein hápanta" (Barbara Cassin, 1980, p. 641): "se, pois, nada é, os argumentos dizem tudo (sem exclusão de nada)".

Se assim for, não cumpre falar-se de "verdade" e "falsidade". Tudo o que é dito tem o "fundamento" de ter sido dito, isto é, não tem fundamento, se "nada é". "Oudén" é o resíduo lingüístico que resta, após depurado o jargão ontológico, na maquinação de uma "ontologia às avessas". "Oudèn", palavra oca, sem referente. O que sobra: só palavras, com o poder de sua liberdade de tudo poder dizer.

4. Em conclusão

Primeiramente, é preciso dizer que o "tom" desta exposição foi ditado, como não poderia deixar de ser, pelas exigências metodológicas de preservação de seu fio condutor. Esconde, de certa forma, o "tom" de Górgias, o sabor de seu texto, por força de ser paródico, e que é tecido com o tecido dos discursos ontológicos vigentes em seu tempo. *O Peri tou mè Ontos è Peri Phýseos* (como queria Sexto Empírico) só é perfeitamente apreensível na inteireza de seu teor. A secura da desconstrução sintática e semântica que promove não deixa dúvidas. A "ontologia às avessas" não há que ser entendida como "ceticismo", "niilismo", ou o que mais se quis (ao modo dos manuais), o que, afinal, seria ainda ontologia. Górgias, a rigor, nada diz, textualmente de seu, no sentido de que se possa atribuir-lhe qualquer doutrina. Não nos iludamos: seu texto não tem "conteúdos", só "forma", se aceitarmos violar "leis" vigentes da ciência lingüística, hoje. Seus "conteúdos" são a "forma" e os "conteúdos" dos discursos que desconstrói. Quer "destruir" a ontologia? Não. O que faz é uma "mostração" da força da linguagem, em sua materialidade, por meio de uma estruturação sintática só de significantes, posto que nada diz, por só dizer, "nada é".

Se não quer destruir a ontologia, bem podemos desconfiar que não participa daquela "guerra" à que se referiu Benoist. Platão, mesmo, dá o nome de "Górgias" a uma personagem do *Górgias*, em que põe "Sócrates" em "guerra" contra alguns sofistas com aspas. Esta personagem é praticamente espectadora da disputa, do espetáculo da exposição dos vícios da retórica. Fala-se até de um certo respeito de Platão...

Enfim, há a hipótese de ser necessário retornar a uma ontologia "esquecida", para a continuidade de uma guerra "adormecida". Uma guerra ao "novo ópio do povo", ao *marketing* e à comunicação de massa. Seria necessário aos intérpretes dessa luta, sem dúvida, verificar o que haveria de "sofístico" a combater e de sofístico a compreender. No discurso político, na propaganda, em todos os sentidos, a força do *kairós* haveria de ser aquilatada pelas diferenças entre "oportunidade" e "oportunismo". Toda uma retórica da imagem, neste particular, haveria

de ser cuidadosamente avaliada: que ficasse claro até que ponto a sedução sofisticada do texto (no amplo sentido da semiologia) prescindiria de “conteúdos” platônicos, por hipótese.

E, no auge dessa refrega, se procurássemos Górgias, quem sabe o encontraríamos com seu manto púrpura, de novo espectador, mansamente à espreita do instante oportuno em que coubesse um novo *Peri tou mè Ontos è Peri Physeos*.

ABSTRACT:

The article is about the ontological question of the speech according to the thought of Parmenides, Melisso, Plato, Aristotle and Gorgias. It is given special attention to possible meanings of the key-words noeîn, diánoia, autó, ti, idéa, eîdos, alétheia, eînai, mè eînai, to bring up the fundament of the ontological interdict that emerges from the *Treatise on Not-Being*, of the sophist Gorgias. It talks about the original language of the *Treatise* to make clear the non-ontological aspects of its diction, and also to call attention for the resounding parody. It emphasized the actuality of this questioning, facing masscommunication, marketing and propaganda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. por V. G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970. 2 v.

BENOIST, Jean-Marie. *Tyrannie du logos*. Paris: Minuit, 1975.

CASSIN, Barbara. *Le plaisir de parler*. Paris: Minut, 1986. Sur Melissus, Xénophane et Gorgias (Pseudo-Aristoteles). In: *Si Parménide*. Paris: Presses Universitaires de Lille, 1980.

DIELS, H. *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidemannsche Verlagbuchhandlung, 1954. 3v.

PAES, Carmen L. M. *Górgias ou a revolução da retórica*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989 (tese de doutorado).

PLATAO: *Cratyle*. Étab. et trad. par Louis Méridier. Paris: Belles Lettres, 1950.

———. *Sophiste*. Étab. et trad. par Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 1925.

¿ ORFISMO EN EL PRIMER ARISTÓTELES?

MARÍA LUISA FEMENÍAS

Universidade de Buenos Aires

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo mostrar que nos primeiros diálogos de Aristóteles, especialmente no *Eudemo*, é possível distinguir uma forte influência órfica. Mas isso não significa que o orfismo de Aristóteles deriva diretamente de *Fédon* de Platão. Pelo contrário, consideramos que deriva de um contexto cultural diverso e mais esperso, como procuramos mostrar.

Palavras-chave: Filosofia Grega, Orfismo, Aristóteles.

En *Vida de Dión*, Plutarco (Plutarco, 1918, 967.3) relata que, a espaldas de Platón, algunos miembros de la Academia, entre ellos Espeusipo y sus compañeros, colaboraron con Dión de Siracusa, por entonces académico, en la preparación de una invasión para liberar Sicilia del tirano Dionisio, el joven (Plutarco, 1918, Cap. VI). Si bien los académicos intentaron disuadirlo, finalmente Dión logró contratar mercenarios, según Plutarco, asistido por el político-filósofo Eudemo de Chipre. Es a este Eudemo que Aristóteles dedica el *Sobre el Alma*, hoy perdido, poco después de que, aproximadamente en el 353/2 a.c., muriera en la batalla de Siracusa! ¹.

De este diálogo, *Eudemo* o *Sobre el Alma*, sólo han quedado unos pocos pasajes, no todos ellos de igual grado de confiabilidad, citados en su mayor parte por autores tardíos ². De todos modos, la importancia de estos fragmentos resulta inestimable, pues son nuestra única fuente para abordar el Aristóteles no sistemático o dialógico. Por lo que respecta al *Eudemo* interesa, al menos, saber, por un lado acerca de su contenido y objetivo y por otro, de su relación con los diálogos platónicos y la obra aristotélica posterior y de los tratados. Sin embargo, dada la brevedad del espacio de que disponemos, permítasenos posponer estas investigaciones para otra oportunidad y concentrarnos tan sólo en unos pocos fragmentos que consideramos de sumo interés debido - como veremos - a su influencia órfica.

En efecto, al menos dos de los fragmentos más importantes del *Eudemo* permiten inferir incidencia órfica o de doctrinas afines ³ razón por la cual los examinaremos con especial cuidado.

Conviene, para alcanzar nuestro objetivo, retener, entre otras, al menos dos enseñanzas consideradas órficas: (1) la relación entre *sôma* (cuerpo) y *sêma* (tumba, sepultura/signo,

1. Hay controversia sobre la fecha exacta de los acontecimientos y sobre la muerte de Eudemo en especial. Para mayores referencias sobre la cuestión conviene consultar Chrosut, 1973, págs. 44-45; Gigon, 1960, p. 22, este estudioso es cauto respecto de la información transcrita por Plutarco. Por su parte, Meautis (1955, p. 93) fecha al *Eudemo* aproximadamente en el 350 a.c. En términos generales se ha adoptado el 352 a.c.

2. Cfr. Rose, 1885 y reediciones; Giannantoni, 1983, pp. 91-117.

3. Esto quizá resulte sumamente chocante a los lectores de las obras sistemáticas de Aristóteles. Ya en la antigüedad, basados en la clasificación entre obras exotéricas y esotéricas, muchos autores llegaron a considerar que las primeras contenían opiniones de otros o, incluso, falsas. Giannantoni, 1983, p. 91.

senál) y (2) la noción de *nóstos* (regreso, retorno a la patria). Motivos ambos que, por lo demás, se encuentran en las obras de los trágicos en general y en diversos diálogos platónicos (Meautis, 1955, p. 83) que cabe suponer, influyeron directamente sobre el joven Aristóteles.

(1) Respecto de la relación cuerpo-tumba, el *Cratilo* (400 b-c) ⁴ de Platón ofrece un claro ejemplo. En efecto, en el largo pasaje de las etimologías, en un intento por descubrir si el nombre (*ónoma*) revela la naturaleza de aquello que nombra, Sócrates y Hermógenes se preguntan:

H. — ¿Y lo que sigue a ésto? ¿Cómo diremos que es?

S. — ¿Te refieres al cuerpo (*sôma*)?

H. — Sí

S. — Éste / se refiere al nombre /, desde luego me parece complicado aunque varfe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la tumba (*sêma*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste / cuerpo /, también se lo llama justamente "signo" (*sêma*).

Nótese que se trata de cambiar una única letra, la "o" por la "e" para hacer el juego de significados. Sócrates atribuye poco más abajo a "Orfeo y los suyos" esta doctrina, en especial, la creencia de que el alma purifica o expía sus culpas en un cuerpo que hace las veces de prisión (Meautis, 1955, p. 84-85).

Resonancias de esta relación *sôma-sêma* están presentes en el pasaje del *Eudemo* preservado en la *Consolatio ad Appollonium* (fr. Rose, 44; Walzer, 6). Allí afirma Plutarco que muchos hombres sabios - como dice Crantor - no sólo contemporáneos suyos sino incluso antiguos, han deplorado la suerte de los hombres, considerando la vida como castigo y que el nacimiento es para los seres humanos el comienzo de la más grande de las desventuras. Esto mismo - continua Plutarco - comunica Sileno, según Aristóteles al Rey Midas ⁵ cuando lo capturó. Pero en vez de parafrasear el relato del encuentro, Plutarco prefiere citar en sus propias palabras al *Eudemo* legándonos un valioso fragmento. Según Aristóteles, entonces, los hombres mejores y más bienaventurados creen que los muertos son felices mientras que los vivos somos impuros y hablamos con falsedad. Esta creencia - continua Aristóteles - es tan antigua que se la conoce desde tiempo inmemorial y se remonta cuanto menos, al tiempo del Rey Midas. En efecto, estando Midas de cacería atrapa al Sileno. Sileno, en principio, se mantiene en silencio pero, urgido por el Rey, finalmente se ve obligado a decir aquello que es mejor que los hombres no sepan: es preferible no haber nacido, pero habiendo nacido, lo mejor es morir pronto. Es decir, estar muerto es - según Sileno - preferible a estar vivo. Este mito, se ve con claridad, recoge una noción órfica que ya se encuentra en Heródoto (VIII, 138) y Teognis (424 ss.) lo que remite a un sustrato más antiguo y extendido que los diálogos de Platón. En síntesis: la muerte es superior a la vida.

Vayamos, pues, al segundo de los rasgos órficos mencionados.

(2) El otro, tema órfico, el *nóstos* o regreso a la patria, puede rastrearse también en Platón, a modo de antecedente. Tomemos, por ejemplo, *Critón* (44 a-b).

Entra presuroso Critón a la celda de Sócrates para avisarle que el barco que regresa de Delos ya ha sido visto en el cabo de Sunio pero, como lo encuentra dormido, espera a que despierte. Al hacerlo, Sócrates le relata un sueño que ha tenido:

S. — Me ha parecido que una mujer bella, de buen aspecto, que llevaba blancos vesti-

4. Para las citas en castellano he utilizado las traducciones de editorial Gredos, 1983. *Cratilo*, Introducción y n. 60 pág. 394. En un sentido similar, cfr. *Gorgias* 493 a, donde se lee "y que quizá, en realidad estemos muertos. En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros a hora estamos muertos y que nuestro cuerpo es un sepulcro" "Véase nuevamente el juego *sôma-sêma*. Ver también n. 70 y 71, pág. 94.

5. El mito incluye el encuentro del Rey Midas con Sileno aunque Aristóteles parece haber adecuado el mito a sus propósitos. Heródoto recoge varias versiones, Heródoto, VIII, 138. 2; VII, 26 y I, 14. Resulta ilustrativo al respecto el libro de Guthrie, 1955, p. 224. Como es sabido Nietzsche lo retoma en *El Origen de la Tragedia*, p. 52.

dos se acercó a mí, me llamó y me dijo: 'Sócrates, al tercer día llegarás a la tierra fértil de Ptía' ”⁶

Sócrates interpreta el sueño como que en tres días morirá. Es decir, que en tres días estará en su patria como Aquiles en la suya. Pero, ¿cuál es la patria del filósofo? No, por cierto, la del cuerpo sino, más bien, la del alma.

Un fragmento del *Eudemo* ejemplifica esto con claridad en una cita conservada por Cicerón en *De Divinatione* (Rose, 37; Walser, 1). Efectivamente, allí, Cicerón relata - siguiendo a Aristóteles - un sueño premonitorio que habría tenido Eudemo. Según este sueño (a) se recuperaría de una enfermedad que padecía por entonces, (b) el tirano Alejandro moriría y (c) en cinco años él mismo regresaría a la patria (*domum revertisse videatur*). Cumplidas las dos primeras predicciones del sueño, Eudemo creyó que pronto regresaría a Chipre pero murió en la batalla de Siracusa. De esto, Aristóteles concluye que Eudemo regresó a su “verdadera patria”. Queda, pues, claro que Eudemo interpretó “patria” como “Chipre” su lugar de nacimiento mientras que Aristóteles, como Sócrates, fiel a la noción órfica de muerte como “retorno a la patria” interpretó la muerte del amigo como la liberación de su alma del exilio en el cuerpo y, traz la muerte, el regreso a la verdadera patria celeste. Es claro también que por *alma* se entiende el “alma individual” (*psyché*) de Sócrates o de Eudemo.

Lo que acabamos de decir parece corroborarse en el fragmento (Giannantoni, 11) tomado de Al-kindi que tiene una estructura paralela, a pesar de sus diferencias. En efecto, Aristóteles – según Al-kindi – refiere la historia de un Rey Griego que al regresar de un estado de éxtasis describe a los que lo rodean lo que vio (ángeles, almas y formas) y les predijo, como prueba de veracidad, algunos acontecimientos (a) cuánto viviría cada uno de los presentes, (b) que se abriría un abismo en la tierra de Elis, (c) que en dos años habría una inundación. Hechos que efectivamente se cumplieron. La conclusión a la que arriba el autor del pasaje es que esto fue posible porque el alma liberada del cuerpo logró contemplar las maravillas del mundo celeste. Si bien la parte final del relato no guarda paralelismo con el sueño de Eudemo, ambos enfrentan situaciones de sueño (¿fiebre, delirio, éxtasis?) no normales donde – se supone – que el alma se separa del cuerpo, lo que le permite “ver” o “contemplar cosas maravillosas” e incluso rededir algunos acontecimientos futuros. No habla el relato de Al-kindi sobre qué pasó con el alma del Rey después de su muerte, pero la exclamación de qué maravillas no habrá visto al abandonar por completo el cuerpo, permite inferir que el mundo celeste del que habla es el verdadero lugar de permanencia del alma. Al igual que en el ejemplo anterior, este fragmento también se refiere a un alma individual o *psyché*.

Algo más curioso (aunque sólo relativamente) es el pasaje preservado por Serverino (Giannantoni, 12) en el que menciona a un tal Ceneo, ahora mujer, que obtuvo de Neptuno (entiéndase Poseidón) la posibilidad de cambiar de sexo. Atribuye, además, Serverino a Platón y Aristóteles la doctrina de la metempsicosis. No extraña a los conocedores de los fragmentos pitagóricos o sobre Empédocles (incluso, el *Fedón* de Platón) esta doctrina, lo que nos sorprende es que se la adjudique a Aristóteles. Por lo demás, no quedan – que sepamos – más fragmentos que contengan referencias que puedan considerarse órficas. Por supuesto, otras muchas cuestiones quedan en pie pero dadas las características de este trabajo no entraremos en ellas.

De lo dicho, parece lícito concluir que estos fragmentos que acabamos de revisar, supuestamente pertenecientes al *Eudemo* de Aristóteles, sostienen: (1) que existe algún tipo de “vida” después de la muerte más feliz que la actual; (2) que es el alma individual (*psyché*) a la que corresponde tal inmortalidad y que separada del cuerpo “verá” cosas en cierto sentido “divinas”; y por último (3) que los sueños tienen algún tipo de poder adivinatorio.

Ahoa bien, estas conclusiones entran en franca colisión con las doctrinas del Aristóteles

6. “Al tercer día llegaré a Ptía” son las palabras de Aquiles en *Ilíada* IX. 363. Ptía, como se sabe, era la patria de Aquiles. Platón ha cambiado la primera persona por la segunda. En un sentido similar, *Hippias Menor* 370 b-c donde se cita el pasaje completo de la *Ilíada*.

sistemático, tal como veremos – brevemente – a continuación.

Tres ejemplos bastarán para mostrar el contraste al que nos referimos. En primer término, respecto de la felicidad en la “otra” vida y la infelicidad en ésta, en *Ética Nicomaquea* (1115 a 26) leemos:

“Ahora bien, lo más temible es la muerte: es un término y nada puede ser ni bueno ni malo para el muerto”.

Si bien Aristóteles es sumamente cauto sobre este tema, máxime si se trata de sopesar las “opiniones de la mayoría de los hombres”, no parece muy bien dispuesto a aceptar “vida” más feliz después de la muerte aunque la posibilidad de la felicidad en esta vida sea limitada (ver, *E.N.* X,7 *in fine*, a modo de ejemplo)

En segundo término, los fragmentos del *Eudemo* que se han preservado parecen sostener la existencia de un alma (*psyché*) individual inmortal. Por su parte, Aristóteles en *De Anima* parece más cauto al respecto. ¿Hay tal cosa como un pensamiento puro? Aristóteles suscita repetidamente la cuestión. El intelecto (*ló noéfín*), ¿es una afección propia del alma en tanto tal? Si así fuera, podría existir sin el cuerpo (408 a 8-11) pero, por el contrario, en la mayoría de los casos leemos:

*“... puede observar cómo el alma (*psyché*) no hace ni padece nada sin el cuerpo...”* (408 a 6)

“... Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre sino el hombre en virtud del alma...” (408 b 15-16)

*“... El intelecto (*noús*) por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente...”* (408 b 18)

El problema es complejo. Como vemos, Aristóteles no rechaza radicalmente la existencia separada del intelecto, pero dada la solidaridad del alma con el cuerpo, la supervivencia pertenece sólo al *intelecto* y no al alma individual tal como aparece afirmado en el *Eudemo* ⁷.

En tercer término, parece desprenderse del *Eudemo* el carácter adivinatorio del los sueños. Como se sabe Aristóteles escribió en fecha incierta un breve tratado *sobre la Adivinación por el Sueño* (462 b – 463 b 10) que suele incluirse en *Parva Naturalia* ⁸. En él leemos:

“... el que no se vea ninguna causa razonable según la cual ello /la adivinación/ pudiera producirse nos hace ciertamente desconfiar, pues, además de otras sinrazones es absurdo que la divinidad sea quien los envíe...” (462 b 19 - 21)

Aristóteles parece rechazar también, al menos en principio, el poder adivinatorio o premonitorio de los sueños y que ello sea de origen divino.

Como es de suponer, diferencias tan significativas no pasaron desapercibidas. Ya Proclo (fr. Rose, 40; Walter, 4) afirma que Aristóteles, a diferencia de Platón, trató el alma desde el punto de vista “físico” en *De Anima* y, en cambio, en los diálogos se ocupó de cuestiones semejantes a las que ocuparon a Platón, es decir “místicas”: el alma *en* el cuerpo, la vida, el sueño, el agua del Leteo, etc. La tesis de Proclo es, al parecer, que las divergencias obedecen a que las afirmaciones deben considerarse en su justo marco de investigaciones, es decir, que obedecen a dos puntos de vista metodológicos diversos. Ellas sigue a Proclo en esta interpretación (fr. Rose, 39; Walter, 3).

7. La trifuncionalidad del alma que propone Aristóteles es una crítica a la tripartición de, por ejemplo, *República* 435 a ss. En un sentido similar, *Cir. De Anima* 432 a 19, 430 a 18-23; *Metafísica* 1070 a 24-27.

8. Esta obra es considerada tardía por Jaeger (tercer período) lo que es discutido. Para edición en castellano: *Tratados de Historia Natural*, Madrid, Gredos, 1987, conviene ver la introducción, págs. 130-132.

Más próximo a nosotros, Chroust (Chroust, 1973, p. 48-50), expuso con claridad, al menos una de las contradicciones, la que se refiere a la inmortalidad del alma. A propósito de esto revisa, a grandes líneas, las "soluciones" que los estudiosos modernos han dado a la cuestión. Van desde Bernays que niega que haya elementos platónicos en el *Eudemo* pasando por Rose que considera los fragmentos en cuestión espúreos y Jaeger que se inclina (como el mismo Chroust) por dar relieve al tema del diálogo, una *Consolatio*. Una *consolatio*, en verdad, mal podría suponer un alma no inmortal. Quizá, el punto de vista más original sea el de Nuyens, quien considera al *Eudemo* un momento anterior a la elaboración de la doctrina del *noûs*. En virtud de ello, el planteamiento mismo de la "contradicción" no sería más que un anacronismo. Pero el problema sigue en pie. Otra alternativa sería negar al *Eudemo* autoría aristotélica, pero dado que se lo incluye en todos los *Catálogos*⁹ que nos han llegado, pensamos que resulta aventurado negarle su filiación aristotélica. Quizá la respuesta no esté en una sola de las explicaciones sino en la conjunción de varios factores. Sea como fuere, es preciso atender, entre otras, a las siguientes consideraciones:

- a) ¿Cuál era el contexto de los pasajes citados?
- b) ¿Cuál fue el criterio con que se tomaron las "citas"?
- c) ¿Con qué precisión se "citó"? (recuérdese que algunos fragmentos se distancian más de seis siglos del autor)
- d) ¿En qué medida el *Eudemo* sigue al *Fedón*?

No creemos que con los fragmentos que conservamos sea posible aventurar respuestas que se refieran "al *Eudemo*" sino, más bien, a los pasajes que *tenemos* del *Eudemo*. Con estos límites en mente, es dable afirmar que *los pasajes examinados contienen nociones significativas de orfismo*. En otras palabras, en los fragmentos que restan del *Eudemo*, algunos de ellos contienen un fuerte acento órfico, sin que ello nos permita concluir que *todo* el diálogo responde al patrón órfico, pues ignoramos el contexto en que se encontraban los mitos que hemos examinado. Es sabido, además, que Aristóteles comenzó siempre sus obras, a modo de pauta metodológica, por relevar la opinión aceptada por la mayoría y, lejos de desestimarla, la tomó como punto de partida para sus propias afirmaciones. Prueba de ello es en *Ética Nicomaquea* (1101 a 23-25) el siguiente pasaje, que merece ser citado:

"En cuanto a que la suerte de los descendientes y de todos los amigos no contribuya en nada a la situación de los muertos, parece demasiado hostil y contraria a las opiniones de los hombres".

Como puede apreciarse, Aristóteles no quiere oponerse abiertamente a las creencias populares acerca de la suerte de los muertos. La lectura, en extenso, del pasaje permite entrever un intento de tomar distancia respecto de las creencias de los hombres sin descartarlas por completo. En otras palabras, las creencias, en tanto creencias, han de ser aceptadas; otra cuestión es el valor de verdad de lo que se cree, y no es la ética (o las ciencias prácticas) la que debe ocuparse de develar el problema. En este sentido, parece posible aceptar, en principio, la posición de Proclo¹⁰.

De todos modos, es oportuno aceptar, con Jaeger, un período "platonizante" de Aristóteles, y ello sin que se pueda precisar el grado de fidelidad con que siguió la doctrina platónica.

9. Los catálogos más completos que nos han llegado son, como se sabe, el de Diógenes Laercio en *Vidas*, V, 22-27; Barnes, 1983, pág. 2386-2388. Allí incluye también el de *Vita Menagiana*. En ambos figura bajo el título *Sobre el alma*.

10. El ejemplo más conocido es el del comienzo de *Ética Nicomaquea* (1094 b 11 ss.) donde examina las diversas opiniones acerca de qué es *felicidad*. Sabemos que Aristóteles construyó sus silogismos dialécticos a partir de premisas plausibles confirmando igual grado de veracidad a las conclusiones, *Tópicos* 100 a 30 b 8.

De todo lo dicho creemos posible concluir al menos dos cosas: (a) que un Aristóteles joven, en un diálogo cuyo propósito es una *consolatio mortis*, acepta la inmortalidad del alma individual, su separabilidad del cuerpo y la posibilidad de que - gracias a ello - adquiera conocimiento de las cosas maravillosas del "otro" mundo. (b) que Aristóteles recurre a viejos temas: la vida como condena, el mito del Sileno y Midas, la premonición en los sueños, etc. En este sentido, es necesario tener en cuenta que no se trata sólo de "temas órficos" (supuestamente transmitidos por Platón) sino, más bien, de "temas populares" o popularizados gracias a los poetas trágicos. Puestas en estos marcos de comprensión, las "contradicciones" parecen menos ásperas. De todos modos, el escaso número de fragmentos de que disponemos no permite, a nuestro juicio, concluir definitivamente. Es de esperar que, finalmente, Gigon (Gigon, 1960, p. 21) publique su anunciada obra con los nuevos fragmentos. Sólo entonces, creemos, será posible alguna conclusión de conjunto.

Sabemos que el *Eudemo* operó como modelo de *consolatio* durante toda la antigüedad. Fue alabado por su estilo, elegancia y vigor tanto como por su claridad y poder persuasivo¹¹. Es factible esperar que haya dejado más huellas que las que se han reconocido hasta ahora, antes de comenzar su lenta desaparición cuando Andrónico de Rodas, empujado de espíritu esotérico, decidió editar sólo los tratados desestimando las obras dialógicas¹².

Quiero dejar reconocimiento expreso de las valiosas observaciones que hiciera el Prof. Francisco J. Olivieri a versiones anteriores de este trabajo y de su constante apoyo a toda investigación que inicio.

ABSTRACT

This paper intends to show that young Aristotle dialogues - specially the *Eudemus* - are strongly under the influence of orphic teachings. This does not mean that he received this influence directly Plato's *Plaedo* but from a more basic and unclear background.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARNES, J. (Ed.) *The Complete Works of Aristotle into English*, Oxford: University Press, 1983, 2 vol.
- CHROUST, A. H. "Eudemus or On the Soul: An Aristotelian Dialogue on the Immortality of the Soul". *Aristotle*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, vol. 2.
- . "The miraculous disappearance and recovery of the *Corpus Aristotelicum*" En: *Classica et Mediaevalia*, vol. XXIII 1962, 1-2, págs. 50-67.
- GIANNANTONI, G. (Ed.) *Opere*, Laterza, 1984, vol. XI, págs. 90-125.
- GIGON, O. "Prolegomena to an Edition of the *Eudemus*" En: DÜRING, I OWEN, G.E.L. (Ed.) *Aristotle & Plato in the mid-fourth Century*. Göttingen, 1960.
- GUTHRIE, W.K.C. *The Greeks and Their Gods*, Boston: Beacon Press, 1955.
- MEAUTIS, L. "L'Orphisme dans l'*Eudème* d'Aristote" En: *Revue des Études Anciennes*, Juillet, 1955.
- NIETZSCHE, F. *El Origen de la Tragedia*, Madrid: Alianza, 1988.
- PLUTARCO, *Plutarch's Lives*. Oxford: The Loeb Classical Library, 1918, "Dion", vol. VI.
- . *Consolatio ad Apollonio/Consolation à Apollonio pour la mort de son fils*, En: ——— *Oeuvres Morales*, Paris: Lefèvre, 1844.
- RODRIGUEZ-ADRADOS, F. *Líricos Griegos: Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981, vol. II.
- ROSE, V. *Fragmenta*, Biblioteca Teubneriana, 1885 (reimp. 1966).

11. Algo difícil de apreciar en los tratados. Así lo alaban, entre otros, Cicerón, *De Oratore* I. 11, 49; III. 21, 80.

12. El curioso recorrido de las obras aristotélicas es relatado de modo pormenorizado por Chroust, 1962, pp. 50-67.

O QUE ERA PARA SER ENSAIO SOBRE UMA NOVA LEITURA DA ESSENCIA

MARIA DO CARMO BETTENCOURT DE FARIA
Universidade Federal do Rio de Janeiro

"Nous aimons en effet, qu'on se serve d'un langage familier, sinon les choses ne nous paraissent plus les mêmes; le dépaysement nous les rend moins accessibles et plus étrangères."
Aristóteles, *Met.* II, 3, 995a 1

Resumo: Pretendemos no decorrer deste trabalho mostrar que a expressão - o que era para ser - traduz melhor que qualquer outra até aqui proposta, a expressão grega *tò tí ên einai*, fartamente empregada por Aristóteles em suas análises sobre o Ser. Para isso, examinaremos a tradução tradicional desta expressão por *essência* e as críticas a ela feitas por alguns autores contemporâneos. Examinaremos a seguir algumas das alternativas de tradução propostas tentando apreender seu sentido. Por fim, mostraremos como pela nova tradução se espelha com clareza e precisão o sentido apontado pelos críticos, substituindo no próprio corpus aristotélico o termo *essência* pela expressão proposta.

A tradução da expressão grega *tò tí ên einai* - usada fartamente por Aristóteles, sobretudo em *Metafísica* VII, vem a longo tempo constituindo uma pedra no sapato de seus tradutores e comentadores. Por falta de uma palavra ou locução que pudesse traduzir literalmente a expressão grega, a tradição fixou-se nos termos *essência* e no seu equivalente *quididade*, mas tal uso, hoje em dia, é questionado por mais de um autor.

Causa espanto e dúvida a duplicação do verbo ser no imperfeito, e no infinitivo impossível de traduzir.¹ Santo Tomás forjou a expressão latina *quod quid erat esse* mas não parece que o sentido de tal fórmula fosse muito claramente inteligível. O imperfeito, no caso, seria justificável apenas dentro da perspectiva cristã do *ente criado* que, para ser, teria sido anteriormente concebido pelo intelecto divino.

A questão se complica, uma vez que o próprio Aristóteles não parece em nenhum momento interessado em oferecer qualquer explicação ou justificativa a respeito (Aubenque, 1977, p. 460). Tal expressão não parece ter sido considerada por ele como termo técnico, cujo sentido devesse ser esclarecido, pois no Livro V da *Metafísica*, que contém o glossário dos termos transpostos para o vocabulário filosófico, não há referência a *tò tí ên einai*.

Gilson, em seu estudo sobre o vocabulário do ser em *L'être et l'essence*, (Gilson, 1972) endossa a tradução clássica. Ao retomar a história do termo *essência* afirma que foi em primeiro lugar usado para traduzir o grego *ousia* que não tem um correspondente latino. Nesse primeiro momento, que vai de Cícero, primeiro a propor tal tradução, a Quintiliano, a partir de quem se generaliza o uso do termo, a *essência* responde à questão *an sit*, ou seja, indica primordialmente a existência da coisa. O termo *essencia* é portanto um neologismo derivado de *esse*.

A partir do sec. III, o termo vai progressivamente identificando-se a *quididade* e passa a

1. "L'imparfait *ên de tò tí ên einai* este difficile à expliquer. Pourquoi ne pas dire *tò tí esti einai*? (Tricot, nota a *Met.* I, 3, 982b 27)

traduzir a expressão aristotélica *tò tí ên einai*. (Gilson, 1972, p. 460)

Para Gilson, a identificação entre a essência *ousia* e a quiddidade *tò tí ên einai* se evidencia, pois: “La seule chose qui fasse qu’une chose soit ce qu’elle est c’est en effet sa forme, quiddité ou essence.” (Gilson, 1972) A essência, ou quiddidade é então compreendida como causa: “l’ousia, ou *tò tí ên einai*, est manifestement la première de toutes causes puisque, comme on vient de voir, étant ce par que la chose est ce qu’elle est, elle se trouve être, par là même, ce par quoi la chose est.” (Gilson, 1972)

Em acordo com o que diz a tradição, a expressão *tò tí ên einai* deve ser, para ele, corretamente traduzida por essência ou quiddidade.

No texto *A existência na Filosofia de Santo Tomás* (Gilson, 1965) Gilson aponta para a originalidade do conceito tomista de *esse*, que teria sido pela primeira vez assumido no sentido da existência. Aristóteles, segundo o mesmo autor, ainda está preso a um essencialismo muito próximo de Platão. Em *L’être et l’essence* afirma que a *ousia*, “le seul genre de cause efficiente dont il dispose est existentiellement si stérile que l’idée platonicienne”. (Gilson, 1972).

Traduzindo *tò tí ên einai* por quiddidade ou essência, Gilson é ainda levado a afirmar que “l’ousia desistencialisée d’Aristote ne permet pas de résoudre les problèmes de l’existence (...) et ne permet même pas que s’offre l’interprétation adéquate de ce genre de causalité” (Gilson, 1972) (i.é. a causalidade eficiente). Só o pensamento cristão, graças ao conceito de criação, pode dar conta da existencialidade do *esse*.

Embora fundada sobre a reconhecida erudição de Gilson no que diz respeito à filosofia medieval, sua análise não faz justiça ao próprio texto aristotélico. Fazendo nesse momento obra de historiador mais que de filósofo, e mais, de historiador interessado em demonstrar uma tese, Gilson não se debruça sobre o texto aristotélico propriamente dito nem adota, com relação à tradução tomista qualquer postura crítica.

O Aristóteles “essencialista” de Gilson serve de contraponto a um tomismo preocupado antes de mais nada com a existência (*esse*) do ser criado. No entanto, tal interpretação dificilmente se mantém. A leitura atenta dos textos originais, realizada por diversos comentaristas atuais de Aristóteles, desvinculada da perspectiva tradicional, vem demonstrando sua insuficiência levando-nos a descobrir sentidos novos e horizontes insuspeitados naquele pensamento. O principal defeito do emprego do termo essência parece ser sua incapacidade de esclarecer algumas passagens de Aristóteles. O conceito proposto não torna mais claro o sentido do texto, antes o contrário.

A insatisfação com a tradução corrente foi pela primeira vez manifestada por Heidegger, cujas observações servem de base ao trabalho de outros autores, entre os quais Pierre Aubenque e Rudolph Bohem que, como ele, se propõem a uma volta ao momento originário, anterior à tradição, e a uma releitura de Aristóteles mais atenta ao que ele mesmo tenta nos transmitir, que aos ensinamentos da tradição. Pois esta, preocupada desde logo em nos explicar o pensamento aristotélico dentro de uma visão sistemática, coerente e lógica, foi muitas vezes levada a privilegiar uma interpretação em detrimento do próprio texto. A Heidegger devemos certamente esta renovação da leitura de Aristóteles, e a fecundidade que dela parece emanar. Em *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie* (Heidegger, 1975) por exemplo, Heidegger retoma a expressão *tò tí ên einai* e sua tradução latina *quod quid erat esse*. As duas expressões, a seu ver, apontam para o que era já antes de ser: “la chose doit nécessairement avoir été eu égard à sa réalité, car elle n’a pu être effectivement réalisée, actualisée que dans la mesure où elle était pensable à titre de possibilité devant être actualisée. (...) Dans le “Wesen”, l’essence, dans le *tí ên einai* “l’était, le moment du passé, de l’anteriorité, se trouve impliquée.” (Heidegger, 1975, p. 112)

Ao contrário da interpretação tradicional, adotada por Gilson, a essência “désigne ce qui, s’agissant de l’esse, de l’être d’un étant, (ens), est proprement pensé, quand celui-ci est appréhendé dans son effectivité - en grec, une des acceptions de “l’ousia.” (Heidegger, 1975, p. 115) A existencialidade do ser estaria já necessariamente contida na conceituação de *ousia* tanto quanto no *tò tí ên einai*.

Bohem, em sua tese, *L'Essential et le Fondamental*, (Bohem, 1976) retoma as considerações de Heidegger, e adota a tradução literal do *tò tí ên einai*: "*l'être ce que c'était*" como propõe também Aubenque. Essa tradução permite-lhe desenvolver sua tese sobre a passagem de *Met.* VII, 3, onde Aristóteles examina a possibilidade de identificação da essência ao *hypokeímenon*, rejeitando-a em certa medida, e a conseqüente necessidade de distinguir as noções de fundamento e essência. Segundo Bohem, o *hypokeímenon*, objeto da pesquisa pré-socrática aparece a Aristóteles como um conceito insuficiente da essência e ele, em contraposição a essa visada, "(...) s'efforce de poser comme le seul "essential" véritable l'essential de la métaphysique qu'il fonde. (Bohem, 1976, p. 136)

Aubenque mantém "por comodidade" a tradução consagrada de quididade, mas assinala que "la formation latine de ce mot laisse échapper l'essentiel de la formule grecque" (Aubenque, 1977) É das considerações tecidas por esse autor quanto ao sentido desta expressão em grego que podemos entrever a possibilidade de uma nova tradução do termo para o português. Segundo Aubenque - que nesse passo remete ainda a Trendelenburg - tal expressão se traduziria literalmente por: "ce que c'est d'être pour cette chose" ou ainda, "*l'être ce que c'était (pour la chose)*". (Aubenque, 1977, p. 457) Tais traduções, embora mais próximas do sentido original, ainda são vistas com restrições por Aubenque, por não permitirem que se expresse com clareza a articulação do *tí estí*, o que é, e o *tò tí ên einai*.

Aprofundando-se em suas análises, Aubenque remete-se a outros usos da mesma expressão, em Antístenes e Solon, por exemplo, para concluir dizendo: "C'est finalement cette idée, si profondément grecque selon laquelle tout coup d'oeil essentiel est rétrospectif, qui nous paraît justifier le *ên* du *tí ên einai*". (Aubenque, 1977, p. 457) O mesmo Aubenque sublinha a distância existente no seio do ente concreto e mutável, entre o que ele deveria ser e o que efetivamente ele é. Em sua outra obra, sobre o conceito de *phrónesis* (Aubenque, 1976) esse distanciamento, esse oco no âmago do ser caracteriza inexoravelmente o estatuto ontológico dos entes do mundo sublunar, dos *kinéseos* entre os quais se inclui o homem.

Essa distância é também o que possibilita o movimento do ente em direção a uma plenitude, permanentemente visada, embora nunca alcançada: "ce ne pas être tout à fait se traduisant ici à la fois par la pauvreté des discours essentiels, (les définitions) et l'abondance, au contraire, infinie, des discours accidentels" (Aubenque, 1976, p. 476)

Manifesta-se visivelmente nestes autores a insatisfação com a tradução tradicional do *tò tí ên einai* por essência ou quididade, ao mesmo tempo em que se evidencia a busca por uma expressão que possa manter fielmente o sentido do grego, aproximando-nos mais e mais do genuíno pensamento aristotélico.²

A falta de uma expressão correspondente nas principais línguas européias obriga estes autores a operarem uma série de rodeios.³ Ora, parece-me que em português encontramos na linguagem corrente uma expressão que emprega a mesma duplicação do verbo ser no imperfeito e no infinitivo. Trata-se da expressão: *o que era para ser*. O imperfeito do verbo ser pode também acompanhar-se de outro infinitivo - o que era para dizer; o que era para fazer etc... Parece-nos que o sentido desta expressão em português corresponde muito exatamente ao que aqueles autores apontam como sendo o sentido da expressão grega, em contraposição à tradicional tradução por essência ou quididade.

Tomemos a expressão, tão corriqueira em nosso falar, e vejamos se dela podemos extrair um conteúdo filosófico, e mais, aquele conteúdo que permite tornar mais preciso o sentido das palavras do próprio Aristóteles.

O que era para ser pode ser interpretado numa dupla direção: de um lado, indica uma determinação prévia, uma como que necessidade - *era para ser* indica um dever ser, uma inten-

2. Cf. ainda a este respeito, Walitz, 1846, v II, p. 400; Schwegler, 1847, p. 181; Ross, 1924, p. 127; Tricot, 1953, e Yebra, 1982 Prologo à *Metafísica*, p. XXXVII e XXXVIII, que interpretam o uso do imperfeito *ên* em virtude da precedência da forma sobre a matéria.

3. Tricot (Tricot, 1953) considera que a tradução sugerida por Brehler, (Brehler, 1926) como a melhor: "Le fait, pour un être, de continuer à être ce qu'il était."

cionalidade, um termo que deveria ter sido alcançado. Por outro lado, designa uma frustração, um projeto não integralmente realizado. *Era para ser* mas não chegou a ser, por interferência de algo, por impossibilidade, por falta de condições, etc... Indica então algo que é pressuposto, mas pressuposto mais como projeção, como prospectiva; como objetivo (*télos*?) a alcançar, e que, por um motivo ou por outro, não chegou a ser. Ou pelo menos não chegou a realizar em plenitude e identidade entre a intenção e o ato. Algo que, em seu efetivar-se manteve-se aquém do que deveria, do que se esperava, do que se antevia.

Essa dupla direção também pode ser tomada na linha da temporalidade. *O que era para ser* aponta tanto para o futuro, para o horizonte à frente (*o para ser*) como para o passado (*o que era*). As duas dimensões se encontram numa unidade, o que só pode nos remeter à circularidade do tempo pensado pelos gregos.

Era para ser mas não é; *era para ser* mas não chega a manifestar-se em plenitude; *era para ser* mas permanece sempre à distância, como horizonte (*hóros*) em direção ao qual orienta-se o ser (que ainda não é *o que era para ser*).

O que era para ser. A simples possibilidade de enunciá-lo supõe já que o pensamento seja capaz de ultrapassar os limites do dado puramente factual, daquilo que se manifesta aqui e agora, e ver, para além dele (*metá*), um horizonte, a partir do qual isso que aqui se apresenta se torna por sua vez inteligível.⁴ Por isso podemos afirmar que o que é tende inexoravelmente e baliza-se sobre *isto que era para ser*, frente ao qual, por um olhar retrospectivo, manifesta-se sua carência. O ente move-se por si mesmo, por um movimento espontâneo, em direção ao seu *télos*, a essa plenitude projetada pela definição como horizonte, da qual estará por outro lado irredutivelmente separado por um hiato intransponível.

Torna-se clara então essa dupla dimensão do ente: o que é efetivamente, o indivíduo, o composto (*o tódē tí aristotélico*) e *o que era para ser*. Cai igualmente por terra toda pretensão de ver em Aristóteles um precursor do empirismo, pois o verdadeiro conhecimento não é obtido a partir do que é, ou da observação factual, mas a partir disto *que era para ser*.

De onde provém este hiato? porque o ser, ou pelo menos os entes à nossa volta não tornam manifesta a sua própria plenitude?

Se seguirmos a perspectiva aristotélica, responderemos que este oco no âmago do ser, essa divisão, essa carência, provém da própria materialidade a partir da qual deve emergir *isto que era para ser*. No mundo material, sensível e plural disposto à nossa volta, encontramos mais esboços, projetos, como que um rascunho desse próprio mundo, sempre em movimento, na ânsia de uma plenitude nunca alcançada porque em si mesma inalcançável. Como o avesso de uma máscara nos revela em negativo sua face, conhecemos essa plenitude pelo seu avesso, pela *stéresis* que marca com seu selo, cada ente a nossa volta.

O hiato existente entre o que presentemente é, e *o que era para ser*, abre um espaço de indeterminação através do qual aponta a ameaça do caos desestruturador; a corrupção espregueada, sempre capaz de novamente dissolver isto que ainda não se instalou definitivamente como o que *era para ser*, arrastando-o para o fundo indeterminado, *hypokeímenon*, do qual surgiu.

O que era para ser supõe uma tensão dialética no interior do próprio ser. Dialética que brota da própria matéria que, ao mesmo tempo possibilita, impede a manifestação da plenitude do que é.

A matéria, enquanto força cega - *dýnamis* - não é ela mesma portadora de nenhuma indicação, de nenhum esboço ou rascunho. Não adianta por isso endereçarmos à matéria (como o fizeram os pré-socráticos) a pergunta sobre *o que era para ser*. Ela seria incapaz de oferecer-nos a resposta.

A atividade da matéria não passaria na realidade de uma agitação desordenada, sem orientação definida, que a cada momento tende a polos opostos e se anula. Falta-lhe a in-

4. Esse horizonte é também sua definição (*horimós*). O termo *hóros* sendo a raiz semântica de horizonte, a definição tem, em grego uma conotação desconhecida no português. A partir desta consideração compreende-se a afirmação de Tricot (Tricot, 1953): "A quiddidade (*tò tí ēn einai*) é em suma, o conjunto de seus atributos essenciais e é objeto de um ato intuitivo, e não discursivo, do pensamento."

tenção, o esboço, o esquema ou forma capaz de transformar essa agitação dissociativa numa atividade criadora.

Por isso tudo parece-nos que se deixarmos de lado a tradução tradicional de *tò tí ên einai* por essência, e em seu lugar empregarmos nosso *o que era para ser*, uma nova luz vem facilitar o entendimento dos textos aristotélicos. Parece-nos também que as indicações de Heidegger, Aubenque ou Bohem se tornam mais claras, bem como os motivos de sua insatisfação com o uso dos termos *essência* ou *quididade*.

Se formos ao texto da *Metafísica*, sobretudo ao livro VII, cujo tema é exatamente a articulação do *tò tí ên einai* com a definição, (*horismós*) e o enunciado, (*lógos*) do que é (*tí estí*), veremos que, com grande vantagem para nosso entendimento, podemos substituir os termos clássicos *essência* ou *quididade* pela expressão aqui proposta.⁵

"Da substância (*ousía*) se fala em pelo menos quatro sentidos principais: com efeito, *o que era para ser*, o universal e o gênero parecem ser a *ousía* de cada coisa." (VII, 3, 1028b 35)

"E posto que começamos distinguindo os diversos sentidos que damos à *ousía* e um destes parecia ser *o que era para ser*, detenhamos neste, as nossas considerações." (VII, 4, 1029b 1)

"Em primeiro lugar, façamos acerca disso alguns esclarecimentos de caráter lógico, a saber, que *o que era para ser* cada coisa é o que diz que ela é por si mesma." (VII, 4, 1029b 10-15)

"Assim, pois, o enunciado que não contenha o definido e que, apesar disso o enuncia, este será o enunciado *do que era para ser* cada coisa." (VII, 4, 1029b 20)

"Devemos investigar se há enunciado *do que era para ser* para cada um deles (i.é: dos compostos de *ousía* e acidente e se se dá neles também *o que era para ser*, por exemplo, um homem branco. (...) Certamente homem branco é *branco* porém branco não é o que homem *era para ser*." (VII, 4, 1029b 25 1030a 1)

"Pois *o que era para ser* é o mesmo que a quididade (*tí estí*)." (VII, 4, 103a 5)

"... de sorte que só haverá *isto que era para ser* naquelas coisas cujo enunciado (*lógos*) é uma definição (*horismós*)" ou, dito de outro modo, a definição (*horismós*) é o que enuncia (*légein*) isto que era para ser." (VII, 4, 1030a)

"Também *o que era para ser* se dará (*hupárchei*) primordialmente e em sentido absoluto nas *ousíai*." (VII, 4, 1030a 29-30)

Num sentido segundo e derivado, também é possível falar-se no *que era para ser* a quantidade ou a qualidade: "não *o que era para ser* simplesmente, mas *o que era para ser* a qualidade ou a quantidade." (VII, 4, 1030a 32) Mas, apesar disso, vem a ressalva: "uma coisa é clara: que a definição em sentido primordial e absoluto e *o que era para ser*, estão nas *ousíai*" (VII, 4, 1030b 5), pois "cada coisa, com efeito, não parece ser senão sua própria *ousía* e *o que era para ser* se diz que é a *ousía* de cada coisa (*hê hékaston ousía*)". (VII, 6, 1031a 17) Assim é que: "há ciência de uma coisa quando conhecemos *o que era para ser* essa coisa." (VII, 6, 1031b, 6)

Contra a concepção platônica, que separa radicalmente o ente sensível do seu *eidos*, Aristóteles afirma: "Da mesma forma, ou todas as coisas são (em si mesmas) *isto que eram para ser* ou nenhuma o é, de tal sorte que se (*o que era para ser*) o ente não é o ente, tampouco o será nenhuma outra coisa. Além do que, ao *que não é para ser Bem* (*hôi ê hupárchei agatôi*) não é bom." (VII, 6, 1031b 10)

5. As passagens citadas foram extraídas de *Met.* VII. A substituição do termo *essência* pela expressão *o que era para ser* só foi feita quando figurava no original o *tò tí ên einai*. Algumas poucas passagens, que só se tornariam inteligíveis se um grande texto fosse traduzido, foram deixadas de lado. Usamos para tal fim o texto trilingüe de Ed. Gredos, com tradução de García Yebra.

“Assim pois, que cada coisa se identifica com *o que era para ser*, e isto não de forma accidental, é o que se vê pelo que ficou dito, como também porque saber cada coisa equivale a saber *o que era para ser*, de tal sorte que também segundo a exposição ambas se identificarão necessariamente”. (VII, 6, 1031b 20)

“Pois não é accidental que *o que era para ser* Um seja Um.” (VII, 6, 1032a 1)

A dificuldade em enunciar *o que era para ser* a partir do que se manifesta aqui e agora de forma sensível decorre da presença e da indeterminação própria da matéria sensível: “fica pois dito em que sentido *o que era para ser* é o mesmo e não é o mesmo que cada coisa particular.” (VII, 6, 1032a 10) “E chamo *o que era para ser* à substância (*ousía*) sem matéria,” (VII, 7, 1032b 14)

O que era para ser aparece como aquilo que torna inteligível o movimento, enquanto movimento de um composto, dividido em si mesmo e que busca inexoravelmente superar essa divisão, na realização ao mesmo tempo necessária e impossível *do que era para ser*. Por outro lado, matéria e forma (ou *o que era para ser*) não se deixam determinar a partir do processo de geração e corrupção, que atinge somente o composto. Ou seja, *o que era para ser* não surge pelo próprio movimento, não é por ele determinado, nem está sujeito à geração, mas vem determinado desde todo o sempre. A contingência do composto é então apenas contingência do composto, e não “contamina” a forma ou *o que era para ser*: “Está claro por conseguinte que a espécie (*tò eídos*) ou como quer que se chame a forma que se manifesta no sensível (*ên toi aisthêtoi*) não é gerada nem há geração dela como também não há *do que era para ser*.” (VII, 8, 1033b 5)

“Explicamos de maneira geral e em cada caso, *o que era para ser* e como é subsistente por si, e porque o enunciado *do que era para ser* em algumas coisas contém a parte do definido (i. é: quando são partes da forma) e em outras não. (VII 11, 1037a 21)

(...) e que *o que era para ser* a coisa singular (*hékaston*) são o mesmo em alguns casos, como nas substâncias primeiras (...) porém não nas coisas materiais ou que impliquem na matéria, nem naquelas cuja unidade é accidental.” (VII, 11, 1037b 1)

Assim, no interior da coisa composta e material, aparece uma tensão entre uma finalidade visada, que coincide com *o que era para ser* e uma efetividade que se mantém sempre aquém disto. Esse hiato no âmago do ente composto, o *kinéseos*, explica porque todas as coisas se movem em vista de um *télos* que as torna por sua vez inteligíveis. O conhecimento *do que era para ser* é o conhecimento da causa que permite enfim apreender o sentido da totalidade: “É pois manifesto que se busca a causa. E esta é, do ponto de vista do enunciado, *o que era para ser* que, em algumas coisas é a causa final.” (VII, 17, 1041 a 27) (20)

Esse hiato, esse oco no ser não aponta para a presença do não ser, mas para a indeterminação da matéria, quando privada de forma. Por aqui também se esclarece a diferença entre a essência de um ser *isto que ele era para ser*, e o significado de um termo, que não aponta necessariamente para o nível ontológico. Por isso mesmo Aristóteles não pode admitir que a privação possa ter uma essência, pois que ela é exatamente a frustração, a falta ou sonegação de algo *que era para ser* e não é.

Creio que estes exemplos, retirados do texto do livro VII da *Metafísica*, apontam de forma bastante evidente para a possibilidade de traduzir para o português o *tò tí ên einai* aristotélico por essa expressão tão corriqueira e comum do nosso modo de falar: *o que era para ser*. Tal expressão indica-nos, no plano do falar filosófico, que o ser, tal como o encontramos à nossa volta, é sempre o imperfeito do Ser, se este for tomado na plenitude de sua manifestação. Ora, essa degradação do Ser na multiplicidade dos entes através dos quais se dispersa e se torna

manifesto para nós parece corresponder ao que de mais genuíno há no pensamento de Aristóteles.

Claro está que o âmbito deste trabalho não permite confrontar a hipótese levantada aqui com outros textos em que a expressão *tò tí ên einai* também aparece. Podemos antever no entanto, que no âmbito da ética, o uso desta expressão permite que se articule de forma muito clara a *theoría* à *práxis*, a *sophía* à *phrónesis*. *O que era para ser*, enquanto fim em vista do qual nos movemos (*héneka tínos*) desempenha um papel absolutamente central para a articulação dos planos correspondentes da Ética e da Metafísica. Ele aparece como critério último de moralidade que se encarna e manifesta em gestos e personagens que intuitivamente reconhecemos como sendo *o que era para ser*.

A proposta desta tradução toma portanto como base os comentários de alguns dos mais reconhecidos filósofos e/ou estudiosos de Aristóteles acerca da dificuldade em captar o sentido exato do *tò tí ên einai* através das clássicas traduções por *essência* ou *quiddidade*. A inexistência de uma expressão mais próxima do grego obriga estes autores a longos rodeios para tentar captar com exatidão o pensamento de Aristóteles. De outro lado, a existência dessa expressão não erudita, mas tão comum no português, se oferece como uma possibilidade tentadora para nós, Nada impede assim que tentemos extrair dela seu conteúdo filosófico subjacente aproximando-nos, graças à riqueza de nossa própria língua, do pensar originário de Aristóteles.

Encoraja-nos nesta empresa, além do mais, o exemplo de Aristóteles, que muitas vezes recolhe do *lógos* popular e cotidiano, modos de falar que, se elevados ao nível de conceitos filosóficos revelam de modo muito feliz o próprio ser e se oferecem como guias seguros para os homens que vivem em meio à indeterminação e à carência, à multiplicidade e a materialidade que fazem com que o ser, para nós, seja sempre o imperfeito do ser: *o que era para ser*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

- ARISTOTELES. *La Métaphysique*. Trad. Introd. et comm. de J. Tricot. Paris: Vrin, 1953.
- . *La Métaphysica*. Trad. y Introd. de García Yebra. Madrid: Ed. Gredos, 1982.
- AUBENQUE, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. Paris: PUF 1977.
- . *La Prudence chez Aristote*. Paris: Vrin, 1976.
- GILSON, Etienne. *L'Être et l'Essence*. Paris: Vrin, 1972.
- . *A existência na Filosofia de Sto. Tomás*. Rio: Agir, s/d.
- HEIDEGGER, Martin. *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1975.
- BOHEM, R. *Le Fondamental et l'Essential*. Paris: Gallimard. 1976.
- WAITZ, Th. *Aristoteles Organon Graece*. Leipzig: Teubner, 1844, 1846.
- SCHWEGLER. *Aristoteles Metaphysik Text, Uebersetzung und commentar mit Erlaut.* Tübingen: 1847.
- ROSS. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- ELORDUY. El dativo del ser abstracto tipo *tò tí megéthai einai*. *Emérita*, Madrid, nº 10, 1942.

MEDÉIA – O SILÊNCIO ÉTICO DE ARISTÓTELES

MARIA CECÍLIA DE MIRANDA N. COELHO
Fundação Brasileira de Teatro

RESUMO: O presente ensaio faz uma análise de peça/personagem *Medéia*, de Eurípides, a partir da óptica/ética aristotélica. Se não fosse uma heróina trágica poderia ser *Medéia*, pelo menos, uma “pessoa ética”? Na *Ética a Nicômaco*, Eurípides é um dos pensadores mais citados por Aristóteles mas, por que o filósofo silencia sobre as ações de *Medéia*?

Palavras-chave: Aristóteles, *Ética*, *Poética*; Eurípides, *Medéia*

É difícil, ao ouvirmos os nomes de *Medéia* e Aristóteles, não sermos levados a pensar no excesso (paixão) contra a mediania (razão). Esta é uma oposição clássica que, mesmo nos textos mais críticos, ainda é mantida. Veja-se, por exemplo, o capítulo I da obra de S. P. Rouanet, *A razão cativa* (Rouanet, 1987, p. 16).

Mas, até que ponto paixão e razão se distanciam tanto?

Tomando como base a *Ética a Nicômaco* – texto dos mais significativos, não só de Aristóteles, mas de toda a tradição filosófica ocidental, principalmente no que diz respeito à defesa da virtude como mediania – pretendo fazer uma análise da personagem *Medéia*.

Ressalto que, neste trabalho, não tenho como objetivo julgar a *Ética* proposta por Aristóteles, tampouco as ações executadas por *Medéia*, mas sim, do ponto de vista analítico, propor uma relação entre ambas, ou seja, se aceitarmos o que é dito na *Ética*, então não poderemos condenar as ações de *Medéia*.

Um dos elementos que me sugeriram esta relação foi o próprio silêncio de Aristóteles, no que se refere à *Medéia*, quando, em sua obra, Eurípides é um dos nomes mais citados (1110a25, 1136a10, 1142a5, 1155b25, 1155b5, 1167a30, 1168b5) e o crime de Alcmeon – o reverso do infanticídio de *Medéia* – é analisado, pelo menos, em duas passagens (1110a25, 1136a10). Por que o silêncio? É bom lembrar que as referências feitas à *Medéia*, na *Poética* (1453b26, 1454a33), são, como seria de se esperar, de caráter mais técnico. Mas, se achei sugestivo tal silêncio, não pretendo apoiar-me neste “não falar” e sim no “falar” de Aristóteles.

Ao tratar da eticidade das ações de *Medéia*, não posso deixar de tratar, paralelamente, do próprio problema da ação em si mesma – afinal, defende-se que a tragédia *Medéia* não tem uma heróina trágica, mas, apenas, uma figura trágica passional (Kitto, 1954, pp. 200-2).

Portanto, consideremos as seguintes afirmações de Aristóteles:

“A tragédia é a imitação de uma ação de caráter elevado (...) e que a piedade tem por efeito a purificação dessas emoções. (...) se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam conforme o caráter e o pensamento.” (*Poética*, 1149b24-28, 35-40)

“Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou implica um princípio

racional (...) se realmente assim é (e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função do homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e que qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é) o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais uma, com a melhor e a mais completa." (*Ét. Nic.*, 1098a5-20).

Qual a ação de Medéia? Quando se inicia a peça, ela já traiu o pai e a pátria pelo amor de Jasão, já matou o irmão, e, instigada pelo amado, levou as filhas de Pélias a matarem o pai. Ela também já foi traída pelo marido, assim sendo, apenas sofre, como nos mostram as falas da ama e a sua:

(Ama) "... e jaz sem alimento, abandonando o corpo ao sofrimento, consumindo só em pranto seus dias todos desde que sofreu a injúria do esposo." (vv.31-34)

(Medéia) "... como sou infeliz! Que sofrimento o meu, desventurada! Ai de mim! Por que não morro?" (vv.115-116)

Além disto, tanto a ama quanto Medéia já reconheceram o erro desta: aqueles que ela pensava serem seus inimigos (pai, irmão e pátria) são (re)conhecidos como amigos:

(Ama) "... chora consigo mesma o pai querido, a sua terra, a casa que traiu para seguir o homem que hoje a despreza.

(...) sente a coitada quão melhor teria sido se não abandonasse a terra de seus pais." (vv. 39-44)

(Medéia) "Meu pai, minha cidade de onde vim para viver tão longe, após haver iniquamente morto meu irmão." (vv. 182-184)

Tendo em vista os elementos antes citados, seríamos levados a dizer que não há ação em *Medéia*, pois não existem "personagens que agem", mas apenas que sofrem e tal sofrimento, de fato, estender-se-á ao longo de toda a peça.

Mas, não poderíamos ver Medéia como "personagem que age" e "que se apresenta conforme o caráter e o pensamento", à medida que ela não aceita apenas sofrer em vão, como "miserável mulher", condição à qual se sujeitavam normalmente as mulheres, conforme relato do monólogo em que ela se dirige às mulheres de Corinto, e que entende ser até válida, quando houver nisso uma finalidade maior?

(Medéia) "Mas uma só linguagem não é adequada a vós e a mim. Aqui tendes cidadania, o lar paterno e mais doçuras desta vida, a convivência com os amigos. Estou só, pros-crita, vítima dos ultrajes de um marido (...). O mais das vezes a mulher é temerosa, covarde para a luta e fraca para as armas; se, todavia, vê lesados os direitos do leito conjugal, ela se torna, então, de todas as criaturas a mais sanguinária." (vv. 284-288; 298-302)

Vemos, aqui, que a reclamação de Medéia consiste no fato de não ser ela atendida como uma mulher grega. Isto se torna mais nítido se nos lembrarmos de que ela consideraria perdoável o ato de Jasão, caso ele não tivesse ainda uma descendência. (vv. 554-556)

É comum, no entanto, naturalizar (animalizar) a ação/paixão de Medéia e falar de seus sentimentos primitivos, do seu ódio sobre-humano; a ama fala de seu olhar feroz (*tauroyménen* – v. 92), humor selvagem (*ágrion éthos* – v. 103), indomável coração (*megalóspagkhnos dyskátápaustos* – v. 109) e tanto ela quanto Jasão chegam a compará-la a uma leoa (vv. 209; 1533).

Entretanto, acompanhando Aristóteles, estaríamos inclinados a adotar uma outra posição;

“As paixões irracionais não são consideradas menos humanas do que a razão; também as ações que procedem da cólera ou do apetite são ações do homem.” (*Ét. Nic.*, 1111b5)

Assim sendo, Medéia age revelando um “caráter elevado”, ao preferir perder os filhos (que poderiam ter fugido com ela, se atendesse unicamente ao seu “instinto maternal”) a privá-los de uma vida ou morte honradas.

(Medéia ao coro) “Mas aqui mudo o meu modo de falar, pois tremo só de pensar em algo que também farei: Inda devo matar meus filhos e ninguém poderá livrá-los desse fim.” (vv. 903-906)

Se, como afirma Aristóteles, a função do homem é uma certa espécie de vida que segue um princípio racional, quando Medéia revela seu pensamento e comete os assassinatos, estas ações têm, pelo menos, três significados e/ou finalidades:

1º) Ato nobre, por não deixar que seus filhos ficassem sujeitos a uma vida indigna (desterrados ou numa família que não fosse a deles) ou a uma morte indigna (pelas mãos dos coríntios). Em relação à primeira hipótese, embora o habitual no mundo grego fosse que, após uma separação, os filhos não acompanhassem a mãe, “pois constituam propriedade paterna” (Fonseca, 1987, p. 109), como poderia Medéia deixar seus filhos com o “homem mais vil de todos”?

2º) Ato nobre porque, com o sacrifício dos filhos, Jasão será punido por ter errado ao quebrar um juramento feito. E sua punição será maior ainda pela perda da(s) esposa(s)/nova descendência e do sogro/pátria.

A morte de Jasão, juntamente com a de Creúsa e Creonte (hipótese levantada por Medéia), seria, porventura, um castigo pelo erro cometido? Na visão aristotélica, o que define um homem é ser animal político. Se Medéia fosse seguir só o coração/paixão, talvez matasse Jasão. Mas ela parece agir seguindo um princípio racional, que encontra apoio na seguinte afirmação de Aristóteles:

“Ora, por auto-suficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e, em geral, para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania.” (*Ét. Nic.*, 1097b5-10)

Assim, para que Jasão seja punido é necessário que seus alicerces sejam destruídos; desta forma, a morte de Creonte e de Creúsa não é uma perversidade desnecessária, como afirma Kitto (Kitto, 1954, p. 200), por exemplo. Notemos, aqui, quão complicadas são as consequências de uma ética/teoria filosófica!

3º) Ato nobre porque Medéia não segue apenas seu “instinto” (como leoa) para viver com os filhos, isoladamente; este é o sacrifício que lhe cabe fazer por ter errado.

(Medéia) “Vai minha mão desgraçada! Empunha a espada! Empunha-a! Marcha para a porta que te encaminha a uma existência miserável e não fraquejes! Não lumbres de todo o bem que lhes queres e de que os puseste no mundo! Esquece por uns momentos que eles são teus – e depois chora, pois tens tanto amor por eles e vai matá-los! (vv. 1420-1427)

Talvez o erro primeiro de Medéia tenha sido o de acreditar no homem/sociedade grega. Jasão se vangloria (vv. 613-20) de ter dado a ela a oportunidade de viver dentro das leis e co-

nhecer a justiça no solo grego. Mas ela não estaria justamente reclamando desta justiça, ao falar do absurdo do poder da palavra para ocultar o mal (vv. 665-672)? E, embora haja a afirmação de que Medéia não é uma heróina trágica, por ser muito simples e extrema (Kitto, 1954, p. 202), nós não poderíamos vê-la como personagem complexa, quando ela mesma, ao falar do modo ardiloso como dialogou com Creonte e Jasão (vv. 415-420; 938-944), se vê presa a “cadeias que lhe parecem artificiais”? Reporto-me, aqui, por comparação, à expressão utilizada por Jaeger ao descrever a situação dos cidadãos contemporâneos de Eurípides. Segundo este helenista, os diálogos da peça *Medéia* mostram a necessidade que a sociedade tinha, naquele momento, de justificar-se a si própria. (Jaeger, 1987, pp. 276-7).

Desta forma, o terror e a piedade que a tragédia deve despertar podem ser encontrados, o primeiro, quando Medéia diz que, se os filhos devem ser mortos, isto deverá ser feito por ela, que lhes deu a vida; o segundo, no fato de ela ser “infeliz sem o merecer”, visto ter caído no infortúnio não porque fosse vil ou malvada, mas por força de um erro, que talvez tenha sido o de pertencer à *pólis* grega. Esta visão menos moralista da ação de Medéia sustenta-se tanto em análises mais recentes, como as de Else e Vernant, quanto na visão, mais antiga, de Aristóteles. Portanto, terminemos este trabalho com os comentários dos referidos autores:

“(...) sem dúvida a principal razão é a miopia com a qual a seqüência do argumento de Aristóteles tem sido considerada, assim *hamartía* foi pensada como uma parte do caráter do herói ou pelo menos de sua experiência pessoal, enquanto reconhecimento era puramente um dispositivo técnico, uma parte do mito. Nossas descobertas mostram que *hamartía* também é uma parte do mito.” (Else, 1957, p. 385)

“O drama antigo explora os mecanismos pelos quais um indivíduo, por melhor que seja, é conduzido à perdição, não pelo domínio da coação, nem pelo efeito de sua perversidade ou de seus vícios, mas em razão de uma falta, de um erro, que qualquer um pode cometer. Deste modo ele desnuda o jogo de forças contraditórias a que o homem está submetido, pois toda sociedade, toda cultura, da mesma forma que a grega implica tensões e conflitos.” (Vernant, 1991, p. 96)

“(...) os que afirmam ser objeto de desejo o bem aparente devem admitir que não existe objeto natural de desejo mas apenas o que parece bom a cada homem é desejado por ele.” (Aristóteles, *Ét. Nic.* 1113a20)

ABSTRACT

The present essay makes an analysis of the play/personage *Medea*, of Euripides, based on Aristotle's optic/ethics. If not a tragic heroine could Medea be, at least, an ethical person? Euripides is one of the authors most quoted by Aristotle. But why does the philosopher keep silence about Medea's actions?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- . *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro, Gerd Bornhein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- . *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- ELSE, G. *Aristotles Poetics: The Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

- EURÍPIDES. *Medéia*. Tradução de Mario da G. Kury. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- . *Medéia*. London: W. Heinemann, 1946.
- FONSECA, I. B. B. "O divórcio no direito ático". In: PINTO, N. F., BRANDÃO, J. L. (org.), *Cultura Clássica em Debate*, Belo Horizonte: p. 103-111, 1987.
- JAEGER, W. *Paidéia*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- KITTO, H. D. F. *Greek Tragedy*. London, Methuen, 1954.
- ROUANET, S. P. *A Razão Cativa*. São Paulo: Brasiliense, 2ª ed., 1987.
- THEML, N. Medéia – espaço/tempo-mítico/histórico. In: BRANDÃO, J. L. (org.), *O Enigma em Edipo Rei*. Belo Horizonte: p. 254-260, 1985.
- VERNANT, J. P. "O Sujeito Trágico: historicidade e trans-historicidade". In: VERNANT, J. P., VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de Bertha H. Gurovitz. São Paulo: Brasiliense, vol. 2, 1991.

A NOÇÃO DE PHÝSIS APRESENTADA NA 'CARTA A HERÓDOTO' DE EPICURO

MARKUS FIGUEIRA DA SILVA

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: A *Carta a Heródoto* é um compêndio bastante sucinto destinado aos epicuristas de outra cidade, que já têm um determinado conhecimento da obra de Epicuro: o caráter mais importante desta epístola é a "simplicidade" do método que ela revela. Esta *Carta* se propõe fornecer, no domínio da física, isto é, da ciência dos fenômenos, os conhecimentos universais que permitem uma abordagem dos escritos sobre a natureza de modo geral e o estudo das coisas particulares, pois abriga o conjunto das considerações teóricas que fundamentam o estudo da física, livrando os critérios de toda explicação já proposta, e oferece os prolegômenos a todo estudo de um objeto de natureza particular no domínio das ciências físicas. Mais que isso, ela versa sobre os princípios válidos para o estudo e compreensão de *phýsis*.

A *Carta a Heródoto* é uma projeção do pensamento de Epicuro sobre os princípios essenciais da natureza. Sua finalidade é estabelecer o ponto de partida para uma Filosofia da Natureza.

Em primeiro lugar, a tranquilidade perfeita da alma depende de uma prática filosófica que consiste em pensar a *phýsis*, pois serve à maturidade como questões a serem desenvolvidas e aos ainda imaturos como fonte de tranquilidade da alma. Em segundo lugar, saber aplicar os princípios da natureza com rapidez e desembaraço é mais importante que o proveito imediato tirado da elucidação particular: a simplicidade anuncia a felicidade. Epicuro preocupa-se em favorecer àqueles que se integram num modo de vida filosófico e que necessitam de uma visão de conjunto acerca da *phýsis*. Lemos no início da *Carta*:

"... pois necessitamos freqüentemente de uma visão de conjunto, embora não aconteça o mesmo com os detalhes..." (Carta a Her. 35).

Esta visão de conjunto traduz-se pela compreensão filosófica do todo, compreensão esta que deriva necessariamente de um estudo sobre a *phýsis*, e de onde são tirados os princípios fundamentais da ontologia epicúrea. Diz a *Carta*:

"... com efeito, devemos voltar incessantemente à visão unitária e sintética, e memorizá-la de maneira a poder obter dela uma concepção fundamental para a compreensão das coisas..." (Carta a Her. 36)

Evidencia-se assim a necessidade de um pensamento acerca do todo; a possibilidade de uma apreensão filosófica da natureza, o que significa uma ontologia.

A construção dessa ontologia requer a compreensão de *phýsis* como espinha dorsal de um pensamento que busca articular o nível ôntico (das coisas particulares da natureza) e o nível ontológico (compreensão de natureza na sua totalidade). O modo como esses dois níveis se articulam torna-se claro no decorrer da *Carta*, mas para chegarmos a um entendimento correto será necessário seguir as prescrições metodológicas indicadas por Epicuro nos passos

37 e 38, pois elas são, em linhas gerais, pressupostos epistemológicos de sua física.

A começar pelo uso correto da linguagem e pela compreensão das idéias inerentes às palavras, o objetivo da argumentação é o de explicitar o sentido de se afirmar algo sobre a natureza enquanto fonte de pensamento. A isso se segue o que podemos entender por compatibilização entre as investigações e as sensações; ou seja, a busca de meios que possibilitem pensar com clareza os dados da percepção por via dos sentidos, e o que é imperceptível aos sentidos. São, portanto, dois modos distintos e complementares de compreensão da natureza das coisas, a saber: o conhecimento apreendido pela percepção (ou pelos sentidos); e o conhecimento que logramos obter acerca do que não é perceptível.

A conexão entre esses dois modos emerge da análise do termo *epibolé*, traduzido corretamente por 'apreensão'. Na ordem apresentada por Alain Renaut (Renaut, 1975), *epibolé* aparece como o quarto critério de conhecimento. Os três primeiros são: a sensação (*alsthesis*), caracterizada como ponto de partida do conhecimento e que coincide com o primeiro tipo de conhecimento apresentado acima (do que é perceptível); as prenoções ou antecipações (*prolépsis*), que é juntamente com a sensação e a afecção uma forma de percepção, mas que sustenta o pensamento discursivo ou reflexão. Elas são imediatamente evidentes e podem ser compreendidas como a memorização de um objeto externo, que vem claramente ao pensamento como 'imagem' das palavras; a afecção (*páthos*) do prazer e da dor - impressões que os sentidos causam sobre nós - e em virtude do que, caso sejam agradáveis ou não tais impressões, buscamos o objeto ou fugimos dele, procuramos conhecê-lo ou ignorá-lo; e, finalmente, *epibolé* ou o movimento do pensamento: a impressão tanto quanto a inteligência, uma espécie de representação intuitiva do pensamento que tem como objeto as coisas mais difíceis de conhecer - as coisas escondidas (imperceptíveis), como os átomos, seus movimentos, o vazio, etc...

Epibolé é uma espécie de "salto" a partir das sensações, para além delas. Num "salto" do pensamento, com a ajuda das sensações obtidas sobre o mínimo sensível, formamos em nós a representação intuitiva da existência necessária de um *minimum* no átomo. Este "salto" é a atividade própria da faculdade intelectual sobre a emergência da experiência sensível, porém excedendo essa experiência (cf. Renaut, 1975, p. 451).

Há no pensamento epicúreo dois sentidos para o termo *epibolé*: o primeiro é bastante preciso e serve para designar o quarto modo de conhecimento, que evidencia o movimento de projeção para além dos dados sensíveis; e o segundo é mais vago, mais geral e também mais freqüente, quando o termo se aplica globalmente à atividade do pensamento que combina as sensações, tira as consequências das afecções ou aplica as prenoções às sensações que a seguem. É neste segundo sentido que ele é freqüentemente apresentado na *Carta a Heródoto*.

Como foi dito acima, *alsthesis* e *epibolé* são complementares, pois a sensação deve ser tomada na empresa do pensamento para que este possa procurar algum discernimento sobre o objeto investigado.

Segue-se ao método descrito nos passos 37 e 38 a famosa proposição:

"... nada nasce do nada (não-ser). Se não fosse assim, tudo nasceria de tudo e nada teria necessidade de seu próprio germe..." (Carta a Her. 38).

A explicação dessa passagem implica na consideração de que se trata de um argumento caracteristicamente ontológico, já que nasce do pensamento acerca da mutabilidade, finitude e infinitude, do devir mutável e transformador das coisas. Tudo muda, mas a mudança ocorre somente no nível ôntico (das coisas particulares no interior do todo) mas o todo (o nível ontológico) é imutável:

"... O todo é constituído de corpos e vazio. Com efeito, a existência de corpos é atestada por toda parte pelos próprios sentidos, e é nos sentidos que o lógos deve basear-se quando busca inferir o desconhecido partindo do conhecido..." (Carta a Her. 39).

Essa passagem sugere o seguinte esclarecimento: a realidade é apreendida como *phýsis*, isto é, é constituída de substâncias - átomos ou compostos atômicos - que deslisam no espaço infinito (vazio). O todo é infinito, afirma Epicuro, pois os corpos são em número infinito e infinito é o vazio. Essa compreensão indica, em primeiro lugar, que não há recorrência à noção de transcendência (no sentido de que fora do todo exista algo que, nele penetrado, possa produzir qualquer transformação) no pensamento de Epicuro, o que afasta a possibilidade de concepção de um 'Deus' que seja exterior ao todo. A filosofia imanentista de Epicuro supõe no entanto uma pluralidade de mundos. Em segundo lugar, aponta para uma compreensão de *kósmos* como ordem imanente à natureza. O *kósmos* pode significar *phýsis* de maneira que possa expressar ordem infinita da natureza, e nesse sentido *phýsis* é pensada numa perspectiva macrocósmica.

Não havendo causalidade externa, o movimento do ser é uma necessidade sem determinação. O todo é *indeterminado* (*ápeiron*), mas a filosofia busca pensá-lo por analogia às percepções do mundo 'sensível'. O "salto" do pensamento é a tentativa de apreensão do ser na sua totalidade, que é interminada, no sentido único de incausada, e se expressa segundo uma determinada ordem dos corpos no extenso vazio, tendo por condutora a sensação (*áisthesis*) e por 'impulsão' as analogias estabelecidas entre a realidade sensível, o microcosmos e o macrocosmos. Essas três dimensões compõem a 'matéria' do pensamento de Epicuro acerca da natureza e indica como *phýsis* pode ser apreendida de múltiplas maneiras, sendo sempre uma só. As expressões de geração e de ordem se diferenciam no interior do interminado ser.

O passo seguinte da *Carta* remete à análise dos átomos e do vazio:

"... se aquilo que chamamos vazio e espaço, ou aquilo que por natureza é intangível não tivesse uma existência real, nada haveria em que os corpos pudessem estar, e nada através de que eles pudessem mover-se, como parece que se movem..." (Carta a Her. 40).

A análise da citação pode ser desmembrada em duas: a primeira mostra uma definição simples e fundamental do vazio - aquilo que por natureza é intangível e dotado de uma existência real: e a segunda o apresenta como condição necessária ao movimento dos corpos.

A definição opera com uma oposição entre as propriedades essenciais dos corpos e as do vazio. Os primeiros são passíveis de afecção, o outro não; os átomos têm o limite delineado pela figura e podem ser comparados uns aos outros, por serem múltiplos, o vazio é uma coisa só, sempre condição de movimentação dos corpos. Tal condição revela a complementariedade entre átomos e vazio. O vazio é espaço livre, constituição e deslocamento dos corpos. É o meio no qual se agregam e se desagregam compostos atômicos, onde os choques produzem ao acaso as diferenças óticas, a multiplicidade das coisas da natureza. A noção de acaso (*týkhe*) está pois interligada às possibilidades de deslocamento dos corpos e fundamenta a afirmação de que o todo é indeterminado, no sentido exposto acima. Ele é sempre o mesmo, ao mesmo tempo em que é efeito de suas próprias mutações, condições de natureza finita dos corpos, possibilitada pela demonstração da existência do vazio como uma necessidade.

Além dos corpos e do vazio, nada pode ser pensado, nem imaginado, seja por analogia ao perceptível ou não. Portanto, o estudo da natureza se inicia com a compreensão da natureza dos átomos e da natureza do vazio:

"... alguns corpos são compostos, enquanto outros são elementos de que se compõem os corpos compostos. Esses elementos são os átomos, indivisíveis e imutáveis, se é verdade que nem todas as coisas poderão perecer e resolver-se no não-ser; com efeito, os átomos são dotados de força necessária para permanecerem intactos e para resistirem enquanto os compostos se dissolvem, pois são impenetráveis por sua própria natureza e não estão sujeitos a uma eventual dissolução. Consequentemente, os princípios das coisas são indivisíveis e de natureza corpórea..." (Carta a Her. 40).

A idéia principal que resulta da análise dessa passagem é a de que os átomos se agregam por força (*dýnamis*) da natureza: integram-se num ser ou numa pluralidade de seres na natureza infinita.

O mundo, que conhecemos através dos sentidos, é formado desses corpos, que sofrem e causam constantes transformações, pois os átomos se movimentam sempre. Perguntamos: por que Epicuro dedica uma atenção maior aos átomos? Por serem elementos que possibilitam a composição, cuja indestrutibilidade é uma garantia suficiente diante da constante alteração dos corpos? A resposta só poderia ser positiva, pois nenhum átomo se extingue completamente; tudo se transforma segundo o próprio movimento de *phýsis*. Por serem indivisíveis e imutáveis, os átomos possuem as propriedades essenciais do ser. São o princípio material e último das coisas: não estão sujeitos à transformação; nem são possíveis de serem dissolvidos no não-ser, o que faz com que a constituição material total do ser se mantenha sempre a mesma.

Os átomos se agrupam devido a uma potência (*dýnamis*) própria de cada um (podemos compreendê-los como autárquicos), não havendo nenhuma causa exterior ao mundo e determinante dos agrupamentos. Se entendermos a física como Epicuro pensa a ética, poderemos nos valer da noção de *phílía* para explicar o ímpeto que produz o encontro (afecção) entre os átomos e a conseqüente formação dos compostos. Mas é preciso, antes disso, apresentar as propriedades dos átomos, expostas no passo seguinte da *Carta*:

"... além disso, os átomos, dos quais se formam os compostos e nos quais os compostos se dissolvem, não são somente impenetráveis, mas têm uma variedade infinita de figuras; com efeito, não seria possível que a variedade ilimitada dos fenômenos derivasse do mínimo limitado das mesmas figuras. Os átomos semelhantes de cada figura são absolutamente infinitos, porém, pela variedade de figuras, não são absolutamente infinitos, apesar de serem ilimitados diante da capacidade de nossa mente... Os átomos estão em movimento contínuo para toda a eternidade... Não há um início para tudo isso, porque os átomos e o vazio existem eternamente (Epicuro diz mais adiante que os átomos não têm qualidade alguma à exceção do tamanho, do peso e da forma, e que as cores mudam de acordo com a posição dos átomos. E acrescenta que os átomos não têm todos os tamanhos possíveis; seja como for, jamais um átomo foi percebido por um dos sentidos)".
(Carta a Her. 42-43)

Se operarmos por analogia com o plano sensível, no qual percebemos as afecções entre os corpos, talvez possamos compreender algo acerca do motivo pelo qual os átomos se combinam. Além do peso e da forma de cada átomo que se inclina naturalmente à composição segundo a semelhança, introduzimos a noção de *phílía*, pensada como uma espécie de 'conaturalidade' entre os átomos que se agrupam. Isso pode ser compreendido se considerarmos que aquilo que é de natureza comum em diversos átomos possibilita os agrupamentos baseado numa semelhança das propriedades naturais de cada um.

Do mesmo modo, o desagregar-se dos átomos acontece por uma causalidade física, que se explica também pela noção de afecção (*páthos*), porém não mais pela *phílía*, mas pelos 'choques casuísticos' que ocorrem e são responsáveis pelas transformações dos seres, desde a geração, passando pelo desenvolvimento e pela degeneração até o momento de dissolução de um corpo. No início há um 'encontro' entre os átomos e são configurados os compostos atômicos; depois estes compostos se dispersam e dão origem a outros corpos. Esses acontecimentos se repetem na natureza desde sempre e jamais será diferente.

Os átomos podem ainda estar, compactos, num agregado, ou protegidos dos choques com outros corpos por outros átomos que os rodeiam; nesse caso, explica-se a natureza fluida de determinados átomos (corpos).

Assim como foi possível projetar o pensamento até o nível microfísico da natureza (*phýsis*), do mesmo modo passamos agora a uma projeção que possa conduzi-lo no sentido

propriamente contrário, isto é, ao nível macrofísico. Estabelecendo analogia entre o sensível, o micro e o macrofísico, o pensamento salta além do perceptível e constrói uma ontologia, que primeiro pensa os elementos originários e, num segundo momento, estende o raciocínio ao infinito buscando a totalidade; a totalidade não é, no entanto, nada diferente do que já havia sido pensado no primeiro momento; isto é, átomos e vazio. Desse modo, fecha-se um círculo, que caracteriza o movimento do pensamento de Epicuro, ao mesmo tempo em que se demonstra uma unidade de *phýsis*.

Outras noções são essenciais para a compreensão dos modos de realização dos seres na natureza infinita; entre elas o tempo (*khronos*) tem caráter preponderante quando pensado numa relação direta com a percepção que temos acerca da formação e dissolução dos corpos. Lemos a seguir na *Carta* que, quando em movimento livre, os átomos têm velocidades iguais; mas, em virtude da presença de obstáculos ou resistências, as velocidades sofrem variações. Tais obstáculos são átomos que se interpõem à passagem de outros átomos, configurando assim o que chamamos 'choques'. Os choques dão origem aos compostos atômicos e são também a razão da decomposição dos mesmos. Quando livres, os átomos se movimentam num lapso de tempo inconcebivelmente breve, comparável ao movimento do pensamento.

O tempo pode ser percebido pelos sentidos quando os corpos compostos são objetos de uma percepção direta. Por outro lado, pode também ser apreendido através de uma *lógon theoría*, o que se dá apenas em nível intelectual e não pode ser posto em exame pelos sentidos, pois se trata de pensar as microestruturas dos corpos.

O que podemos entender das poucas palavras sobre o tempo expostas no passo 72 é que Epicuro busca uma simplificação do entendimento em relação ao tempo e afirma ser ele uma unidade de medida de uma sensação de duração. Neste sentido, o tempo, diferentemente dos outros incidentes, não entra na complexidade que nós percebemos; nós lhe atribuímos uma medida por relação a uma evidência autônoma e contingencial. Para expressá-lo, não é preciso criar uma terminologia especial, mas servir-se do vocabulário de que dispomos; nem inventar uma linguagem especial sob o pretexto de que é conveniente, mas pensar a evidência individual com o auxílio das percepções às quais nós o associamos: o dia; a noite; as afecções e seu cessar; o movimento e o repouso. Assim, ao invés de querer demonstrar o que não é passível de ser demonstrável, devemos refletir sobre a significação da ligação que estabelecemos entre o sentido interno e as percepções externas. (cf. Bollack, 1971, p. 59).

Um outro problema que toca a questão da sensibilidade e que contribui para a afirmação do materialismo de Epicuro é o modo como a alma (*psykhé*) é concebida. O pensamento de Epicuro, entendido em sentido amplo, trabalha a noção de *psykhé* de um modo próprio e contrário a outras compreensões presentes na obra de outros pensadores gregos. A *Carta a Heródoto* mostra a alma como um corpo no corpo, sendo formada de matéria e apresentando uma certa afinidade com o calor e com o sopro vital.

A *psykhé* é a causa principal da percepção, porém é impotente sem a proteção do corpo. Por outro lado, uma vez privado da alma, o corpo não registra nenhuma sensação.

O argumento mais importante em favor da materialidade da alma é aquele que mostra a impossibilidade de ela ser confundida com o incorpóreo que, numa aceção estrita, se reduz ao vazio:

"... de fato, o corpo não possuía em si mesmo tal faculdade, que lhe era suprida por alguma outra coisa, congenitamente afirm a ele, ou seja, a alma que, com a realização de sua potencialidade determinada pelo movimento, produz imediatamente por si mesma a faculdade da sensação e torna participante o organismo ao qual, como já dissemos, está ligada por uma estreita relação de consenso e vizinhança..." (Carta a Her., 64)

A *psykhé* exerce uma força de vida sobre o corpo (força essa imanente ao corpo), o que torna inconcebível pensá-la fora do corpo. Eles (a alma e o corpo) são conaturais; juntos caracterizam uma vida individual. Epicuro dá um grande passo no sentido de romper com um certo sen-

timento 'religioso' de que determinadas correntes filosóficas estavam impregnadas, e de tratar a alma como um fenômeno na natureza (física).

"... além disso, quando todo o organismo se dissolve, a alma se dispersa e não tem mais as mesmas faculdades, e já não é móvel nem possui a faculdade de sentir..." (Carta a Her. 65)

Resta ainda considerarmos a perspectiva macrofísica do pensamento epicúreo sobre a *phýsis*, que tende a acentuar a existência de incontáveis mundos que permeiam o infinito vazio.

Os mundos, por serem criados, se explicam pela própria 'mecânica' de nascimento e desagregação, como os corpos. Isso se dá obviamente fora do registro da sensibilidade humana, assim como os átomos que só podem ser compreendidos por analogia com o plano sensível. Como afirma Epicuro no final do passo 78:

"... o caráter absoluto dessa verdade pode ser aprendido pelo pensamento..."

A filosofia de Epicuro origina-se da indagação acerca da *physis* e cria uma perspectiva de pensamento ontológico a partir de uma compreensão ôntica dela.

Assim, Epicuro pensa os mundos a partir das noções fundamentais de sua física: os átomos e o vazio. O *lógos* desvelador de *phýsis* é parte de um mesmo movimento, o movimento da própria *phýsis*. Filosofia é o modo pelo qual o homem se plenifica enquanto *phýsis* que se move na compreensão do todo. O homem pensa o que se põe além dos limites de seus sentidos, porque tem, por natureza, a *lógos theoría*, ou a possibilidade de estender o pensamento aos níveis microfísico e macrofísico. É deste último que trata especificamente a *Epístola a Pítoles*, uma síntese do pensamento epicúreo sobre os meteoros (os fenômenos celestes). Ainda na *Carta a Heródoto* há uma breve exposição acerca dos meteoros:

"... quanto aos fenômenos celestes, não se deve crer que os movimentos, as revoluções, os eclipses, o surgir e o pôr dos astros e fenômenos similares ocorram por disposição presente ou futura de algum ser dotado ao mesmo tempo de perfeita beatitude e imortalidade... Cumpra-nos, portanto, admitir que a necessidade e a periodicidade dos movimentos celestes ocorrem segundo a inter-relação originária desses aglomerados de átomos na gênese dos mundos..." (Carta a Her. 77).

Essa crença mostra a total recusa de crenças e mitos que pretendam explicar estes fenômenos. Além disso, aponta um dos princípios fundamentais da física epicúrea, que é o de uma necessidade própria à natureza - a de geração e corrupção dos corpos - sejam eles pequenos ou grandes, compostos atômicos ou mundos. Tal necessidade gera a interinação do ser. O universo é infinito e composto de matéria e vazio. E os mundos nele contidos vêm a ser e são finitos. Eterna é só a totalidade. Os mundos, os corpos, a alma estarão sempre submetidos aos choques casuísticos. É o movimento próprio da *phýsis*:

"... Portanto, em nossa investigação dos fenômenos celestes e de todos os fenômenos que não se enquadram no âmbito de nossos sentidos, devemos utilizar as nossas observações relativas à multiplicidade dos modos de ocorrência de um fenômeno terrestre análogo, e não devemos atribuir importância alguma às pessoas que não reconhecem o que existe ou passa a existir por uma causa única, nem aquilo que acontece por causas múltiplas, e não consideram que os fenômenos são observados à distância, e além disso

ignoram em que condições é impossível conservar a tranqüilidade da alma e em que condições é possível..." (Carta a Her. 80)

"... é necessário crer que os mundos e toda combinação finita nascem do infinito..." (Máximas e sentenças)

É próprio da filosofia lançar-se na compreensão ontológica da *phýsis*, do mesmo modo que é próprio do homem que é filósofo se colocar no limiar de realização de sua *phýsis*: a tranqüilidade de sua alma é consequência de sua compreensão acerca de *phýsis*.

RÉSUMÉ

La *Lettre à Hérodote* est l'abrégé des questions fondamentales de la physique qu'Épicure envoie à Hérodote et ses amis naturalistes qui pratiquent l'étude de la nature. Le caractère plus important de cette *Lettre* est la simplicité de la méthode qu'elle révèle. Le but de la *Lettre à Hérodote* sera donner la connaissance universelle des écrits sur la nature (*phýsis*) et offrir les prolégomènes aux études des objets particuliers dans le domaine des Sciences Physiques. Il s'agit de principes valides pour l'étude et pour la compréhension de *phýsis*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

BOLLACK, J. et alii, *La Lettre d'Epicure*. Paris: Éd. de Minuit, 1971.

CONCHE, M. *Epicure: lettres et maximes*. Paris: Éd. de Mégare, 1977.

EPICURO, Antologia de textos. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LAERTII, D. *Vitae Philosophorum: de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus*. C. Gabr. Cobet, Parisiis: Ed. Firmin - Didot, 1929.

RENAUT, A. Epicure et le problème de l'être. *Les Etudes Philosophiques*, Paris, nº 4, p. 435-465, 1975.

USENER, H. *Epicurea*. Stuttgart: Teubner, 1966.

EL SIMIL DE TEOCRITO XIII, 61-65

PATRICIA MABEL SACONI

Universidad de Buenos Aires

Resumo: Entre os versos 61 e 65 do *Idílio XIII* de Teócrito, encontra-se um *símile* onde o poeta faz uma comparação entre Hércules e um leão. O que aparentemente se quer mostrar é a correspondência entre o leão audaz e valente e o herói. Mas, por outro lado, uma detalhada análise textual dos segmentos constitutivos do *símile* e sua relação com o contexto permitem observar que a construção do *símile* encobre uma aparente falta de lógica que somente pode ser clarificada da perspectiva da distância irônica.

Heracles es la figura protagonista del ciclo heroico dórico, conformado por numerosos episodios. Los rasgos distintivos del héroe: su filiación divina, la destreza, la fuerza y la valentía que le permiten realizar las hazañas heroicas, están presentes desde sus orígenes prehelénicos, donde se lo identifica con un *daímon*¹ de la fertilidad. Sus antecedentes se remontan hasta los testimonios del Cercano Oriente, que lo asimilan al dios Sandas de los hititas (cf. Levy, Rachel, 1934). Evolucionaria literariamente a través de la épica, la lírica griega arcaica y la tragedia. En la época helenística, Teócrito lo ubica como figura protagonista en dos de sus composiciones. Una de ellas, el *Idilio XIII*.

Entre los versos 61 y 65 tiene lugar un *simil* donde se compara a Heracles con un león en el siguiente marco: durante la expedición de los Argonautas la tripulación de la nave Argo desembarca en las costas de Misia para descansar. El joven Hílas, compañero de Heracles, va en busca de agua para preparar la cena. Cuando se inclina sobre la fuente, tres Ninfas lo arrastan hacia el fondo impulsadas por la fuerza de Eros. Heracles lo busca desesperado, sin hallarlo (aquí se ubica el *símil*); luego de esperar al héroe que no volverá a la nave, los argonautas abandonan el lugar:

*(hós'hópot'eugéneios apóprothi lís esakoúsas)*²

nebróu phthegxaménas tis en oúresin omophágos lís
ex eunás éspeusen hetoimotátan epì daíta
Heraklées toiútos en atríptoisin akánthais
paída pothón dedóneto, polýn d'epelámbane krôron.

"(Como un león de buena melena, escuchando a lo lejos)
cuando la cervatilla gritó, un león carnívoro, en los montes,
desde su guarida se apresuró contra la presa completamente dispuesta:
Heracles, tal, entre los espinos nunca rozados,
*deseando al niño se sacudía y abarcaba la espaciosa región."*³

1. La transliteración se realizó tomando como punto de referencia la tabla propuesta por los profesores E. Prieto y R. Alcalde en su traducción de KIRK, 1962.

2. Este verso no aparece en D₄ ni en K.

3. Traducción de la autora.

Se define al símil como la figura que opera el desplazamiento de sentido *in praesentia* por adjunción: a los constituyentes de una estructura discursiva semánticamente cerrada se le agrega otra estructura también cerrada, articulándolas a partir de los rasgos comunes y señalando la clase límite en función de la cual es pertinente la suma de sentidos de ambas.

En la épica es de alta frecuencia la aparición de símiles donde se realiza la comparación entre un héroe y un león, destacándose siempre la Bravura de la fiera:

– **Ilíada III**, 21-29

*"Entonces Menelao, el amado por Ares, lo vió
llegar ante la tropa, marchando a grandes pasos,
y como un león se regocija cuando se encuentra con el cuerpo inmenso,
al descubrir un cornúpeto ciervo o una cabra silvestre,
y ,hambriento, lo devora completamente, aunque
veloces perros y florecientes varones lo persigan;
así Menelao se regocijó al ver con sus ojos a
Alejandro, semejante a un dios -le pareció que castigaría al culpable
inmediatamente saltó a tierra desde el carro con sus armas".*

– **Ilíada V**, 161-164

*"Como el león que se lanza entre la manada quiebra el cuello
de una novilla o una vaca que está pastando en la espesura,
así el hijo de Tideo, hizo bajar a ambos de los caballos,
forzándolos malamente. Luego les arrebató las armas."*

– **Ilíada XII**, 299-308

*"Comenzó a marchar como el león nacido en los montes, que
por mucho tiempo carece de carne, y su valeroso ánimo lo
anima a atacar un rebaño e ir hacia la sólida morada;
aunque encuentre en ella pastores
que vigilan alrededor de las ovejas con perros y dardos,
trata de no huir del establo sin hacer el intento,
sino que o lanzándose captura algo, o él mismo
es primero expulsado con el dardo de una rápida mano.
Así entonces el ánimo impulsaba a sarpedón, semejante a un
dios, a asaltar el muro..."*

– **Odisea VI**, 130-136

*"Como el león nacido en los montes, obedeciendo a su fuerza,
empapado por la lluvia y azotado por el viento, con ojos
billantes, irrumpe entre los bueyes o las ovejas
o las ciervas silvestres: su estómago lo impulsa
a atacar el ganado e ir hacia la sólida morada.
Así, Odiseo estaba a punto de mezclarse entre las doncellas de hermosas trenzas
aunque estaba desnudo: pues la necesidad lo alcanzaba."*

– **Ilíada XXIV**, 42-46

*"De este modo el león conoce lo salvaje,
el que cuando da lugar a su inmensa fuerza y su ánimo valeroso,
marcha contra los rebaños de los mortales para captura su
presa, así, Aquiles perdió la compasión y no hubo
respeto..."⁴*

4. Las traducciones del texto homérico pertenecen a la autora.

Excepto por los ejemplos de *Odisea* VI, 130-136 e *Ilíada* XXIV, 42-46 -en que el poeta critica en Aquiles el tratamiento del cadáver de Héctor- la agresividad, la valentía y la fiera del animal sirven para realzar las virtudes propias del héroe guerrero.

El símil teocrito presenta como núcleo del término de comparación una fiera con los atributos propios del "animal heroico por excelencia", ávido de carne, ubicado en los montes y que certeramente se precipita contra la presa (cf. Friedrich, 1981)

De acuerdo con el criterio material de clasificación de los símiles la comparación puede darse en cuanto a los rasgos distintivos de los agentes -comparación por cualidad-, en cuando las actividades que se realizan -comparación por acción-, o a la combinación de ambos -comparación mixta.

El término comparado -Heracles- por la actitud en que se lo describe y la actividad que realiza, no se deriva de ninguno de los atributos esenciales del primer término.

Aunque mantiene sus atributos materiales: el arco, la maza y la piel de león, no es éste el Heracles de la tradición mítica anterior a Teócrito. A lo largo de la composición se insiste en su naturaleza humana, omitiéndose su naturaleza divina. En el *Idilio XIII* sus actos no están a la altura de los cánones heroicos. El héroe de los Doce Trabajos enloquece por la pérdida de un niño, abandona la nave y es injuriado por sus compañeros como desertor. Esto provoca una distorsión de la lógica inherente a la figura del símil.

Del marco contextual del símil y su interrelación semántica con los dos términos asimilados resulta:

El león está lejos de la cervatilla	Heracles está cerca de Hilas
El león no emite sonido	Heracles grita
El león escucha a la cervatilla	Heracles no escucha a Hilas
El león se dirige a la cervatilla	Heracles vaga sin rumbo
El león alcanzará su objetivo	Heracles no alcanza su objetivo
La cervatilla emite el sonido	Hilas responde al llamado de Heracles
La cervatilla con el sonido provoca su perdición	Hilas grita para buscar su salvación
La cervatilla muere	Hilas no podrá volver a la superficie

Además, la descripción de la delicadeza de los cabellos rizados de Hilas, las actividades domésticas que realiza y principalmente, la completa pasividad que caracteriza su reacción, asimilan al niño, en la estructura profunda, a una identidad opuesta a la identidad masculina de Heracles y, dentro del símil, Hilas está comparado con un *nebrós* que recibe predicación femenina.

Por lo tanto, desde el punto de vista de la secuencia narrativa, y dado que no está explicitada la clase límite (es decir: el rasgo común entre Heracles y el león) la asimilación es pertinente, no entre Heracles y el león, sino entre la cervatilla e Hilas.

De acuerdo con el relevamiento de las secuencias básicas coincidentes con un verso en el *Idilio*, que contienen alguna referencia a la figura del héroe, el símil aparece en el verso 64. Presenta- según el criterio gramatical para la clasificación de los símiles- una articulación paratáctica, en la que el pronombre demostrativo "*τοιοῦτος*" explicita semánticamente al símil (cf. Garson, 1973).

L. E. Rossi (Rossi, 1972) y R. Pretagostini (Pretagostini, 1980) han establecido que el *Idilio XIII* se divide en dos partes, la primera, designada "epístola narrativa" que abarca desde el verso 1 al 16 para Pretagostini y hasta el 15 para Rossi (quien considera al 16, verso de sutura); la segunda, el "epilio propiamente dicho", que abarca desde el verso 17 hasta el final.

Siempre dentro de la estructura de secuencias básicas, el 64 es el verso medial para la segunda parte -epilio-identificada en la división de la estructura compositiva.

La segunda parte comprende los versos 17 a 75. En las secuencias básicas coincidentes con los versos, la figura de Heracles es aludida directa o indirectamente quince veces en la segunda parte. El símil se registra en la octava secuencia, y así, para la estructura de secuencias se observa:

7 secuencias: versos 19 a 58

símil: verso 64

7 secuencias: versos 65 a 75

Demonstrando un habilísimo manejo del lenguaje figurativo, el poeta establece en *Heracléas - toioûtos* el punto de inflexión donde las situaciones de Heracles e Hilas se tornan irreversibles. El símil, figura donde la coincidencia es la nota esencial, es utilizado por Teócrito para marcar la divergencia.

El pronombre demostrativo de cualidad en función comparativa es portador-en este contexto y en cuanto a las estructuras que relaciona- de una carga semántica opuesta a la que le es propia. El *Heracléas - toioûtos - léon* es un *Heracléas* ou - *toioûtos - león*. El desarrollo correcto del símil debería ser *Hýlas - toioûtos - nebrós*.

La selección de *Heracléas / léon*, invirtiendo la selección lógica de los términos constitutivos del símil (entre los pares *Heracléas / Hýlas* y *léon / nebrós*) se corresponde con el establecimiento de la figura mítica de Hilas, por mediación de su reflejo en el agua y posterior caída, en una dimensión diferente, a la que ha ingresado de manera irreversible.

El poeta construye el símil desde la perspectiva de esta nueva dimensión, onde la voz del que grita resulta "*araiá*", donde el que está cerca, está lejos, donde el que está vivo ya no está entre los vivos.

La obra de Teócrito constituye uno de los eslabones fundamentales para el estudio de la evolución del personaje mítico, cuyos orígenes se remontan -según las evidencias arqueológicas- hasta el segundo milenio a.C.

La perspectiva de la distancia irónica caracteriza, dentro de su *poieîn*, la operación por medio de la cual Teócrito se apropia de la tradición mítica.

En el *Idilio XIII*, si bien el poeta permanece en el plano épico-mítico, a pesar de la atmósfera bucólica de la escena, a través del símil objetiviza literariamente el distanciamiento ironizante respecto del personaje de Heracles.

ABSTRACT

There is a simile in Theocritus' Idyll XIII, vv. 61-65. In this simile the poet set up a comparison between Herakles and a lion. It seems that this simile is to show the courage and bravery correlation. But, on the other side, a detail textual analysis of the constitutive elements of it and their relation to the context, let us know that the figure construction hides an apparent illogical way of composition. The ironic distant perspective gives the right point of view about the meaning of this hellenistic passage.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FRIEDRICH, Rainer. On the compositional use of similes in the Odyssey. *American Journal of Philology*, Baltimore, vol. 102-2, 1981.
- GARSON R. W. Formal aspects of theocritean comparisons. *Classica Philology*, Chicago, vol. LXVIII-1, 1973.
- KIRK, G. S. *Los poemas de Homero*. Buenos Aires: Paidás, 1962.
- LEVY, Rachel. The oriental origin of Heracles. *Journal of Hellenistic Studies*, Londres, LIV-1, 1934.
- PRETAGOSTINI, Roberto. La struttura compositiva dei carmi teocritei. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Roma, vol. 34, 1980.
- ROIG, Arturo. Similogía y Eclogía en Homero. *Revista de Estudios Clásicos*, Mendoza, vol. III, 1948.
- ROSSI, L. Enrico. L'Illa di Teocrito, epistola poetica ed epillio. *Studi Cataudella*, Univ. de Catania, vol. II, 1972.
- SEGAL, Charles. Death by water: a narrative pattern in Theocritus. *Hermes*, Wiesbaden, vol. 102-1, 1974.

O HOMOSSEXUALISMO NA POESIA LATINA

ZÉLIA DE ALMEIDA CARDOSO
Universidade de São Paulo

Resumo: Há muitas referências ao homossexualismo na poesia latina de todas as épocas, variando de autor para autor o tratamento conferido ao tema: Plauto o considera como algo risível, extraindo efeitos cômicos de personagens afeminadas; Catulo encara o fenômeno ora com leveza, fazendo brincadeiras sobre o assunto, ora com malícia e irritação; Virgílio explora com naturalidade a homossexualidade de pastores. Os poetas elegíacos trabalham com o tema à sua maneira, mostrando o amor homossexual como uma categoria especial de amor, análogo ao que se devota a namoradas e cortesãs, enquanto os satíricos o censuram, com espírito jocoso ou indignação. Diante dessa multiplicidade de enfoques, estudiosos de problemas sociológicos e morais da antiguidade clássica propõem indagações sobre o caráter do homossexualismo em Roma e apresentam hipóteses sobre a questão.

Palavras-chave: Homossexualismo, comédia, lírica, sátira.

São freqüentes, nos poemas latinos de todas as épocas, as referências ao homossexualismo. Variam, entretanto, de autor para autor, as formas do tratamento conferido ao tema.

No teatro de Plauto, o homossexualismo é apresentado, via de regra, como algo risível. Em muitas comédias há brincadeiras e trocadilhos que sugerem práticas homossexuais; algumas personagens – sobretudo escravos jovens e parasitas – apresentam comportamento afeminado; “complacências servis” são lembradas em diversas ocasiões.

Na *Aulularia*, em dois momentos, há alusões ao homossexualismo. Na cena IV do Ato II, quando Estrobilo, servo de Megadoro, volta para a casa do amo com as provisões que haviam sido compradas e os cozinheiros que contratara, refere-se enfaticamente, com solenidade própria do discurso jurídico, à “divisão” da mercadoria, recomendada por Megadoro:

“... edixit mihi
ut dispartirem obsonium hic bifariam”

(Aul. 281-2)

“ele me mandou
dividir aqui em duas partes tudo que vai ser comido”¹.

Ântrax, um dos cozinheiros contratados, reclama imediatamente:

“Maquidem hercle, dicam palam, non diuides;
si quo tu totum me ire uis, operam dabo”

(Aul. 283-4)

1. As traduções dos textos latinos são de nossa responsabilidade.

"Por Deus, e eu estou falando alto, ninguém vai me rachar; se você quer que eu vá inteiro, eu faço o serviço".

Congrião, o outro cozinheiro, acrescenta em tom de caçoadas:

*"Bellum et pudicum uero prostibulum populi!
Pos si quis uellet, te haud non uelles diuidi"*

(Aul. 285-6)

"Que gracinha de boneca, tão envergonhada!
mas se alguém quisesse, você bem que quererá ser rachado!"

Estrobilo compreende o trocadilho e acrescenta:

*"Atque ego istuc. Anthrax, aliouorsum dixeram,
non istuc quo tu insimulas..."*

(Aul. 287-8)

"Eu tinha dito outra coisa, Ântrax; não é isso
que você está jogando na cara dele".

W. Medeiros (Plauto, 1989, p. 147, n. 94), em nota à tradução do texto latino, mostra que "ao enfático *dispartirem* de Estrobilo responde Ântrax com o equívoco *diuidere* que – como *di-rumpere* e *scindere* em latim ou "rachar" em português – permite em sentido literal (o que lhe dá o primeiro utente) e um sentido obsceno (o que lhe atribui Congrião)" e remete o leitor à obra de J. N. Adams, *The Latin sexual vocabulary* (London, Duckworth, 1982, 150-1 e 219) na qual o assunto é explorado.

Na cena IV do Ato IV, outra ambigüidade ao nível do discurso evoca a pederastia. Euclião surpreendera Estrobilo no templo da Boa Fé e, desconfiando de que o escravo se apoderara da preciosa marmitta de ouro, espanca-o e exige a devolução do objeto supostamente roubado. Trava-se, então, o seguinte diálogo:

Str. *"Quid uis tibi?"*

Euc. *Pone.*

Str. *Id quidem pol te datare credo consuetum, senex.*

Euc. *Pone hoc sis. Aufer cauillam; non ego nunc nugas ago.*

Str. *Quid ego ponam? quim tu eloquere quidquid est suo nomine".*

(Aul. 535-8).

Est. "O que você está querendo?"

Euc. Que você me dê.

Est. Eu é que acho que você está acostumado a dar, seu velho!

Euc. Vá para trás! Deixe de brincadeira. Eu não estou brincando.

Est. Quer que eu dê o quê? Por que você não chama as coisas pelo nome certo? ²

Mais uma vez W. Medeiros (Plauto, 1989, p. 167) chama a atenção para a ambigüidade do discurso, mostrando que na fala de Estrobilo pode haver um sentido obsceno dado o em-

2. A tradução procura resgatar, de alguma forma, o trocadilho obsceno de Estrobilo.

prego do advérbio *pone*, que significa “atrás”, “detrás”, e que faz jogo léxico com a forma verbal “*pone*”, usada por Euclião.

Uma utilização semelhante de “*pone*” pode ser observada em *Poenulus*, em diálogo travado entre uma testemunha e o fazendeiro Colibisco, diálogo esse no qual também existe sugestão de pederastia:

“*Di te perduint!*”

Adv.

Pone nos recede.

Col. *Fiat.*

Adv. *Nos priores ibimus.*

Col. *Faciunt scurrae, quod consuerunt: pone se se homines locant”.*

(*Poen.* 607-9)

Test. “Que os deuses te desgraçam!

Fica atrás de nós.

Col. Tudo bem!

Test. Nós vamos na frente.

Col. Os idiotas fazem o que estão acostumados a fazer: põem homens atrás de si”.

H. Clouard (Plaute, s/d, p. 566), em nota aposta ao texto, faz referência ao caráter obsceno da observação de Colibisco e nela pretende ver um traço da antipatia das pessoas do campo em relação às da cidade.

Os exemplos se sucedem. Em *Casina*, na cena VI do Ato II, Calino, escudeiro do fazendeiro Ollímpio, o próprio fazendeiro e o velho Lisídamo travam um diálogo empregando palavras ambíguas, sugerindo práticas homossexuais:

Cha. “*Stimulus ego nunc sum tibi;*

fodico corculum; adsudascis iam ex metu, mastigia.

Lys. *Tace, Chaline.*

(Cha). *Comprime istum.*

Oly. *Immo istunc qui didicit dare”.*

(*Cas.* 360-2)

Cal. “Agora vou ser uma espada para você;

vou penetrar seu coraçãozinho; já está suando de tanto medo, seu traste!”

Lis. Cala a boca, Calino!

(Cal). *Agarra dele!*

Oli. *É melhor agarrar o outro que já aprendeu a dar”.*

Ernout (Plaute, 1933, p. 180, n. 1^o) mostra que *comprime* pode ser empregado como “fazer calar” e como “subir em”, comportando, portanto, sentido obsceno, e que *dare* também tem duplo significado, podendo ser empregado, como ocorre, aliás, também em português, para indicar a concessão feita pelo efeminado. Lembramos que *stimulus* apresenta por sua vez duplo significado (“vara”, “pau”, “objeto pontiagudo” e, por extensão, “membro viril”), o mesmo ocorrendo com *fodico* (“atormentar” e “furar”).

Assim como ocorre com os escravos plautinos que, como diz Veyne (Veyne, 1985, p. 42) tem muitas vezes sua atenção chamada para o “serviço” que os amos deles esperam, os parasitas também podem apresentar traços efeminados. Em *Menaechmi*, até o apelido do pa-

rasita, *Peniculus*, evoca sua condição, muito embora ele se justifique na cena I do Ato I, oferecendo uma interpretação pessoal para o nome pelo qual é conhecido:

*"luuentes nomem fecit Peniculo mihi
ideo quia mensam, quando edo, detergeo"*

(*Men.* 77-8)

"A moçada me chama de Brocha porque quando como varro a mesa".

Sósicles, porém, revela claramente o que pensa do parasita:

*"Vae capiti tuo
Omnis cinaedos esse censes, quia tu es?"*

(*Men.* 513-4)

"Vá para o inferno! Acha que todo mundo é bicha só porque você é?"

Em *Captiui*, entretanto, é o parasita quem considera o velho Hegião como um homossexual passivo. Comprova-o um dos diálogos contido na cena II do ato III, embora seja intencionalmente ambíguo:

Heg. *"Esurire mihi uidere.*

Erg. *Miquidem esurio, non tibi.*

(Heg). *Tuo arbitratu; facile patior.*

Erg. *Credo; consuetu's puer".*

(*Capt.* 866-7)

Heg. "Parece que você está com vontade de comer.

Erg. Estou sim, mas é problema meu, não seu.

Heg. Como quiser; mas eu ainda agüento bem.

Erg. Acredito. Deve estar acostumado, desde menino".

Como se pôde observar, Plauto se refere ao homossexualismo quase sempre por meio de trocadilhos, procurando extrair efeitos cômicos das alusões. Não é, porém, o que acontece em outros gêneros poéticos. Catulo, em alguns de seu poemas, renunciando o erotismo de sabor alexandrino, se projeta na figura de um "eu" enamorado que fala de um *puer* por quem nutre grande paixão. A primeira referência ao jovem ocorre no *carmen* XV. O poeta se dirige a um certo Aurélio – personagem desconhecida segundo Lafaye (Catulle, 1974, p. 109), mencionada em outros poemas³ e sempre tratada com certeza rudeza – e demonstra temer que o *scalestus* possa investir contra o rapaz. Afinal, a fama de Aurélio não é desconhecida de ninguém:

*"Verum a te metuo tuoque pene
infesto pueris bonis malisque".*

(*Cat.* 15,9-10)

"Na verdade, tenho medo de ti e da tua virilidade,
perigosa para os jovens inocentes ou maus".

O *puer* referido – ainda conforme a interpretação de Lafaye (Catulle, 1974, p. 13) – é o

3. Cf. *Cat.* 11,1; 16,2; 21,1.

mesmo Juvêncio (*Iuuentius*) mencionado pelo poeta nos *carmina* XXIV, XLVIII, LXXXI e XCIX. O “eu” nesses textos revela o amor que sente e se lamenta da não-correspondência.

Diferentemente do que ocorrera na comédia de Plauto, em que era visto como algo risível, nesses poemas de Catulo o homossexualismo é apresentado como um fenômeno natural: a paixão de um homem por um jovem, semelhantemente à que nutre por uma *puella*, é causa de sofrimento, de ciúme e de insatisfação.

Em outros momentos, todavia, Catulo muda completamente de tom ao referir-se à pederastia. No virulento carmen XVI, dirigido a Aurélio e a Fúrio que, segundo o poeta, o haviam acusado de pouca masculinidade, Catulo ameaça provar-lhes irrefutavelmente que é homem:

*Pedicabo ego uos et irrumabo,
Aureli pathice et cinaede Furi.*

(Cat. 16,1-2)

Os verbos *paedico* e *irrumo*, de difícil tradução em português, envolvem a idéia de “exercer pederastia” e “exigir felação”, respectivamente. Quanto aos nomes *pathicus* e *cinaedus*, empregados como qualificativos, em oposição a *Aurelius* e *Furius*, destinatários do poema, correspondem a “passivo” e “prostituto”. Toda uma carga de grosseria e indignação se acha contida, pois, nos versos referidos.

Já no carmen C, as referências ao homossexualismo apresentam um tom irônico e malicioso, despidendo-se do caráter enraivecido e amargo:

*“Caelius Aufilenum et Quintius Aufilenam
flos Veronensum depereunt iuuenum,
hic fratrem, ille sororem. Hoc est, quod dicitur, illud
fraternum uere dulce sodalicium.*

(Cat. 100,1-4)

O Célio por Aufileno e o Quíntio por Aufilena,
flor dos jovens de Verona, ambos morrem de paixão:
o primeiro pelo irmão, o segundo pela irmã.
Isto é, como se diz, sociedade fraternal.

Os poetas da época de Augusto também afloram, de quando em quando, em suas obras, a questão da homofilia.

Virgílio consagra a Bucólica II ao infeliz amor do pastor Coridão pelo formoso Aléxis. Em nota aposta à tradução do texto, João P. Mendes (Mendes, 1985, p. 186) se refere a figuras do mundo antigo, tais como Marcial, Apuleio, Sérvio, Donato e Júnio Filargírio, e a críticos modernos como Cartault, Krause e Bellessort, que identificaram Coridão com Virgílio. Lembra também que “a exegese tradicional dos escoliastas vê em Aléxis o hipocrático de Alexandre, nome de um escravo de Asínio Polião que inspirara em Virgílio um vivo interesse a ponto de com ele ser presenteado por seu anfitrião que se apercebera do desejo do poeta”.

O amor que Virgílio teria dedicado a Alexandre – platônico, talvez – poderia ter sido, segundo se depreende dessas observações, o fator que determinou a produção da bucólica. Não há, entretanto, como provar. É possível que no poema haja apenas um *topos* freqüente na lírica clássica e alexandrina.

Na *Eneida*, a história de Niso e Euríalo e do amor que os unia, se não apresenta explicitamente um caso de homossexualismo, insinua-o, sem dúvida.

Niso e Euríalo são personagens épicos criadas por Virgílio. Aparecem pela primeira

vez, na *Eneida*, no livro V, quando o poeta, descrevendo o que ocorrera numa competição de corrida, durante os jogos fúnebres em homenagem a Anquises, menciona os dois amigos:

*"Nisus et Euryalus primi,
Euryalus forma insignis uiridique iuuenta,
Nisus amore pio puer"*

(En. V, 294-6)

"Niso e Eurfalo são os primeiros:
Eurfalo, de bela aparência e no verdor da juventude;
Niso, cheio de devotado amor pelo rapaz".

Plessis e Lejay (Virgile, s/d, p. 457, n.5), comentando o texto, mostram que o adjetivo *pius* tem significação específica, qualificando aqueles que, como Enéias (idem: 233 n. 5), se caracterizam pela *pietas*, sentimento que leva à execução, com amor, de atos de dever em relação aos deuses, aos pais, aos filhos, aos protetores, aos protegidos, aos amigos. O amor de Niso por Eurfalo era *pius*, "amor devotado" e não "pura amizade" como pretendeu N. Firmino (Firmino, 1945, p. 180). Plessis e Lejay (Virgile, s/d, p.457, n. 5) julgam que Eurfalo seria um adolescente bonito ("de bela aparência e no verdor da juventude"), devendo ser Niso mais velho (daí o "*pius amor*").

Durante a corrida, lembrando-se do amor que nutria pelo jovem ("*non oblitus amorum*" – V, 334), Niso o favorece fazendo com que vença a prova.

No livro IX a dupla reaparece numa expedição noturna, inspirada no episódio de Ulisses e Diomedes (Il. X, 220-578), mas tratada por Virgílio com grande originalidade. Há nova alusão à beleza de Eurfalo (*quo pulchrior alter / non fuit Aeneadum Troiana neque induit arma* – IX, 179-80), a seu rosto ainda imberbe (*ora puer prima signans intonsa iuuenta* – IX, 181) e ao amor que unia os dois amigos (*his amor unus erat* – IX, 182).

As palavras que Niso dirige ao companheiro, segundo o costume de Virgílio, têm uma ambigüidade aparentemente intencional:

*"Nisus ait: Dine hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale? an cuique deus fit dira cupido?"*

(En. IX, 184-5)

"Niso diz: São os deuses, Eurfalo, que insuflam a paixão em nossas mentes? ou para cada um se torna um deus o seu desejo?"

Plessis e Lejay (Virgile, s/d, p. 681, n. 3) mostram que *ardorem* é explicado pelos versos 186-7, nas quais se fala da peleja que Niso pretendia empreender. A psicologia, porém, poderia mostrar que o desejo de lutar é uma forma de fugir de outro desejo inconfessável, policiado e reprimido. De qualquer forma, é incontestável a ambigüidade dos versos.

O que ocorre após tal discurso é do conhecimento de todos: os dois moços partem juntos durante a noite, entram no acampamento inimigo, degolam soldados adormecidos e preparam-se para fugir quando Eurfalo é aprisionado. Niso, que se adiantara, se dá conta da falta do amigo e retorna desesperado, a tempo de presenciar o assassinio de Eurfalo, praticado por Volsente. Consegue vingar-se, matando o matador do jovem, mas é trespassado por inúmeros golpes. Caiu, então, sobre o corpo exânime de Eurfalo, e "ali descansou numa plácida morte":

*"tum super exanimum sese proiecit amicum
confossus placidaque ibi demum morte quieuit".*

(En. IX, 444-5)

A expressão ambígua "*sese proiecit*" ("atirou-se") acena para a idéia de um ato voluntário que talvez correspondesse à satisfação *inextremis* de um desejo inconsciente.

Contemporâneos de Virgílio, Horácio e Propércio também evocam o homossexualismo em algumas de suas obras, conquanto de forma parcimoniosa.

Horácio toca no assunto na Ode IV,i, ao referir-se a Ligurino, um *puer delicatus*, e na Sátira I,iv⁴, ao lembrar que todos os homens podem ser satirizados por particularidades que têm:

"Hic nuptarum insanit amoribus, hic puerorum"

(O. IV, i,27)

"Um enlouquece de amor por mulheres casadas, outro por moços.."

Propércio, numa elegia dirigida a um certo Galo⁵, recomenda-lhe, num tom de brincadeira, que cuide bem do *puer* e não o deixe aproximar-se de águas traiçoeiras. Ilustra a recomendação com o relato da morte de Hílas – jovem por quem Hércules se apaixonara, conforme o mito – motivo de textos de poetas alexandrinos tais como Apolônio de Rodes, Teócrito e Nicandro.

Mais adiante, na elegia II, iv, lamenta-se das torturas do amor e evoca novamente o homossexualismo, lembrando-se, talvez, da Sátira I, iv de Horácio:

*"Hostis si quis erit nobis, amet ille puellas;
gaudeat in puero, si quis amicus erit".*

(Prop. II, iv, 17-8)

"Se alguém me for inimigo, que se enamore de moças;
que se divirta com moços, se alguém amigo me for".

Dos poetas da época de Augusto é Tibulo, contudo, quem aborda o tema do homossexualismo de maneira mais explícita e detalhada, mostrando, em três longas elegias consagradas a Mátrato, que o amor por um *puer* nem sempre é tranqüilo e isento de dores. São três belos poemas, de forte sabor alexandrino, considerados freqüentemente pelos biógrafos do poeta como obras de natureza confessional. Ponchont (Tibulle 1968), que estabelece o texto das elegias e faz a tradução das mesmas, na edição publicada por "Les Belles Lettres", não só procede à datação da "ligação" entre Tibulo e Mátrato (de 29 a 26 a.C.) como afirma categoricamente, ao comentar a primeira dessas elegias (Tibulle 1968:30):

"L'accent si personnel du poème exclut l'hypothèse qui fait de Marathus un personnage imaginaire, outre que les éloges 8 et 9 contiennent sur lui des détails précis et particuliers".

A composição das elegias mencionadas é cuidada e os três poemas, em conjunto, poderiam, realmente, afigurar-se como o resumo de uma "história de amor". Na primeira (I,iv), o "eu-poético" se dirige a uma estátua de Prápo e lhe pede instruções sobre como conquistar rapazes:

"quae tua formosos cepit sollertia?..."

(Tib. I,iv, 3)

"que arte, criada por ti, conquista os jovens formosos?"

4. Na edição das obras de Horácio publicada em 1917 pela Hachette, com estudo biográfico e literário e notas críticas e explicativas feitas por F. Plessis e P. Lejay, a ode IV,i não figura e, da sátira I,iv, foi excluído o verso 27! Colsas do passado.

5. Segundo Luigi Alfonsi (1945, p.15) trata-se de Cornélio Galo.

Prápo assume o discurso e, numa verdadeira *ars amandi*, expõe os preceitos que garantem a conquista. As palavras de Prápo têm a mesma suavidade das de Tibulo e, surpreendentemente, o deus – como o poeta – considera de extrema vileza a troca do amor por presentes valiosos ⁶.

No segundo poema consagrado a Mátrato (I,viii), o “eu-poético” se dirige a Flóe, moça por quem o rapaz está apaixonado, e a aconselha a conceder favores ao jovem. Censurando-a e acusando-a de insensibilidade, frieza e arrogância, o “eu-poético” parece dirigir-se ao próprio Mátrato, que tem a mesma atitude da moça em relação ao amante.

Na última elegia em que Mátrato é mencionado (I,ix), o poeta se refere à traição cometida pelo jovem, trocando o amor pelos presentes de um velho rico. Mais uma vez Tibulo toca na questão da venalidade amorosa. Para ele, nem o amor homossexual nem a devotada paixão pela cortesã ou pela mulher casada devem provocar censura ou reprovação. Condenável é a venalidade, a ambição. Vender as boas graças ou trocá-las por presentes caros é o que polui e desfigura o amor.

Ovídio, o último grande poeta da época de Augusto, toca de leve na questão do homossexualismo em *Ars Amatoria*, sem se deter no exame do assunto. Nas *Metamorfoses*, porém, mostra-o como um motivo presente na lenda mítica ao relatar histórias de amor que tiveram por protagonistas Ganimedes e Jacinto, amados por Júpiter e Apolo ⁷.

Com o passar do tempo e as modificações operadas na vida romana, a literatura latina começa a tomar outros rumos. Surgem novos gêneros e os antigos sofrem profundas mudanças. Os velhos temas são submetidos a tratamentos bastante especiais.

No caso particular da abordagem do homossexualismo, a situação é peculiarmente curiosa, pela múltipla variedade de enfoques.

No *Satyricon*, de Petronio, obra presumivelmente do século I de nossa era, a visão que se tem do fato é a um tempo cômica, melancólica e realista. De um lado o homossexualismo é considerado risível ou burlesco: a própria figura dos *pueri delicati* é pintada de forma a parecer ridícula ⁸. De outro – e isso ocorre sobretudo nas conversas mantidas por libertos em boa situação – há um resquício de amargura na evocação das imposições a que se submetiam os escravos jovens e bonitos ⁹.

Com Marcial e Juvenal, o homossexualismo reaparece como digno de ser criticado por meio da poesia. Marcial ridiculariza a pederastia no Epigrama III, 71, embora de forma brincalhona:

*Mentula cum doleat puero, tibi, Naeuole, culus,
non sum diuinus, sed scio quid facias*” ¹⁰.

Juvenal, no tom indignado muito seu, censura veementemente o homossexualismo que chegara a tal ponto que um romano, Graco, celebrara núpcias clandestinas com um tocador de trombeta. O poeta se estarrece e propõe indagações inconformadas a Marte, patrono da cidade:

..... “*O pater urbis,
unde nefas tantum Latiis pastoribus? unde*

6. “*Heu! male nunc artes miseras haec saecula tractant: / iam tener adsuevit munera uelle puer*”, diz o deus, antecipando o que o poeta dirá em I,v,60 (“*nam donis uincitur omnis amor*”), I, v,67-68 (“*plena est percutienda manu*”), I,viii, 29 (“*munera ne poscas*”), I, ix,17 (“*auro ne pollue formam*”), II,III, 35-6 (“*ferrea non uenerem sede praedam saecula laudant*”), II,III, 50 (“*iam ueniant praedae, si Venus optat opes*”), II,iv, 27 (“*o pereat quicumque legit uirides smaragdus*”).

7. Cf. *Met.* X, 155-61 e 162-219. |

8. Veja-se por exemplo a descrição de um *puer delicatus* em XXVIII.

9. Veja, por exemplo, LXXV, 11.

10. Remeto o leitor à tradução de José Dejalma Dezotti, apresentada em seu *Relatório para Exame de Qualificação para obtenção de Grau de Mestre em Letras* (São Paulo, USP, 1990, p. 57).

*haec tetigit, Gradiue, tuos urtica nepotes?
Traditur ecce uiro clarus genere atque opibus uir,
nec galeam quassas, nec terram cuspide pulsas,
nec quereris patri? unde ergo et cede seueri
iugeribus campi, quem neglegis."*

Juv. II, 126-32

"Protetor de Roma,

de que modo os pastores do Lácio chegaram a tal crime?
De que modo, Gradivo, um espinho tamanho atingiu teus filhos?
Eis que um homem ilustre pela família e pelos bens se entrega a outro homem
e tu não agitas teu elmo, não abalas a terra com teu dardo,
não reclamas a teu pai? Vai-te, então, e renuncia às jeiras
do solo severo de que não fazes caso".

Suetônio, entretanto, ao compor a biografia dos doze Césares, fala do homossexualismo com certa naturalidade. Referindo-se a Júlio César, por exemplo, diz que "fora de suas relações com Nicomedes, nada autoriza a crença na desmoralização de seus costumes", lembrando, no entanto, que "o opróbrio oriundo desse fato foi grave e duradouro e o expôs aos ultrajes de todo mundo". Em seguida, em curioso efeito de preterição, diz que não mencionará os versos de Licínio Calvo que evocavam as riquezas do "amante de César" e os discursos de Dolabela e de Cúrio, em que César era chamado "rival da rainha" e "prostituta da Bitúnia", "marido de todas as mulheres e mulher de todos os maridos" (*Diu. Iul.* XLIX,1-3 e LII,6). Compondo a biografia de Augusto, rememora os "opróbrios de sua primeira mocidade", o fato de Sexto Pompeu o considerar afeminado e a censura de Marco Antonio que o acusou de "ter comprado a adoção de seu tio com o preço de seu estupro" (*Aug.* LXVIII,1) Ao falar de Tibério, lembra a desonra que o imperador infligiu a um jovem cuja beleza o seduzira (*Tib.* XLIV,3) e, biografando Calígula, menciona o "comércio" por ele mantido com vários jovens (*Cal.* XXXVI,1-3). Se, de Cláudio, afirma que "se absteve completamente de homens" (*Diu. Cl.* XXXIII,4), de Nero evoca as relações que mantinha com homens livres e os "ritos esponsálicos" que celebrou com o jovem Esporo (*Nero*, XXVIII,1-4).

Diante de todas essas referências, que mostram a presença de alusões ao homossexualismo na literatura latina de todos os tempos uma pergunta se impõe: como era vista, verdadeiramente, a homossexualidade no mundo romano?

Na Grécia, sabe-se, a pederastia sempre foi encarada de forma especial. Félix Buffière, em sua obra *Eros adolescent*, discorre amplamente sobre o assunto mostrando que, entre os gregos, o amor de homens por rapazes não tem caráter vicioso ou anormal, não se vincula obrigatoriamente a relações carnavais e se articula intimamente com o culto da bravura, da beleza e do saber. Após fazer a distinção entre homossexualismo e homofilia, pederastia e pedofilia, Buffière disserta sobre os diversos planos da homossexualidade e faz um esboço histórico da questão, mostrando o lugar que o homossexualismo ocupou na sociedade, da antiguidade a nossos dias.

Depois de estudar o fenômeno em Creta e entre espartanos e dóricos, analisa o aspecto pictórico da pederastia na cerâmica antiga, detém-se no exame de biografias de vultos históricos que, de uma forma ou outra, se envolveram com homofilia, analisa obras poéticas que abordaram o assunto, fala das diversas faces do culto de Eros e discorre sobre a posição das diferentes correntes filosóficas diante da questão. Termina a obra, focalizando o papel da pederastia na vida quotidiana e chegando a diversas conclusões: fala, por exemplo, do processo da evolução da consciência grega, do controle gradual da pederastia por meio de leis e de certa repressão social e do papel desempenhado pelo homossexualismo no que diz respeito à sensibilidade e às artes.

Diferentemente do que ocorreu na Grécia, a pederastia, em Roma, foi menos comum. J. N. Robert (Robert, 1986, pp. 19-40; 185-9), em *Les plaisirs à Rome*, analisa o assunto e faz

algumas suposições interessantes. Para ele, muito embora desde o século VI a.C. fosse comum a compra de belos escravos por senhores ricos – e sua afirmação se ancora em Políbio – o homossexualismo enfrentou a barreira da antiga moral romana que se caracterizou por uma tradição de trabalho, frugalidade e austeridade. Pautando-se pela sobriedade e pela seriedade, essa moral teve como fundamento a família e o lar, gerando fortes reações contra o helenismo e sobretudo contra o epicurismo, dada a idéia corrente de que o prazer é contrário ao trabalho e faz o homem perder a dignidade.

Relacionado intimamente com o helenismo e com o hedonismo, o homossexualismo foi freqüentemente visto como algo atentatório aos costumes, merecendo, portanto, a censura popular.

A. Richlin (1983, p.220-6), no ensaio "The circumstances of male homosexuality in Roman society of the late Republic and early Empire", aposto como apêndice em seu livro *The garden of Priapus*, analisa a questão de forma um pouco mais complexa, mostrando, de diversos ângulos, a posição do romano em relação ao assunto.

Mostra, inicialmente, a crítica feita ao homossexualismo – sobretudo ao passivo – apresentada tanto em inscrições parietais como em textos de Cícero, Valério Máximo e Sêneca ¹¹ e em poemas de caráter satírico e epigramático de Catulo, Marcial e Juvenal ¹².

O jovem afeminado – aquele que se comporta como se fosse mulher, revelando não raro tal comportamento na maneira de vestir-se e agir – é alvo de censura e zombaria. Práticas sexuais entre homens livres sempre foram consideradas ilícitas, tendo havido, desde épocas remotas ¹³, leis que procuraram coibi-las. O caso mudava de aspecto, entretanto, se o amante "passivo" fosse um jovem escravo.

Amy Richlin termina o ensaio fazendo referência à poesia erótica e mostrando a evidência das práticas homossexuais na sociedade romana, detectada em textos históricos como os de Suetônio e em obras revestidas de seriedade como a obra de Quintiliano e as cartas de Plínio, o Jovem.

Paul Veyne, em seu ensaio "A homossexualidade em Roma", apresenta o fenômeno de forma semelhante mas procura explicá-lo. Mostra que a pederastia sempre foi aceita na Urbs com certa complacência, desde que se respeitassem os adolescentes livres. Exigir do escravo "o serviço que dele se esperava" nada tinha de anormal ou censurável. Condenável era a passividade do homem livre, a prostituição do jovem de boa família. Machista e escravagista, a sociedade romana admitia o homossexualismo desde que o homem romano se impusesse em sua posição ativa e dominadora: fazendo valer sua masculinidade (mostrando, portanto o poder sobre o jovem passivo) e exercendo o direito de senhor – o direito de impor ao servo a vontade absoluta em todos os momentos.

Os três trabalhos, importantes para os estudiosos do assunto, apontam para a especificidade da sociedade romana no tratamento conferido aos fenômenos com que conviveu.

Não sabemos, entretanto, se os fatos eram vistos exatamente assim. Se a pederastia era encarada de maneira natural desde que o elemento passivo fosse escravo, como explicar os trocadilhos de Plauto ao mencioná-lo? Como entender a risota, a brincadeira que envolvia os servos e os parasitas afeminados das comédias?

Juvêncio e Ligurino, *pueri delicati*, muito embora já tenham sido considerados como figuras tiradas da própria vida real, são evidentemente personagens literárias, "pessoas de papel" com a mesma consistência das "amadas" debuxadas por Virgílio, Propércio, Tibulo e Ovídio: seres do mundo da fábula – do mundo mítico, pastoril ou elegíaco.

11. Veja-se, por exemplo, de Cícero a segunda Filípica e a epístola 1,16 dirigida a Ático; de Valério Máximo os relatos contidos em 9,1,7-8; de Sêneca as *Quaestiones Naturales*, 1,16.

12. Ver Cat. 27; 28; 81; Mart. 11,78 e 12,97 e Juv. 1,34.

13. Vejam-se, por exemplo, as *leges Scantinia* e *lulia de adulteriis coercendis*.

A poesia sublima e mostra como natural aquilo que sempre foi visto como uma distorção – distorção que produziu a chacota e a ironia, a irreverência e a indignação, a zombaria e a invectiva.

Houve homossexualismo em Roma, é evidente, como em qualquer lugar do mundo. Mas apenas nos textos poéticos que operam como simples objeto estético – naqueles que se afiguram como quadros pintados ou estatuetas decorativas – foi encarado como algo natural e puro. Naqueles que apresentavam qualquer outra finalidade, foi motivo de crítica explícita ou velada.

ABSTRACT

There are a lot of references to homosexuality in Latin poetry of all ages, varying its treatment according to the author: Plautus considers it as something laughable and extracts comic effects from effeminate characters: Catullus faces the phenomenon either with lightness, making jokes about the subject, or with malice and irritation; Virgil works on the homosexuality with simplicity. The elegiac poets exploit the theme after their manner, showing the homosexual love as a kind of special love, similar to that devoted to girl-friends or deminondaines, whereas the satirists criticize it with jocose spirit or indignation. Before such multiplicity of approaches, scholars interested in social and moral problems of ancient times propose questions on the character of homosexuality in Rome and present hypothesis about the matter.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFONSI, L. *L'elegia di Propertio*. Milano: Vita e pensiero, 1945.
- BUFFIÈRE, F. *Eros adolescent.. La pédérastie dans la Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- CATULLE. *Poésies*. Texte ét. et trad. par G. Lafaye. 9^a ed. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- FIRMINO, N. *A Eneida de Vergílio*. Porto: Simões Lopes, 1945.
- HORACE. *Oeuvres*. Intr. e notas de Plassis e Lejay. Paris: Hachette, s/d.
- . *Satires*. Paris: Les Belles Lettres, 1969.
- JUVENAL. *Satires*. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- MARTIAL. *Epigrammes*. Paris: Les Belles Lettres, 1961 e 1969.
- MAZEL, J. *As metamorfoses de Eros*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- MENDES, J.P. *Construção e arte das Bucólicas de Virgílio*. Brasília: Ed. da UnB, 1985.
- OVIDE. *Les Metamorphoses*. Paris: Les Belles Lettres, 1932.
- PETRONE. *Le Satyricon*. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- PLAUTE. *Bacchides, Captiuu, Casina*. Texte ét. et trad. par A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1933.
- PLAUTE. *Théâtre*. Intr. trad. et notes par H. Clouard. Paris: Garnier, s/d.
- PLAUTO. *A comédia da marmita*. Intr. versão do latim e notas de W. Medeiros. Coimbra: INIC, 1989.
- PROPERCE. *Elegies*. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- RICHLIN, A. *The garden of Priapus*. N. Haven and London: Yale Univ. Press, 1983.

- ROBERT, J. N. *Les plaisirs à Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- SERGENT, B. *L'homosexualité dans la mythologie grecque*. Paris: Payot, 1984.
- SUÉTONE. *Vies des douze Césars*. Paris: Les Belles Lettres, 1932.
- SUETÔNIO. *A vida dos doze Césares*. Trad. de S. Garibaldi. S. Paulo: Ediouro, s/d.
- TIBULLE et les auteurs du *Corpus Tibullianum*. Texte ét. et trad. par M. Ponchot. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- VEYNE, P. A homossexualidade em Roma. In: ARIËS, P. e BEJIN, A. (Orgs.). *Sexualidades ocidentais. Contribuições para a história e a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. pp. 39-49.
- VIRGILLE, *Oeuvres*. Intr. e notas de Plessis e Lejay. Paris: Hachette, s/d.

RETÓRICAS DE LA TEATRALIDAD EN PLAUTO Y TERENCIO

BEATRIZ RABAZA, ALDO PRICCO,
DARIO MAIORANA Y LILIANA PEREZ
Universidad Nacional de Rosario

Resumo: *As diferenças entre a literatura dramática de Plauto e aquela de Terêncio têm sido tratadas, e resultam óbvias muitas das referências dessa possível dicotomia que se constrói partindo do traço comum do efeito cômico. No entanto, nesse trabalho intentamos dar conta das mencionadas divergências, de uma perspectiva de inserção com uma mesma prática: a Retórica. As dualidades teatrais, baseadas em um mesmo programa retórico, caracterizam uma relação entre ostentação e evidência-recepção distinta e precisa: enquanto em Plauto os processos empáticos próprios do discurso dramático fazem impacto no corpo social e seu dinamismo, nos textos terencianos os mesmos processos tendem a postular uma poética particular, uma revalorização do trabalho do escritor (poeta).*

Palavras-chave: *Retórica teatral, Plauto, Terêncio, Público, Recepção, Discurso social, Poética.*

Tradicionalmente se ha concebido la retórica como la práctica discursiva desarrollada en Grecia desde los sofistas y ligada en su mismo origen al poder y a las vías de acceso al mismo. Sabemos que este discurso sobre el lenguaje y sus efectos, adquirió status teórico a partir de la Retórica de Aristóteles, que fue romanizada por la producción de Cicerón (tanto por los Tratados que la tienen como objeto como por su praxis oratoria) y que se difundió en los primeros siglos de nuestra era y a lo largo de toda la Edad Media, por medio de los textos de Quintiliano. Sin embargo, al referirnos a la retórica de lo teatral, lo hacemos conceptualizando a la Retórica como una práctica discursiva institucional que tiende a la persuasión, en tanto que allí está su finalidad, y por ella a una construcción significativa de lo "real", la construcción que el Orador, en tanto agente institucional diseña. Es decir que como institución social, la Retórica determina aquello que es "real" y aquello que no lo es, lo que tienes sentido y lo que carece de sentido, constituyendo, entoces, un sistema de interpretación.

El Orador, en su dimensión discursiva, como entidad enunciativa, construye por medio de su práctica discursiva los Sujetos y los Objetos que enuncia, con intención de obtener la adhesión, el crédito, el consenso, la creencia que legitime su práctica y, en consecuencia, su discurso.

El Orador, en su dimensión social, conforme con las normas de la Institución, produce individuos que no sólo son capaces de reproducir estas normas, están obligados a ello.

Desde esta perspectiva hemos abordado el discurso dramático latino de los siglos III y II a.C., específicamente en Plauto y Terencio.

En tanto la materia de la imagen teatral resulta análoga a la materia del objeto-entidad social (comportamientos humanos), los procesos de ligazón con el alocutario de la enunciación escénica se ven plagados de series tautológicas de signos: éstas, en su insistencia, en su presencia múltiple, intensificada y de coparticipación durante el transcurso del espectáculo, conducen a una presión, a una acumulación de tensiones signílicas que conducen a su vez a resonancias empáticas. Si bien no podemos trazar una total correspondencia entre las máscaras de la piezas en cuestión y los seres físicos que se agrupan en esa heterogeneidad que

conforma el público, éste está en condiciones de adherirse, a través de personajes, de fábulas, a mitos y creencias de su ideología cotidiana. Más, si las textualidades plautina y terenciana (en distinto grado) resultan atravesadas por discursos circulantes en la Sociedad Romana en que son producidas (por ejemplo el rol de la *Matrona*, que no se desprende del modelo helénico, tal como lo tratamos en trabajos anteriores ¹), y se enmarcan en la circunstancia del juego político de la República. El espectador se identifica, se deja impresionar por una evidencia, aunque para ello requiera, paradójicamente, desmarcarse levemente de los héroes dramáticos: *Servus*, *Senex*, *Adolescens*, y otros, siempre "paliados".

Esta identificación constituye una de las operaciones más frecuentes de la "relación teatral", esa dinámica de intercambio en la que reside la incidencia de un discurso sobre la realidad.

Esta concepción cubre tanto las separaciones como las uniones, las rupturas y la continuidad: la dialéctica entre escenario y videncia/auditorio, el vínculo entre texto y representación, el intercambio (a reconstruir) entre espectador y actor, la comunicación entre actores y entre espectadores, como así también las reglas que determinan la secuencia dramática, las presuposiciones de la enunciación escénica.

Este constructo, a expensas de sus mutantes y posibles constituyentes, implica que el objeto estudiado no puede ser abordado "en sí mismo", ya que es la "otredad" lo que lo sostiene. Alteridad fundante que conduce a suponer la situación de enunciación como un modelo de simulación que permitiría reconstruir la "relación" e instancias espectaculares. Lo probable es que de uno u otro modo se desarrollan procesos de ida y vuelta en los que el sistema escénico ejerce una "seducción", en términos de una atracción hacia el público basada primariamente, en la exposición de cuerpos (sujetos y objetos) humanos que *reclaman* una referencia aún antes de poner en juego una actividad intelectual compleja: una serie de elementales percepciones que producen, por analogía, asociación u otras modalidades, "focos" de conducta cotidiana (o símiles) reconocida, sin los que el vínculo entre escenario y auditorio se vería debilitado.

Si la representación provoca por medio de la máscara la "emoción" de los espectadores, para que éstos confirmen en aquélla su propia conducta, es lícito afirmar que los actores y su entorno semiótico forman el elemento activo (el retórico, el enunciante) y los espectadores el elemento reactivo). Cada espectador-lector se mantiene como síntesis de las experiencias pre-espectaculares que confrontan con lo que está ocurriendo en el escenario. Esta confrontación puede leerse como una colisión cuyos términos son: por un lado la experiencia ficticia-inédita, y por el otro, la experiencia real-constituida. Confrontación que implica un "efecto" de *irradiación* del texto espectacular y también una receptividad del destinatario que se lo apropia, por lo que el sentido se constituye de un diálogo intersubjetivo a partir del hecho de que el espectador (lector) es "sumergido" en pleno acontecimiento teatral para apelar a su facultad de "identificación" mediante procedimientos de simulación.

Allí, en la lectura, entra en funcionamiento la extensa serie de presupuestos culturales que rigen esa apropiación del discurso dramático por parte del público. Y sin pretender caer en el mito de la existencia de una manera universal y única de "recibir" la obra artística, es posible entrever y considerar ciertas constantes en el comportamiento estético e ideológico del receptor, de acuerdo con códigos (estéticos-ideológicos, también y asimismo, psicológicos) con los que éste está en condiciones de percibir y organizar el evento escénico.

Los discursos de las personae se proyectarían - gracias a su experiencia imaginable - a modificar la experiencia real de los espectadores. De allí la operatoria retórica, la posibilidad de que entre "lo distinto" que provee el acontecimiento dramático y el "statu quo" institucional, se

1. En un trabajo anterior: "Una ruptura del verosímil dramático en Plauto: la *Matrona*", publicado en la Revista de Letras N° 2, Rosario, Public. U.N.R., 1990, intentamos demostrar que en "un momento en que Roma mantiene su proyecto de expansión política territorial, proyecto que se seguirá verificando en el transcurso de los siglos, el personaje de la *Matrona* se estructura como: a) espacio de ruptura del verosímil Comedia Nueva Griega; b) factor de solidificación de la familia, en el marco de la *mos maiorum*; c) la síntesis de la sujeción a la autoridad del *pater familias* y al ideal de patriotismo - *virtus* - para la unidad ante la expansión.

pantee un conflicto que implica, al mismo tiempo, el cotejo entre la ficción escénica y lo histórico-social. Todo esto afecta los modos de la convención, habida cuenta de las "caracterizaciones" y "operaciones" que, respectivamente, "verosimilizan" y "artificializan" la propia convención. Acuerdos entre actores y público que establecen las condiciones indispensables para una comunicación: la *Palliata* procede así a configurarse como un *locus* alejado (artificialización), pero al mismo tiempo quiebra su entorno para diseminar conductas latinizadas (verosimilización), en un desplazamiento que, en la redundancia de "citas" próximas a la práctica social de la recepción, se legitima en su mixtura.

Se conforma así una "anagnórisis" como categoría desplazada hacia el público: reconocimiento de un impedimento en la figura del *servus* en Plauto (tal como enunciáramos en nuestro trabajo sobre la *servi facultas* ²); puede ocupar varios roles sociales, le es permitido, incluso, invertir su posición y su poder, pero sólo sucede como un corrimiento ficcional, pues al terminar la comedia todo vuelve a su sitio, el estatuto de jerarquías se restituye y corrobora.

En la práctica retórica plautina, la *fabula* y su posible didactismo no se recuperan en otra instancia, por ejemplo, si consideramos los versos 199 y ss. de *Cistellaria*:

AUXILIO Servate vestros socios, veteres et novos
 augete auxilia vestris iustis legibus,
 perditte perduellis, parite laudem et lauream,
 ut vobis victi Poeni poenas sufferat.

vemos cómo las virtudes que conforman la matriz conceptual de la *mos maiorum*, son evocadas sólo para legitimar las acciones bélicas contra Cartago. La coerción de un sistema axiológico se concreta allí, en la compleja serie de relaciones sociales, pero no está sujeta a procesos posteriores de estetización.

Sabemos que las experiencias de fiestas colectivas (al suspender los alcances de los cotidiano) instauran un fenómeno de autorregulación que "estetiza" la vida y rescata "lo real" de entre las redes del lenguaje elegido para esa celebración. Pero cuando del fenómeno de participación se pasa al de contemplación, es decir, al sistema dramático, la función reguladora se desplega a las modalidades espectaculares, al aparato enunciativo escénico. La regulación social parece ser el destino de gran parte de la persuasión plautina, tal como podemos observar, por ejemplo, en los versos 68 y ss. de *Captivi*:

PROLOGO Abeo. Valet, iudices instissimè }
 domi, duellique duellatores optumè.

De este modo la construcción del público en la *palliata* plautina se plantea por omisión, por el solo hecho de compartir una convención, por participar del pacto de "confidencia" colectiva que solamente se verbaliza cuando las necesidades de la misma convención consciente (aportes, prólogos, entre otros) o del pacto (*captatio*) lo requieren. Este carácter de colectivi-

2. A pesar de la movilidad que se manifiesta en este personaje en cuanto a su comportamiento ficcional y más allá de que haga circular en la *Palliata* los discursos de las instituciones representativas del poder en la República Romana de los siglos III y II a.C., el *servus* en la obra de Plauto sólo instaura un poder ficcional, cuyos límites quedan fijados por la duración de la Comedia. No sugiere ningún tipo de movilidad social. Se trata de una *servi facultas* que se instala en el espacio escénico por medio de procedimiento paródico. Parodia del discurso militar y senatorial, el discurso del *servus* no cuestiona ni censura más allá de lo que se cuestiona y se censura a partir del propio procedimiento.

Si el rol es prescripto por un amo desde el lugar del poder: la *servi facultas* resulta una simulación, porque ideológicamente es el "destinatario" atencional la unidad abstracta que instituye el beneficio y permite la acción.

"El *servus* en la *palliata* plautina: la *servi facultas* como ficción del espacio de poder". (en prensa)

dad, de masividad implica la constitución de un público indiferenciado, con entidad grupal, pero no individual, con el protagonismo y el rol otorgados por ese pacto. Cuando emerge en el texto plautino una referencia más particularizada, la misma se enmarca en un alto grado de generalidad, tal como vemos, por ejemplo en los versos 5 y ss. de *Poenulus*, en donde se menciona al público que concurría a las representaciones: los ricos y los pobres (*essurientes et saturi*), las viejas prostitutas (*scortum obsoletum*), los esclavos (*servi*), las nodrizas (*nutrices*), entre otros.

El público plautino tiene asignado, entonces, sólo el protagonismo de participar de los acuerdos que se establecen entre él y la escena: de reaccionar a la *captatio* inicial y al *plaudite* final, ambos, por otro lado, convencionales y, al mismo tiempo de compartir un sistema axiológico, el sistema de los pensable/decible.

Esta construcción permite evadir o suspender la reflexión sobre el objeto teatro, la meta-teatralidad, ya que focaliza exclusivamente la recepción de la simulación y, eventualmente, su plausibilidad, pero no el proceso, el aparato enunciativo, la práctica retórica. Este hecho se hace evidente en el tratamiento de los recursos de la *fabula* y de la relación entre ésta y el prólogo.

El mismo proceso empático, en Terencio está orientado a un público cuyos atributos son diseñados por el discurso de sus prólogos. Tal como lo hemos abordado en nuestro trabajo: "La articulación de PROLOGO Y FABULA en el discurso dramático terenciano: el montaje espectacular de una polémica"³ en las obras terencianas los sucesos de la *fabula* se van desencadenando sin involucrar en una primera mirada, la función de los personajes destinados a hacerla progresar. La dinámica que se establece entre enunciación escénica y recepción, determina una diferencia de comportamiento de sus máscaras respecto de la planteada en Plauto.

La característica fundante es el desdoblamiento de textos dramáticos con jerarquías distintas: el reconocido como *fabula*, más extenso, y el prólogo, más intenso, más abarcador, que se proyecta más allá de los meros alcances introductorios que se le atribuyen.

Estos prólogos más que *anunciar* el drama siguiente, prepararlo, introducirlo como materia textual preponderante, se despojan de su oficio preliminar y habilitan al texto "de fábula" para que éste resulte no pieza fundamental, sino probatoria de un conjunto de juicios que requieren de una óptima recepción del texto dramático. Terencio, como máscara operante en sus prólogos, sostiene una controversia con sus detractores, a quienes insta como personajes del drama de los prólogos. En este texto primordial se establece la ficcionalización de un *agon* fundamental, la polémica entre Terencio como máscara y sus adversarios. A partir de esta estrategia retórica, se diseña un programa poético que confiere entidad de público a aquél que es pensado e instituido por el lenguaje como público especializado, tal como vemos en *Hecyra* 31 y ss:

PROLOGO: Eam calamitatem vestra intelligentia
 sedabit, si erit adiutrix nostrae industriae.

Es este público quien tiene carácter de juez de la producción dramática terenciana, el que puede legitimar su práctica como poética, como literaria si queremos, es decir, legitimar a Terencio como *auctor* frente a los demás escritores de la tradición literaria latina, utilizados como argumento de autoridad, ubicar al texto como lugar de lo "bello", lugar de lo específico literario, e instituir a los *poetae novi* como los dramaturgos de lo nuevo, de aquello que ocupa el lugar de lo que ya no puede seguir siendo. Vemos ambas cuestiones en:

3. En este trabajo nos referimos fundamentalmente al hecho de que el tratamiento que la tradición crítica ha llevado a cabo con los prólogos de las piezas terencianas ha olvidado la función primordial de los mismos. Estos prólogos representan para nosotros la puesta en escena de un programa literario en tanto que la pieza probatoria de ese programa estaría constituida por la fábula. Se trata de un diálogo entre un poeta de lo nuevo (Terencio máscara) y la tradición que desea clausurar. "La articulación de PROLOGO y FABULA en el discurso dramático terenciano: el montaje espectacular de una polémica". (en prensa)

<i>Adelphoe</i> 4:	laudin an vitio duci factum oporteat.	Vos eritis iudices
<i>Eunuchus</i> 29:	In ita esse vos iam iudicare poteritis.	
<i>Heaut.</i> 12:	Vestrum iudicium fecit, me actorem dedit.	
<i>Heaut.</i> 28:	novarum qui spectandi faciun copiam sine vitiis.	Date crescendi copiam
<i>Heaut.</i> 35:	Adeste aeque animo; date potestatem mihi statariam agere ut liceat per silentium, ne semper servos currens, iratus senex, edax parasitus, sycophanta autem impudens, avarus leno asidue agendi sint seni clamore summo, cum labore maximo...	

Si Plauto no ha dejado en forma declarada y explícita una poética de lo dramático como entendemos que lo ha hecho Terencio, es evidente que su producción instauró una serie en la Literatura Dramática Latina muy difícil de clausurar. El *servus callidus*, armando laboriosamente la textura dramática, el *servus currens* deslizándose veloz por los intersticios de la fábula, el *senex* airado a quien un ejército de esclavos pretende calmar en la Comedia, un *parasitus* voraz, espacio imantado que atrae en la escena todo, incluso la atención de un público disperso, itinerante. El público que Terencio piensa en silencio retenido en un lugar que le permita admirar una obra que desea *stataria*.

Terencio concibe otra forma de lo teatral, una estética de lo sutil, que sugiere que *in hac est pura oratio*, una dramaticidad que, sin agotarse en la acción, en el dinamismo de los personajes, se disemine por la superficie del lenguaje, dándole otro espesor. Una textura nueva, *sine vitiis* para aquellos que son capaces de esperar cosas nuevas.

Este público, con un doble gesto, legitimará un autor y una poética, clausurará una tradición instaurando lo nuevo y convirtiéndose en intermediario, en el paso intermedio para la persuasión final, la de la *fabula*. Primero se persuade acerca de la especificidad de lo dramático. Aceptada la seducción, quedan impuestas las normas que regirán la recepción de la *fabula*, que la prueba del programa. Todo este proceso retórico terenciano, que implica la dialéctica ostentación-recepción, intercambia y transacciona en el mercado de discursos; dicho en palabras de Angenot: participa del "arte de hacer lo nuevo con lo viejo" (Angenot, 1986).

Podemos concluir, entonces, que la retórica plautina es la retórica de la ilusión de movilidad social que se disuelve en el tempo de la Comedia. Terminada la *fabula*, este movimiento desaparece con los reaseguros que lo devuelven a su lugar.

La retórica terenciana se constituye en el vehículo para poner en escena una controversia cuya resolución, conferida al público, determinará la validez de un programa literario y de una concepción de lo teatral que clausura la tradición, instaurándose como nuevo modelo.

ABSTRACT

The differences between Plautus's and Terence's dramatic literature have been already treated and many of the obvious references to such dichotomy, constructed from the common pattern of the comic effect, are obvious.

However, in this paper we try to account for the mentioned divergencies from a perspective of insertion in a similar practice, namely rhetoric. Both theatricalities, based on the same rhetorical programme are characterized by a relation between ostentation and vision-perception different and precise: while in Plautus the empathic processes typical to the dramatic discourse hit the social body and its dynamism, in the Terentian texts, the same processes aim at postulating a particular poetics, a revalorization of the work of the writer (poet).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICA

- ARGENOT, M. *Intertextualidad y discurso social*. Rosario, UNR, 1986.
- BARBA, E. *Anatomía del actor*. Traduc. de Bruno Bert. México: Escenología, 1988.
- BEARE, H. *La escena Romana*. Traduc. de Eduardo Prieto. Buenos Aires: EUDEBA, 1972.
- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Editions de Minuit, 1969.
- BOAL, A. *Teatro del oprimido*. vol. II. Traduc. de Graciela Schminchuk. México: Nueva Visión, 1982.
- BOBES NAVES, M. *Semiología de la obra dramática*. Madrid: Taurus, 1987.
- DE TORO, F. *Semiótica del teatro*. Buenos Aires: Galerna, 1987.
- DUCKHORTH, G. *The nature of Roman Comedy*. New Jersey: P.U.P., 1952.
- DUPOND, F. *L'acteur-roi. Le théâtre dans la Rome antique*. Paris: Les Belles Letres, 1985.
- EARL, D. Political terminology in Plautus. *Historia*, vol. 9, 1968.
- ERAL, D. Terence and Roman politics. *Historia*, vol. II, 1962.
- GUILLEMIN, A. Le public et la vie littéraire a Rome. REL, Paris, 1934.
- HELBO, A. *Teoría del espectáculo*. Traduc. de Antonio Bonnano. Buenos Aires: Galerna, 1989.
- INGARDEN, R. / JAUSS, H. *Estética de la recepción*. Traducc. de R. Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Visor, 1989.
- MARINIS, Marco de. *Semiotica del Teatro*. Milano: Bompiani, 1982.
- PARATORE, E. *Il teatro di Plauto e di Terenzio*. Roma: Ateneo, 1958.
- PAVIS, P. *Diccionario del Teatro*. Traduc. de Fernando de Toro. Barcelona: Paidós, 1983.
- PERNA, R. *L'originalità di Plauto*. Bari: L.D.V., 1955.

LAUDATIO Y SUASIO EN EL PRO MARCELLO

ELISABETH CABALLERO DE DEL SASTRE — Universidad de Buenos Aires

ALICIA SCHNIEBS DE ROSSI — Universidad de Buenos Aires

BEATRIZ RABAZA — Universidad Nacional de Rosario

DARIO MAIORANA — Universidad Nacional de Rosario

Resumo: A crítica costuma considerar o *Pro Marcello* como um obséquio de Cícero ante César e, portanto, costuma inscrevê-lo no *genus demonstrativum*. A análise deste discurso permite demonstrar que *laudatio Caesaris* é um recurso destinado a captar a atenção e a benevolência de César. Portanto, o discurso está inscrito no âmbito do *genus deliberativum* e, dentro dele, na *suasio*. O conteúdo e organização dessa *suasio* respondem à estreita e indissolúvel vinculação que, no pensamento de Cícero, tem o seu ofício de orador, de homem político e de pensador.

"Neque sane iam causa videtur esse cur secernamus ea praecepta, quae de suasionibus tradenda sunt aut laudationibus, sunt enim pleraque communia, sed tamen suadere aliquid aut dissuadere gravissimae mihi personae videtur esse; nam et sapientis est consilium explicare suum de maximis rebus et honesti et disertis, ut mente providere, auctoritate probare, oratione persuadere possis".

Cicerón, *De Oratore* II 81, 333 ¹

La retórica ciceroniana se nutre de una complicada simbiosis entre política y filosofía. Esta síntesis aúna el neto pragmatismo romano al estudio del *officium* del orador, según una mezcla de ideas filosóficas.

1 — Esta cita ha sido elegida como epígrafe en virtud de que consideramos que confirma la hipótesis de nuestro trabajo, no sólo en lo que hace a la relación *suasio/laudatio*, sino también al juego dialéctico entre filosofía, política y retórica. La "gravissimae personae", designación cargada del peso ético-social de la *gravitas*, a quien se le atribuyen las acciones de *suadere* y *dissuadere*, es desde luego el *orator*. Sobre él se predica, por medio de una compleja combinación de dos isócola, de tres miembros que se corresponden uno a uno. Así, la condición de *sapiens*, le permite al orador "mente proveer", la de *honestus*, le permite "auctoritate probare", y la de *disertus*, le permite "oratione persuadere". Aparece aquí el ideal estoico del sabio indisolublemente unido a la posesión de la *virtus* y a su condición de *honestus*. Así, dice Cicerón en *De officiis* III 3, 13: "Atque illud quidem honestum proprie vereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a virtute divelli umquam potest. In iis autem, in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum, honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt." En cuanto al *disertus*, remite a una cualidad propia del *orator*. En el primer libro del *De Oratore*, Cicerón hace una diferencia entre *disertus* y *eloquens* pues dice: "scripsi... disertos cognosse me non nullos, eloquentem ad huc neminem, quod eum statuebam disertum qui posset satis acute atque dilucide apud mediocres homines ex communi quadam opinione hominum dicere, eloquentiam vero qui mirabilis et magnificentius augere posset atque ornare quae vellet, omnisque omnium rerum, quae ad dicendum pertinent, fontis animo ac memoria contineret." (I 21, 94). Es importante destacar aquí el acento puesto en el *augere* y el *ornare* como elementos distintivos de la *eloquentia*, del *orator* en el cual se unen el conocimiento y la estética, como claramente lo dice Cicerón en sus *Disputationes Tusculanae*: "Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavit quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere" (I 4, 7). Toma la elocuencia una finalidad abarcadora que, como dice Jean Perret (Perret, 1946, p. 181) es uno de los rasgos más característicos de la filosofía de Cicerón orador, filósofo y teórico de la elocuencia. Para este tema, ver también Cicerón, *De Or.* III 35, 143; *Fat.* II 3; *Off.* I 44, 156). Sería interesante analizar este pensamiento ciceroniano a la luz del estoicismo medio, que se inaugura con la figura de Panecio, quien fue el primero en valorizar al "hombre estético". Al respecto remitimos a Max Pohlenz (Pohlenz, 1967, p. 400), quien, a propósito de Panecio afirma que, para este "hombre no solo e diverso dal'anima" a causa del logos conocente, ma e anche l'unico essere che, uniendo el logos con un corpo ad esso adeguato, diventa capace di cogliere medianti gli organi di senso il mondo del bello e di plasmare egli stesso con le proprie mani delle cose belle. Il suo vero, peculiare vantaggio di fronte all'animale consiste nel fatto che egli fonde la conoscenza razionale con la sensibilità estetica e la creatività artistica." Cfr. Cic. *Fin.* V 14 y el comentario de A. Michel (Michel, 1984, p. 128-142). Es preciso aclarar que el centramos en la opinión de Pohlenz no significa dejar de lado la influencia que tuvo Posidonio de Apamea en la obra de Cicerón, pero es un tema que trasciende los límites de esta comunicación (Cfr. Marie Laffranque, 1964).

El *Pro Marcello* ha sido generalmente considerado como un acto de la obsecuencia ciceroniana ante el vencedor de Farsalia y suele inscribirse dentro del *genus demonstrativum*, en función de que se lo considera un elogio de César. Sin embargo, el género epidíctico no ha sido en Cicerón, como bien lo señala Mme. de Guillemin (Guillemin, 1955, p. 217 ss.), cultivado de manera aislada, sino que, a partir del rol de la oratoria en Roma, es más bien un recurso del *ornatus*. El análisis que efectuaremos del *Pro Marcello*, nos permitirá demostrar que efectivamente la *laudatio Caesaris* no es en esa *oratio* sino un recurso destinado a captar la atención y benevolencia del destinatario, Cesar, ante un discurso que se inscribe dentro del *genus deliberativum* y, dentro de él, en la *suasio*². A su vez, mostraremos que el contenido y organización de esa *suasio* responde a esa estrecha e indisoluble vinculación que, dentro del pensamiento ciceroniano, tienen su oficio de orador, de hombre político y de pensador.

Para ello, creemos conveniente, antes de entrar en el análisis del texto, recordar algunas características de este *genus deliberativum*³. Son *officia* propios de este *genus* la *suasio* y la *dissuasio*. Por su propia naturaleza, el momento temporal al que se refieren los asuntos del *genus* es el futuro, para cuyo conocimiento pueden también tratarse asuntos del pasado y del presente que nos ayudan a conocer el futuro⁴. En lo que se refiere a los afectos, los principales son a *spes* y el *metus*⁵. El caso modelo y denominativo es el discurso político en el que el orador aconseja o desaconseja una acción futura y lo hace en función de la alternativa *utile/inutile*, propia de este *genus*⁶. La oración que abre el *Pro Marcello*: "Diuturni silenti, patres conscripti, quo eram his temporibus usus - non timore aliquo, sed partim dolore, partim verecundia - filem hodiernus dies attulit, idemque initum quae vellem quaeque sentirem meo pristino more dicendi", tiene una estructura sintáctica que se inscribe dentro de las *figurae per ordinem*⁷ como la realización de un isócolón, ordenado antitéticamente para enfatizar contenidos semánticos contrapuestos. La oposición "no decir" ("diuturni silenti .. finem") - "decir" ("initium ... pristino more dicendi"), esta resaltada por el quiasmo que establece una vinculación entre ella y el elemento temporal marcado por el "hodiernus dies" y su anafórico "idem", que ocupan el centro de la oración y enmarcan el único verbo principal "attulit", que oficia como una suerte de gozne temporal.

Por otra parte, el tiempo ("hodiernus dies"), en tanto sujeto de la oración, aparece como el desencadenante del cambio producido en el plano del decir. Ese hodiernus dies, en efecto, termina ("finem") con el silencio del orador e inicia ("initium") su decir.

En tanto y en cuanto el discurso mismo verifica la concreción de ese *initium dicendi*, el hodiernus dies, aunque designa el presente, no aparece como un presente durativo sino como una instancia puntual, como un corte, en la medida en que todo el sintagma se tiñe del valor a la vez puntual, perfectivo e ingresivo del perfecto *attulit*. Es necesario señalar que, en el *Pro Marcello*, el presente es, dentro de la categoría temporal, el tiempo privilegiado, como lo demuestra la recurrencia, a lo largo de todo el discurso, de los deicticos de presente: "hodiernus dies" (I 1), "hodierno die" (I 3), "hodierno die" (I 4), "hunc ... diem (IV 11), "hodierno ... die (IV 12), "hodie" (32), etc.

Este análisis de la estructura profunda⁸ del período, nos lleva a proponer la presencia de dos núcleos semánticos: el tiempo y el decir del orador que, como veremos, organizan toda la *oratio*.

El decir del orador se encarna en su voz que considera restituida ("vocem... restitutam puto", Marc. I 2) por el perdón de Marcelo cuyo agente es Cesar, el interlocutor de este discurso. Este acto es expresamente designado por Cicerón como um *signum* ("... et his omnibus ad bene de omni re publica sperandum quasi signum aliquod sustulit. "Marc. I 2), el cual, en

2 - Cfr. H. Lausberg, 1966, vol. I, p. 109

3 - Cfr. H. Lausberg, 1966, vol. I, p. 203

4 - Cfr. H. Lausberg, 1966, vol. I, p. 205

5 - Cfr. H. Lausberg, 1966, vol. I, p. 205

6 - Por otra parte, en Cicerón, lo *utile* siempre debe ser juzgado en relación con lo *honestum*. Cfr. *Off.* III 2, 7 a 3, 13)

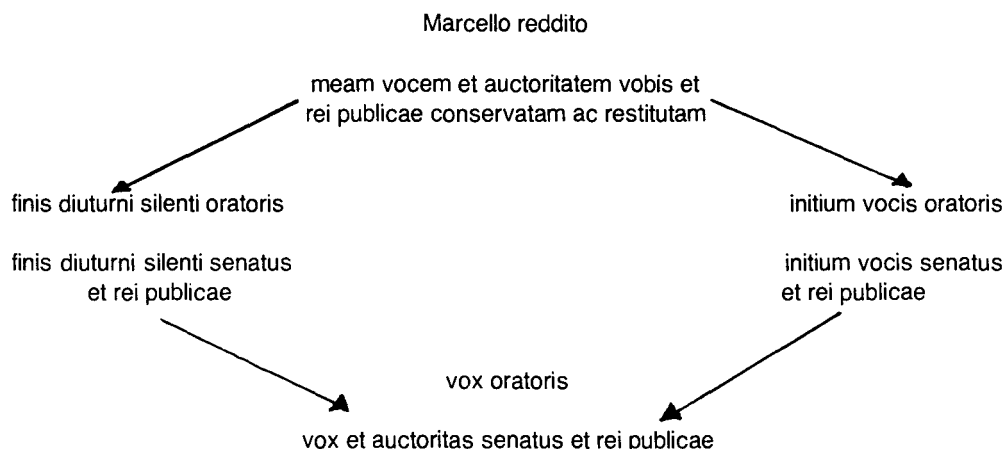
7 - Cfr. H. Lausberg, 1966, vol. II, p. 166 ss.

8 - Cfr. Jean Cohen, 1974.

tanto *signum* es susceptible de ser interpretado y cargado de significación. El mismo orador se encarga de semantizar ese signo y orientar su decodificación cuando dice: "M. enim Marcello vobis, patres conscripti, reique publicae reddito. non illius solum, sed etiam meam vocem et auctoritatem vobis et rei publicae [conservatam ac] restitutam puto" (*Marc.* I 2). De este modo Cicerón deja sentado que el acto de César, realizado "in summa potestate" (*Marc.* I 1), debe ser interpretado como la restitución de su voz al senado y a la república, lo que significa al mismo tiempo la restitución de la *auctoritas* ⁹.

Al respecto recordemos que *vox* y *oratio* son usado como sinónimos, mediante el recurso de la endfasis, en el célebre pasaje del *De oratore* III 2,6: "Illa tamquam cycnea fuit divini hominis vox et oratio, quam quasi expectantes post eius interitum veniebamur in curiam, ut vestigium illud ipsum, in quo ille postremum institisset, contueremur...". Esta sinonimia, por otra parte, se reitera dentro del corpus ciceronianum ¹⁰.

A partir de la citada oración y considerando la relación significante/significado como constitutiva del signo, podemos traer el esquema A:



Este esquema es el soporte de una aguda argumentación en la cual la voz del orador es la *auctoritas* y, forzando las instituciones mediante un notable juego retórico, el *initium vocis ante Caesarem* abre, en la realidad discursiva, una nueva instancia en la que se suman la *auctoritas* y la *summa potestas* ¹¹. Así leemos: "... cum summo consensu senatus, tum iudicio tuo gravissimo et maximo..." (*Marc.* I 3) y "... de nobis quos in re publica tecum simul esse voluisti." (*Marc.* IV 19).

Esta configuración del presente afecta no sólo a los actos que en él se desarrollan sino también a los agentes de esos actos, pero, además, puesto que se lo predica como fin y principio, implica también por parte del orador, una determinada construcción del pasado y una expectativa del futuro, espacios para los cuales, según veremos, nuevamente el orador oficia como intérprete.

9 - Cfr. Ronald Syme 1967, p. 44 ss.

10 - Cfr. Cicerón, *Sest.* 23, 52.

11 - A propósito de este tema, dice A. Michel que "l'auctoritas est à Rome l'une de deux faces du pouvoir. L'autre s'appelle potestas. En effet, dans l'administration des affaires il y a deux temps, comme en toute, espece d'action. La reflexion doit précéder l'exécution. Dans la decition même, les deux elements son presents puisqu'il y entre une part de réalisation, mas aussi une délibération. L'exécution est à Rome l'affaire des magistrats qui disposent pour celà de la potestas. Mais les conseils (consilium) qui préparent l'exécution, qui la contrôlent et la guident pendant sa mise en oeuvre, doivent provenir de l'auctoritas pour avoir du poids et de la valeur." (Michel, 1961, p. 61). Mas adelante (p. 62 ss.), Michel agrega que esta distribución *auctoritas/potestas*, se ve alterada en tiempos de guerra y es entonces cuando le cabe un lugar preponderante a la oratoria pues el orador se transforma en el depositario de las instituciones y la república.

EL PASADO

El pasado que este *hodiernus dies* clausura no es monolítico ni puntual sino múltiple, tal cual aparece ya sugerido en el exordio. Hay, por lo pronto, un pasado del silencio y un pasado anterior a éste, el de la voz ("... meo pristino more dicendi," *Marc.* I 1 – "... meae pristinae vitae consuetudinem..." *Marc.* I 2).

Ahora bien, en la medida en que el acto del interlocutor, César, se ha realizado sobre un hecho del pasado, dicho acto supone e implica una cierta valoración de ese lapso temporal. Si este acto es presentado como un *signum*, también aquí será el orador quien otorgue contenido a ese pasado, quien lo diseñe y lo construya, y lo hace de manera tal que hace compartir esa valoración a César: "Nam cum M. Marcellum deprecantibus vobis rei publicae conseruavit; me et mihi et item rei publicae, multo deprecante, reliquos amplissimos viros et sibi ipsos et patriae reddidit, quorum et frequentiam et dignitatem hoc ipso in consensu videtis, non ille hostis induxit in curiam, sed iudicavit a plerisque ignoratione potius et falso atque inani metu quam cupiditate aut crudelitate bellum esse susceptum." (*Marc.* V 13) y "... qui vero victor pacis autores diligit, is profecto declarat maluisse se non dimicare quam vincere." (*Marc.* V 15).

El pasado que construye el orador, está conformado por una serie de momentos en los cuales siempre aparece la relación *vox oratoris-auctoritas-res publica*, que subyace en el diseño del presente. Esos momentos son:

1. – La *PAX*: es, desde luego, anterior a la guerra civil y esta caracterizada por la vigencia de la *res publica*, la *auctoritas* y la voz de orador (*Marc.* I 1-2)¹².
2. – EL *BELLUM CIVILE*: produce la destrucción de la república: "Non fuit recusandum in tanto civili bello, tanto animorum ardore et armorum, quin quassata res publica, quicumque belli eventus fuisset, multa perderet et ornamenta dignitatis et praesidia stabilitatis suae, multaque uterque dux faceret armatus quae togatus fieri prohibuisset." (*Marc.* VIII 24). En cuanto a la voz del orador, éste deja constancia de que habló a favor de la paz, pero su discurso fue repudiado: "Quod quidem meum consilium minime obscurum fuit; nam in hoc ordine integra re multa de pace dixi, et in ipso bello eadem etiam cum capitis mei periculo sensi." (*Marc.* V 15) y "Quo quidem in bello semper de pace audiendum putavi, semperque dolui non modo pacem, sed etiam orationem civium pacem flagitantium repudiari." (*Marc.* V 14).

La transición *PAX-BELLUM CIVILE*, es obra ya del *fatum*, ya de los *di immortales*: "Omnes enim qui ad illa arma fato sumus nescio quo rei publicae misero funestoque compulsi, etsi aliqua culpa tenemur erroris humani, ab scelere certe liberati sumus." (*Marc.* V 13) y "... ut mihi quidem videantur di immortales etiam si poenas a populo Romano ob aliquod delictum expetiverunt, qui civile bellum tantum et tam luctuosum excitaverunt..." (*Marc.* VI 18). Como se desprende de las citas, la mencionada transición se encuadra dentro del sistema determinista, propio del estoicismo: el universo es un mecanismo perfecto controlado por el principio divino que, en último término se identifica con él y cuya existencia se revela precisamente en esse orden del cosmos. El mismo Cicerón, en *De divinatione* I 55,125, llama *fatum* a lo que los griegos denominaban *heimarméne*, esto es el orden y serie de causas. En el mismo pasaje expresa que el destino es la causa eterna de las cosas, por la cual no solo han ocurrido los hechos pasados y están ocurriendo los presentes, sino que también ocurrirán los que están por venir.

12 – En tal sentido, Cicerón en *Rep.* II 33,57 dice: "Id enim tenetote, quod initio dixi, nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et iuris et officii et muneris, ut et potestatis satis in magistratibus et auctoritatis in principum consilio et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem rei publicae conservari statum."

3. – La *VICTORIA CAESARIS*: esta señala el fin de la guerra y la implantación de la *summa potestas*, lapso que corresponde al “diuturni silenti”.

La transición *BELLUM CIVILE-VICTORIA CAESARIS* es obra de la *fortuna*: “... erat obscuritas quaedam, erat certamen inter clarissimos duces: multi dubitabant quid optimum esset, multi quid sibi expediret, multi quid deceret, nonnulli etiam quid liceret. Perfuncta res publica est hoc misero fatalique bello; vicit is qui non fortuna inflammaret odium suum...” (*Marc.* X 30-31). Entre los varios significados de la palabra *fortuna*, Iiro Kajanto (Kajanto, p. 503-557) considera que, en sus obras filosóficas, Cicerón define la *fortuna* como azar, aunque “In some of his ethical works, however, fortuna is more than a mere chance. It appears as a power beyond human control. Thus in the “*Tusculans Disputations*” he makes much of the antithesis *virtus-fortuna*, which is defined as “*domina rerum... et externarum et ad corpus pertinentium*” 5.25. According to Cicero, she is inferior to the human spirit, i.e. to virtues, 2.30; 3.36; 5.2; 5.17; to ratio, 2.11; to animus: 3.78; to consilium 5.25.”

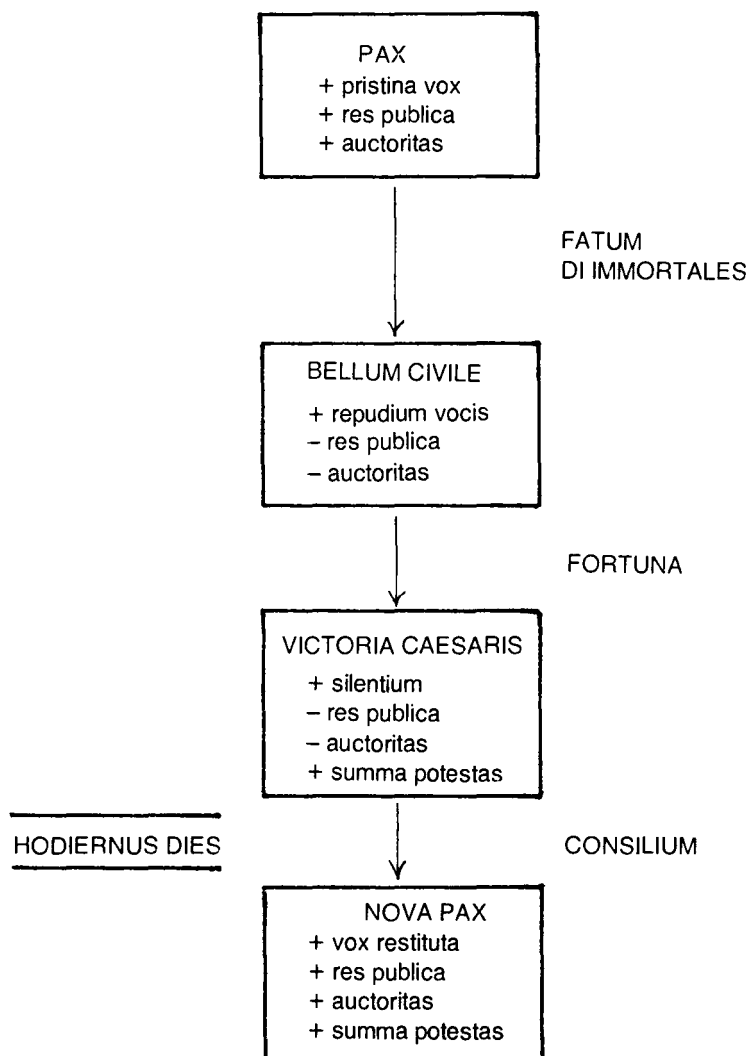
Esta oposición entre *virtus* y *fortuna*, se pone de manifiesto en el *Pro Marcello* VI 19: “Quare gaude tuo isto tam excellenti bono et fruire cum fortuna et gloria, tum etiam natura et moribus tuis, ex quo quidem maximus este fructus iucunditasque sapienti. Cetera cum tua recordabere, etsi persaepe virtuti, tamen plerumque felicitati tuae gratulabere; de nobis, quos ire publica tecum simul esse voluisti, quotiens cogitabis, totiens de maximis tuis beneficiis, totiens de incredibili liberalitate, totiens de singulari sapientia cogitabis; quae non modo summa bona, sed nimirum audebo vel sola dicere. Tantus este enim splendor in laude vera, tanta in magnitudine animi et consilii dignitas, ut haec a virtute donata, cetera a fortuna commodata esse videantur.” Sin embargo, su doble condición de *suasio* y *laudatio*, hace que, en este discurso, no sea posible determinar un único significado para la palabra *fortuna*.

De esta configuración del pasado, se deduce que la guerra civil fue obra de la fatalidad el designio divino, que ambos bandos tuvieron igual comportamiento y que el triunfo se debió a la *fortuna* y no al predominio de la mejor causa sobre la peor. Por lo tanto, no hay jueces ni culpables, sino simplemente vencedores y vencidos. De este modo, la figura del *iudicium*, con la cual se designa el acto de César, desaparece como tal pues los supuestos reos, es decir los partidarios de Pompeyo, no han cometido para con la república, ningún crimen que no haya cometido el mismo juez, César. El único juez posible es, en consecuencia, la república, cuya voz se arroga el orador. Esto se ve con toda claridad en el texto, pues, al final de todo el planteo, el orador no habla ya de *iudicium* sino de *consilium*: “... nisi belli civilis incendium salute patriae restinxeris, ut illud fati videatur fuisse, hoc consili.” (*Marc.* IX 29). Así pues, y a pesar de la salvedad hecha a propósito de los distintos significados de la palabra *fortuna*, no podemos dejar de recordar aquí la diferencia entre *fortuna* y *consilium* que aparece en el *De re publica*, respecto del origen de la grandeza de Roma: “... intellegesque non fortuito populum Romanum sed consilio et disciplina confirmatum esse nec tamen adversante fortuna.” (II 16,30).

Tal como lo presenta Cicerón, no es la victoria lo que clausura el pasado sino el acto de César o, más exactamente, el significado político que le confiere el orador, el cual transforma a César de vencedor en gobernante pues la victoria es un hecho individual, en tanto que la restitución de la auctoritas es un hecho institucional. Así Cicerón dice a César a propósito de su victoria: “Satis, si ita vis, fortasse naturae, addo etiam, si placet, gloriae at, quod maximum est, patriae certe parum” (*Marc.* VIII 25).

El estado de cosas que, en el universo discursivo, inicia este gesto, define una *NOVA PAX* que se encadena con el pasado por medio del acto que lo clausura y lo hace en un doble sentido: clausura la guerra y también clausura el antiguo régimen republicano e instaura otro nuevo *in summa potestate* que, sin embargo, a través de la *vox restituta*, mantiene la *res publica*. Por esta razón, el *hodiernus dies*, señala un verdadero *initium*.

Podemos trazar el *esquema B*:



EL FUTURO

En cuanto al futuro, el mantenimiento del nuevo orden, definido como la convivencia del senado y la *summa potestas* de César, es algo por hacer y el responsable es el mismo César, en virtud de la *potestas*: "Quase quidem tibi nunc omni bella volnera sananda sunt, quibus praeter te mederi nemo potest" (*Marc.* VIII 24); "Haec igitur tibi reliqua pars est, hic restat actus, in hoc elaborandum est ut res publica constituas..." (*Marc.* IX 27).

Esa misma institución, que ahora debe reconstruirse y mantenerse, será la que juzgará sus actos. De este modo, César se transforma para el futuro en un reo que será juzgado no ya por su fortuita victoria, sino por sus actos responsables y voluntarios del tiempo de paz. El juez será la *urbs*, *haec urbs*, esto es la misma Roma, encarnada en la voz del orador: "Sed nisi

haec urbs stabilita tuis consiliis et institutis erit, vagabitur modo tuum nomen longe atque late, sedem stabilem et domicilium certum non habebit. Erit inter eos etiam qui nascentur, sicut inter nos fuit, magna dissensio, cum alii laudibus ad caelum res tuas gestas efferent, alii fortasse aliquid requirent, idque vel maximum, nisi belli civilis incendium salute patrie restinxis, ut illud fati videatur fuisse, hoc consili. Servi igitur eis iudiciis qui multis post saeculis de te iudicabunt et quidem haud scio an incorruptius quam nos, nam sine amore et sine cupiditate et rursus sine odio et sine invidia iudicabunt." (*Marc. IX 29*).

Si la *mansuetudo* y la *clementia* llevaron a César a no hacer uso de sus derechos de vencedor, ahora es otra la virtud que se espera de él: la *sapientia*. En este contexto, las dos primeras corresponden al pasado de la victoria que, en el decir del orador, el mismo César ha clausurado. La tercera, al futuro de la *pax*, que él mismo ha inaugurado. Las relaciones que hemos señalado están claramente anticipadas en el exordio: "Tantum enim mansuetudinem, tam inusitatum inauditamque clementiam, tantum in summa potestate rerum omnium modum, tam denique incredibilem sapientiam ac paene divinam tacitus praeterire nullo modo possum." (*Marc. I 1*). Lo que en el pasado se predicó como virtudes, ahora son deberes que la institución reclama ¹³.

En este sentido, en el *De officiis* I 34,124 Cicerón dice: "Est igitur proprium munus magistratus intellegere se gerere personam civitatis debereque ejus dignitatem et decus sustinere, servare leges, iura discribere, ea fidei suae commissa meminisse." Tales son los deberes que le son exigidos a César en el *Pro Marcello* VIII 23: "Omnia sunt excitanda tibi, C. Caesar, uni, quae iacere sentis belli ipsius impetu, quod necesse fuit, perculsa atque postrata: constituenda iudicia, revocanda fides, comprimendae libidines, propaganda suboles, omnia quae dilapsa iam diffluxerunt severis legibus vincienda sunt." Estos deberes son propios de la condición del *togatus*, el cual debe proseguir virtudes cívicas que no son inferiores a la militares, tal como leemos en el *De officiis*: "Sunt igitur domesticae fortitudines non inferiores militaribus in quibus plus etiam quam in his operae studiique ponendum est." (I 22,78)

Sin embargo, y a pesar del fundamento institucional de todo este planteo, donde la *suasio* llega a su máxima explicitación, poniendo en juego uno de los *affectus* que le son propios – el *metus* – es en el VII 21 del *Pro Marcello*, donde dice: "Nunc venio ad gravissimam querelam et atrocissimam suspicionem tuam, quae non tibi ipsi magis quam cum omnibus civibus, tum maxime nobis, qui a te conservati sumus, providenda est; quam etsi spero falsam esse, numquam tamen extenuabo: tua enim cautio nostra cautio est, ut, si alterutro peccandum sit, malim videri nimis timidus quam parum prudens... An, si nihil tui cogitant sceleris, cavendum est ne quid inimici? Qui? Omnes enim qui fuerunt aut sua pertinacia vitam amiserunt aut tua misericordia retinuerunt, ut aut nulli supersint de inimicis aut qui fuerunt sint amicissimi."

En la oratio, la conciliación de la *summa potestas* y la *auctoritas senatus*, hace su presentación final como un pacto por el cual las partes se ligan en el recíproco deber de velar la una por la otra para restaurar la república: "Quare omnes te, qui haec salva esse volumus, et hortamur et obsecramur ut vitae, ut salutis tuae consulas, omnesque tibi, ut pro aliis etiam loquam quod de me ipso sentio, quoniam subesse aliquid putas quod cavendum sit, non modo excubias et custodias, sed etiam laterum nostrorum oppositis et corporum pollicemur." (*Marc. X 32*) y "... nam laetari omnis non ut de unius solum, sed ut de omnium salutem sentio." (*Marc. XI 33*) ¹⁴.

A partir del análisis efectuado, creemos estar en condiciones de concluir que la *laudatio Caesaris* no es aquí más que un recurso del que hábilmente echa mano el orador para enmascarar una *suasio* que, por momentos, se torna una exhortación y hasta un condicionamiento. El *Pro Marcello* construye una realidad política en tanto se ocupa de la organización institucional del poder y establece el rol que en ella tienen el orador y su interlocutor, César, los que representan, respectivamente a los dos elementos constitutivos de ese nuevo estado de cosas: la

13 – Cfr. Cíc. *Rep.* I 29,45

14 – Observese aquí como el orador recurre al *metus*, *affectus* propio de este *genus deliberativum*

auctoritas senatus y la *summa potestas*. Así, como muy bien señala A. Michel (Michel, 1961, p. 622), el orador, delante del tirano, elige el rol de mentor filosófico y no renuncia a ser el representante de la sabiduría. Seguramente, en el espíritu de Cicerón subyacen las palabras proféticas que, en el año 49 a.C. escribió a su amigo Atico, a propósito de César: "Corruat iste necesse est aut per adversarios aut ipse per se, quis quidem sibi est adversarius unus acerrimus" (*Att.* X 8,8).

RESUME:

Le *Pro Marcello* est souvent vu par la critique comme un acte d'obséquiosité de Cicéron devant César si bien qu'il se trouve inscrit dans le *genus demonstrativum*. L'analyse que l'on a effectué de ce texte, permet de démontrer que, dans ce discours, la *laudatio Caesaris* est un recours ayant pour but d'attirer l'attention et la bienveillance de César. Ce discours s'inscrit dans le *genus deliberativum*, plus précisément, dans la *suasio*. Le contenu et l'organisation de cette *suasio* répond au lien étroit et indissoluble existant dans la pensée de Cicéron entre son métier d'orateur, d'homme politique et de penseur.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CICERON, *De officiis*. (Quartum recognovit C. Atzert). Lipsiae: B. G. Teubneri, 1963.
- . *De oratore*. (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. S. Wilkins). Oxoni: Typographeo Clarendoniano, 1951.
- . *De re publica*. (Librorum sex quae manserunt sextum recognovit K. Ziegler). Lipsiae: B. G. Teubneri., 1964.
- . *Epistulae ad Atticum*. Pars ii (9-16). (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. C. Peuser). Oxoni: Typographeo Clarendoniano.
- . *Pour Marcellus – Pour Ligarius – Pour le roi Dejotarus* (texte établie et traduit par Marcel Lob). Paris: Les Belles Lettres, 1952.
- COHEN, J., Teoría de la figura. In: *Investigaciones retóricas II* Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, s/d.
- GUILLEMIN, A., Cicerón entre le génie grec et le mos maiorum, *REL*, 33, p. 217 ss., 1955.
- KAJANTO, I., Fortuna, *ANRW II* 17 1, p. 503-557.
- LAFFRANQUE, M., *Poseidonios d'Apamee. Essai du mise au point*. Paris: P.U.F., 1964.
- LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria*. Madrid: Gredos, 1966, 3 vol.
- MICHEL, A., Humanisme et anthropologie chez Cicéron, *REL*, 62, p. 128-142, 1984.
- . *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*. Paris: 1961.
- PERRET, J., A propos du Second Discours de Crassus, *REL*, 24, p. 169-189, 1946.
- POHLENZ, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Trad. de Ottone De Gregorio). Florencia: La Nuova Italia, 1967.
- SYME, R., *La révolution romaine*. Paris: Gallimard, 1967.

MANIFESTAÇÕES DE PROTESTO EM ROMA: A PARTICIPAÇÃO FEMININA

MARIA LUIZA CORASSIN
Universidade de São Paulo

Resumo: Em Tito Lívio, *História romana* (XXXIV, i – viii, 3), Apiano, *Guerras civis* (IV, 32-34) e Valério Máximo, *Ações e palavras memoráveis* (VIII, iii, 3), encontram-se registradas manifestações de protesto de mulheres em Roma, contra a lei Ópia em 195 a.C. e contra o edito dos triúmviros em 43 a.C. Sem direitos de participação política, elas utilizaram as mesmas estratégias de pressão popular empregadas pelos cidadãos romanos.

Palavras-chave: 1. *História romana*. 2. *Manifestações de protesto*.

Em Tito Lívio encontra-se conhecida passagem a respeito do debate sobre a ab-rogação da lei Ópia em 195 a.C. (T. Liv. XXXIV, i-viii, 3). Esta lei fora aprovada em 215 a.C., durante a guerra púnica, por proposições do tribuno da plebe Caio Ópio, após a batalha de Canas, com o objetivo de limitar o luxo das mulheres. Proibia-as de possuir mais de meia onça de ouro e de usar carruagem dentro do perímetro de uma milha de Roma; além desta distância, seu uso seria permitido em ocasiões de festas religiosas públicas: finalmente, vetava o uso de vestimentas de púrpura. Como facilmente se deduz, tratava-se de uma medida de economia de guerra.

Tito Lívio reproduz os discursos do tribuno Valério, que propunha a revogação da lei, e o de Catão, contrário à supressão. Este texto já foi analisado quanto ao seu conteúdo relativo às leis suntuárias, mostrando-se a função especificamente política da repressão ao luxo pelo Estado (Clemente, 1981, p.1-14). Lívio, sem dúvida, colheu uma temática que remontava à época em que o debate ocorreu; mas a elaboração do discurso reflete também pontos de vista correntes na sociedade augustana, no momento da redação da obra. Deparamos com numerosas menções à condição feminina, tais como a hostilidade contra a liberdade de movimento da mulher, ao lado de enunciados de ordem geral contra a cultura estrangeira e o excesso de riqueza privada contraposta à legítima opulência de *Res Publica*.

Argumentação análoga sobre a mulher aparece em Tácito, nos *Anais* (III, xxxiii-xxxiv), onde é reproduzido um discurso no Senado, pronunciado por Severo Cecina, defendendo a proposta de proibição aos governadores de se fazerem acompanhar pelas esposas ao se dirigirem para suas províncias:

"non imbecillum tantum et imparem laboribus sexum, sed, si licentia adsit, saevum ambitiosum, potestatis avidum: incedere inter milites, habere ad manum centuriones; praesedis nuper feminam exercitio cohortium, decursu legionum. Cogitent ipsi, quotiens repetundarum aliqui arguerentur, plura uxoribus obiectari: his statim adhaerescere deterrium quemque provincialium, ab his negotia suscipi transigi."

"O sexo feminino não somente é débil e incapaz para o trabalho, mas se lhe é dada excessiva liberdade é cruel, ambicioso, sedento de poder; começa a caminhar entre os

soldados, a ter sob suas ordens os centuriões; recentemente uma mulher dirigiu os exercícios das coortes e as manobras de legiões. Considerassem os senadores, quantas vezes em processos de peculato a maior parte da culpa cabia às esposas; ligavam-se logo aos piores elementos das províncias, aceitavam e fechavam negócios.” (Anais, III, xxxiii,3-4)

O discurso de Valério Messalino dissuadiu os senadores de acatarem a proposta de Cécina:

“Corruptos saepe pravitatibus uxorum maritos: num ergo omnes caelibes integros? placuisse quondam Oppias leges, sic temporibus rei publicae postulantibus; remissum aliquid postea et mitigatum, quia expedierit. frustra nostram ignaviam alia ad vocabula transferri: nam viri in eo culpam, si femina modum excedat. porro ob unius aut alterius imbecillum animum male eripi maritis consortia rerum secundarum adversarumque; simul sexum natura invalidum deseri et exponi suo luxu, cupidinibus alienis.”

“Dizem que frequentemente os maridos são levados à corrupção pela depravação das esposas, ‘mas, todos os celibatários são por acaso honestos? Outrora as leis Ópias agradaram pelas exigências do Estado; mais tarde, julgou-se útil revogá-las e mitigá-las. É inútil mascarar com outras palavras nossa falta de energia, pois se a mulher não tem mais o senso da medida, o culpado é o marido. Por outro lado, pela fraqueza de uma ou outra pessoa, não se deve tirar aos maridos o conforto da vida conjugal, seja nos momentos felizes ou na adversidade. Abandonar-se-ia, assim, aquele sexo já fraco pela natureza aos seus excessos e aos desejos dos outros.”. (Anais, III, xxxiv,3-5)

A questão do papel da mulher devia ser de grande atualidade naquela época: discutia-se o problema moral do luxo, de cuja difusão era considerada a maior responsável. Desde o século II a.C. a “luxúria” era apontada pela análistica como o fator principal da decadência e do afastamento do *mos maiorum*.

Este artigo propõe-se estudar outro ângulo, habitualmente descuidado: a participação feminina em manifestações de rua, com o objetivo de influir no processo de tomada de decisões por parte da assembleia popular e dos magistrados.

Neste sentido, aproximamos o texto de Tito Lívio e outros dois, o de Apiano (*Guerras civis*, IV, 32-34) e o de Valério Máximo (*Ações e palavras memoráveis*, VIII,iii,3). Nestas passagens, mulheres de condição livre e pertencentes às camadas mais altas da sociedade romana dirigiram-se ao fórum, promovendo ruidosas manifestações contra medidas legais que as afetavam diretamente.

Tito Lívio descreve a estratégia feminina para obter a revogação da lei Ópia, cuja permanência era defendida por outros dois tribunos, Marco e Públio Júnio Bruto:

“Matronae nulla nec auctoritate, nec verecundia, nec imperio virorum contineri limine poterant, omnes vias urbis aditusque in forum obsidebant, viros descendentes ad forum orantes ut, florente re publica, crescente in dies privata omnium fortuna, matronis quoque pristinum ornatum reddi paterentur. Augebatur haec frequentia mulierum in dies; nam etiam ex oppidis, conciliabulis conveniebant. Jam et consules praetoresque et alios magistratus adire et rogare audebant.”

“Quando às mulheres, nenhuma autoridade, nenhum pudor, nenhuma proibição dos maridos podia retê-las em casa; bloqueavam todas as ruas da cidade e o acesso ao fórum, suplicando ao homens que para lá desciam que, como o Estado estava florescente, como as fortunas privadas estavam aumentando de dia para dia, fossem devolvidas às mulheres os antigos ornamentos. A afluência feminina aumentava diariamente, pois elas vi-

nham até das outras cidades e das praças-mercados. E já ousavam abordar e interpelar cônsules e pretores, bem como outros magistrados.” (T. Liv. XXXIV, i, 5-7)

No discurso de Catão, o comportamento do *“agmen mulierum”* é comparado à secessão da plebe nos primeiros tempos da República; são acusadas de excitar uma sedição tribúncia para forçar a ab-rogação da lei:

“haec consternatio muliebris, sive sua sponte, sive auctoribus vobis, M. Fundani et L. Valeri, facta est, haud dubie ad culpam magistratuum pertinens, nescio vobis, tribuni, an consulibus magis sit deformis: vobis, si feminas ad concitandas tribunicias seditiones jam adduxistis; nobis, si, ut plebis quondam, sic nunc mulierum secessionem leges accipiendae sunt.”

“Esta revolta das mulheres – seja espontânea ou instigada por Marco Fundânio e Lúcio Valério – envolvendo, sem dúvida, a responsabilidade dos magistrados, ignoro se é mais vergonhosa para vós, tribunos, ou para os cônsules: para vós, se conseguistes levar as mulheres a excitar sedições tribúncias; para nós, se como outrora a secessão da plebe, hoje a das mulheres força a aceitação de leis.” (T. Liv. XXXIV, ii, 6-7)

Comparecem os habituais ataques à *“licentia”*, *“luxuria”* e *“avaritia”*:

“Omnim rerum libertatem, immo licentiam si vere dicere volumus, desiderant.”

“É a liberdade, ou para falar a verdade, a licença geral o que desejam.” (T. Liv. XXXIV, ii, 14)

“Quid honestum dictu saltem seditioni praetenditur muliebri? “Ut auro et purpura fulgamus” inquit “ut carpentis festis profetisque diebus, velut triumphantes de lege victa et abrogata et captis et ereptis suffragiis vestris, per urbem vectemur; ne ullus modus sumptibus, ne luxuriae sit.”

“De que pretexto honroso, ao menos na aparência, reveste-se essa sublevação de mulheres? “Nós queremos, dizem elas, refulgir de ouro e de púrpura: queremos passear por Roma de carruagem, nos dias feriados ou não, como a triunfar da lei vencida e ab-rogada, dos sufrágios que conquistamos e arrebatamos; queremos que não mais se ponham barreiras às nossas gastanças, ao nosso luxo”. (T. Liv. XXXIV, iii, 8-9)

“diversisque duobus vitiis, avaritia et luxuria, civitatem laborare, quae pestes omnia magna imperia everterunt.”

“dois vícios apostos, a cupidez e o luxo, flagelos que subverteram todos os grandes impérios, assolam a cidade.” (T. Liv. XXXIV, iv, 2)

Valério defendeu seu projeto de revogação da lei Ópia procurando demonstrar o exagero de Catão em comparar o movimento feminino com a sedição da plebe, aventando ironicamente a possibilidade delas ocuparem o monte Sacro ou o Aventino, como a plebe fizera em sua luta por igualdade de direitos políticos:

“Invidiosis nominibus utebatur modo consul, seditionem muliebrem et secessionem appellando. Id enim periculum est, ne Sacrum montem, sicut quondam irata plebs, aut Aventinum capiant.”

"O cônsul emprega há pouco palavras odiosas ao falar de sedição e secessão de mulheres. É de recear que ocupem o monte Sagrado, como outrora a plebe irada, ou o Aventino." (T. Liv. XXXIV,vii,14)

Exageros à parte, as mulheres se apropriaram de táticas de luta política dos cidadãos romanos: embora sem direito de participar e votar nos *comitia tributa*, conseguiram alcançar seu objetivo através de pressão, exercendo uma espécie de *lobby*.

O momento mostrava-se propício ao atendimento da reivindicação: a euforia do pós-guerra tornava difícil manter restrições impostas durante a época de crise. A lei atingia obviamente apenas a camada elevada da sociedade, em condição de consumir objetos de luxo; também deviam ser damas da alta sociedade aquelas que ousavam abordar cônsules e tribunos da plebe pelas ruas. É evidente ainda que não representavam uma ameaça real de subversão, não sendo necessário um tratamento excessivamente severo, como lembrou Valério:

"et vos in manu et tutela, non in servitio debetis habere eas, et malle patres vos aut viros quam dominos dici."

"e vós deveis conservá-las sob dependência e tutela, não em escravidão, preferindo o nome de pais ou maridos ao de donos". (T. Liv. XXXIV, vii,13)

As manifestações prosseguiram até o dia da votação pela assembléia:

"Haec cum contra legem proque lege dicta essent, aliquando major frequentia mulierum postero die sese in publicum effudit, unoque agmine omnes Brutorum januas obsederunt, qui collegarum rogationi intercedebant, nec ante abstiterunt quam remissa intercessio a tribunis est. Nulla deinde dubitatio fuit quin omnes tribus legem abrogarente. Viginti annis post abrogata est quam lata."

"Depois desse discursos pró e contra a lei, multidão ainda maior de mulheres se espalhou pelas ruas no dia seguinte; todas, em marcha, partiram a assediar as portas dos Brutos, que se opunham à proposta dos colegas, e só foram embora depois que os tribunos retiraram sua oposição. A partir daí já não houve mais dúvida de que todas as tribos abrogariam a lei, o que aconteceu vinte anos depois de ter sido promulgada." (T. Liv. XXXIV, viii,1-3)

Em Apiano deparamos com outro episódio no qual matronas romanas, sentindo-se atingidas por uma medida legal de iniciativa dos triúmviros, em 43 a.C., não hesitaram em comparecer em massa ao fórum.

Durante as guerras civis, os triúmviros Marco Antônio, Otaviano e Lépido, necessitando de fundos e encontrando o erário vazio, reuniram a assembléia popular e propuseram um edito obrigando mil e quatrocentas mulheres, entre as mais ricas de Roma, a fornecer uma declaração de bens, que seriam taxados segundo uma porcentagem a ser fixada:

"Os triúmviros dirigiram-se ao povo sobre este assunto; publicaram um edito impondo que mil e quatrocentas mulheres dentre as mais ricas deveriam apresentar uma declaração de bens e fornecer, para financiar a guerra, uma porcentagem que os triúmviros estabeleceriam. Previam ainda multas para quem ocultasse propriedades ou apresentasse falsa declaração: recompensas seriam dadas a informantes, livres e escravos. (...) Então elas abriram caminho até a tribuna dos triúmviros no fórum, o povo e os guardas se afastando para deixá-las passar. Lá, por intermédio de Hortênsia, escolhida para falar, disseram:

"Como convém as mulheres de nosso nível, dirigindo-vos uma petição, recorreremos às mulheres de vossas famílias; mas, tendo sido tratadas indignamente por Fúlvia, nos

encaminhamos ao fórum. Já nos privaram de nossos pais, filhos, maridos e irmãos, acusados de serem vossos inimigos; se também confiscarem nossas propriedades, seremos reduzidas a uma situação não condizente com nosso nascimento, costumes e sexo. Se formos consideradas inimigas, como nossos maridos o foram, inscrevam-nos nas listas de proscrição. Mas, se mulheres não foram declaradas inimigas públicas, não derubaram vossas casas, não destruíram vosso exército nem comandaram outro contra vós, se não vos impediram de alcançar magistraturas e dignidades – por que devem compartilhar a pena, se não dividiram a culpa?

Por que devemos pagar impostos se não participamos das magistraturas, das dignidades, do comando do exército, nem das funções de governo que disputais com tão danosos resultados? “Porque é época de guerra” nos respondem? Quando não estive-mos em guerra? Quando impostos foram lançados sobre mulheres, que deles são isentas, pelo seu sexo, em toda a humanidade? Uma vez nossas mães se elevaram acima de seu sexo contribuindo para as necessidades do Estado, quando Roma e o império correram perigo, durante a guerra contra Cartago. Mas contribuíram voluntariamente com suas jóias, não com suas propriedades fundiárias, terras, dotes ou casas, sem os quais não é possível a mulheres livres viver, não foram obrigadas a declarar os bens, não o fizeram por receio de delatores ou acusadores, nem pela força ou violência, mas apenas o que quiseram doar. Qual o perigo neste momento para o império ou para Roma? Se ocorrer uma guerra contra os gauleses ou partas, não seremos inferiores às nossas mães em zelo pela salvação pública; mas não desejamos contribuir para a guerra civil nem vos assistir lutando entre si. Não contribuímos para César e Pompeu. Nem Mário nem Cina nos impuseram taxas. Nem Sila, que teve poder despótico neste Estado, assim o fez, enquanto vós dizeis que estais restaurando a constituição.

Enquanto Hortência assim falava, os triúmviros freíam de indignação, pois mulheres ousavam se reunir enquanto os cidadãos silenciavam; julgavam a conduta dos homens que detinham o governo e recusavam-se a contribuir com seus bens, enquanto os homens serviam no exército. Os triúmviros ordenaram aos lictores que as afastassem da tribuna; um grande rumor se levantou da multidão e os lictores não executaram a ordem. Os triúmviros suspenderam até o dia seguinte a discussão do assunto. No dia seguinte, reduziram de mil e quatrocentas para quatrocentas o número de mulheres que deveriam fazer a declaração de bens.” (Ap., *Guerras civis*, IV, 32-34)

Valério Máximo registrou o discurso em *Facta et dicta memorabilia*:

“Hortensia vero, Q. Hortensii filia, cum ordo matronarum gravi tributo a triumviris esset oneratus nec quisquam virorum patrocinium eis accommodare auderet, causam feminarum apud triumviros et constanter e feliciter egit.”

“Hortência, filha de Quinto Hortêncio, vendo a categoria das matronas oprimida pelos triúmviros com um pesado imposto, sem que nenhum homem ousasse assumir a defesa, advogou a causa das mulheres perante os triúmviros com firmeza e com êxito.” (Val. Max. VIII, iii,3)

Pierre Grimal comenta a respeito desta passagem em Apiano: “as damas, que não haviam protestado quando seus maridos e filhos foram proscritos, gritaram quando viram seus bens ameaçados.” Refere-se ao “intolerável egoísmo das nobres romanas, mais ligadas aos seus bens que aos homens da família.” (Grimal, 1991, p. 237)

Obviamente Grimal não percebeu a dimensão política do evento; tende a assumir um ponto de vista bastante estereotipado - de um lado, matronas respeitáveis, como Cornélia; de

outro, figuras femininas marcadas pela astúcia, avidez e falta de escrúpulos dentro do clima de corrupção de velhos costumes.

No episódio relatado por Apiano e Valério Máximo, a medida dos triúmviros atingindo a fortuna das mulheres ricas relacionava-se com o fato de que muitos patrimônios familiares estavam em mãos de herdeiras, por causa das guerras civis e do desaparecimento de grande número de cidadãos; desta forma, tais bens ficavam fora do alcance das medidas fiscais normais que recaíam apenas sobre o contribuinte masculino adulto.

Por ocasião do recenseamento, o cidadão romano comparecia perante o censor, declarando nome e propriedades; a finalidade era dupla: fornecer aos magistrados o montante dos homens mobilizáveis para o exército e dos contribuintes para o erário. Apenas uma categoria de mulheres e crianças figuravam no censo em listas próprias - aquelas que não se encontravam sob a autoridade de nenhum homem ou pelo menos não do "pai de família" natural, ou seja, as viúvas e as órfãs. eram recenseadas porque podiam ser proprietárias e portanto contribuintes. A elas eram tradicionalmente atribuídos alguns encargos, como a manutenção da cavalaria, por exemplo. (Nicolet, 1980, p. 88)

Este grupo de mulheres desfrutava de uma independência pouco comum; no discurso do tribuno Valério, em Tito Lívio XXXIV, vii, 12, há uma significativa referência:

"Numquam, salvis suis, exiit servitus muliebris; et ipsae libertatem quam viduitas et orbitas facit detestantur".

"Jamais, enquanto vivam os seus, as mulheres se despojam de sua escravidão; e elas mesmas repelem com horror uma liberdade que só obteriam tornando-se viúvas ou órfãs."

A independência econômica, o convívio com pais, irmãos e maridos habituados ao trato com negócios públicos, pode ter gerado um grupo privilegiado de mulheres dotadas de capacidade de mobilização política quando necessário.

Valério Máximo afirma que Hortência imitou a eloquência do pai, que parecia reviver na sua descendência feminina: *"repraesentata enim patris facundia"*. Ora, não se trata simplesmente da capacidade oratória, mas todo o comportamento político de um cidadão da primeira classe que é reproduzido. A argumentação de Hortência mostra-se impecável dentro dos princípios que organizavam o exercício da cidadania em Roma - encargos proporcionais aos privilégios; portanto, os destituídos das dignidades são também isentos de ônus.

A rapidez com que se procurou reprimir a manifestação é explicada pela tensa situação política em 43 a.C. Em plena guerra civil, o recurso à taxa extraordinária constituía uma medida impopular; desde 167 a.C. os cidadãos romanos estavam isentos do *tributum*, uma vez que as províncias pagavam vectigais suficientes para prover as necessidades do Estado. O discurso de Hortência parece ter sido bem acolhido pela multidão que ocupava o fórum e a ameaça de repressão poderia ter gerado sérios tumultos. Daí o recuo dos triúmviros acedendo às reivindicações.

Florence Dupont (Dupont, 1989, p. 190) refere-se à ritualização da política em Roma, permitindo à sociedade civil se opor ao Estado à margem das instituições. Um indivíduo podia fazer mudar a lei desde que obtivesse o apoio da maioria do povo.

Finley em "A política no mundo antigo" observa que "o *populus* romano não exercia influência através da participação na máquina formal do governo através do seu poder de voto, mas saindo para as ruas, promovendo agitação, passeatas de protesto e tumultos." "Era o que estava implícito na tradição analítica refletida em Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso, quando todas as vitórias plebéias do começo da República são atribuídas, retrospectivamente, a manifestação pública, tumultos e secessões." (Finley, 1985, p. 112).

Os dois episódios analisados confirmam as proposições de Dupont e Finley. O inédito é que foram mulheres a ocupar a praça pública para defender o interesse coletivo do grupo. Usa-

ram a tática da pressão popular sobre os magistrados e desafiaram os triúmviros, conseguindo influir no resultado da votação contra a lei Ópia e o edito fiscal. Excluídas do corpo cívico, o protesto público foi a forma de participar do processo deliberativo e decisório do Estado.

No discurso de Catão, em Tito Lívio XXXIV, ii, 10, admite-se que as mulheres usem outras formas de pressão: dentro do lar, discretamente, dirigindo suas solicitações aos próprios maridos. Sair às ruas, barrando a passagem e dirigindo a palavra a homens desconhecidos, constituía um comportamento escandaloso. Afinal, aprovação ou ab-rogação de leis não devia ser assunto de interesse feminino.

Nestes dois casos o comportamento “pouco feminino” enquadrava-se rigorosamente nos métodos de luta política de grupos marginalizados em Roma. O grupo das manifestantes compunha-se de mulheres livres, filhas e esposas de cidadãos, pertencentes às camadas elevadas, mas sem participação na vida política. Em ambos episódios, o Estado através de legislação interferiu no patrimônio de mulheres livres: no primeiro caso, impondo restrições à posse ou uso de bens considerados de luxo (ouro, púrpura, carruagens); no segundo caso, tributando de forma inusitada as suas propriedades. O resultado foi a articulação política do grupo, numa ação pautada pela mentalidade coletiva da sociedade e com a utilização de comportamentos próprios aos quirites romanos.

RÉSUMÉ

Dans Tite-Live, *Histoire romaine* (XXXIV, iviii, 3), Appien, *Guerres civiles* (IV, 32-34) et Valère Maxime, *Actions et paroles mémorables* (VIII, iii, 3), on trouve des témoignages sur manifestations des femmes à Rome, contre la loi Oppia en 195 av. J. - C. et contre l'édit des triumvirs en 43 av. J. -C.. Sans droits de participation politique, elles ont utilisé une stratégie de protestation qui était propre aux citoyens romains.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPIAN. *Roman history*. London: William Heinemann, 1958. (The Loeb Classical Library).
- CLEMENTE, Guido. Le leggi sul lusso e la società romana tra III e II secolo a.C. In: GIARDINA, A., SCHIAVONE, A. *Società romana e produzione schiavistica*. v. 3. Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali. Bari: Laterza, 1981. p. 1-14.
- DUPONT, Florence. *La vie quotidienne du citoyen romain sous la République; 509-27 av.J. - C.* Hachette, 1989.
- FINLEY, Moses I. *A política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- GRIMAL, Pierre. *O amor em Roma*. Tradução de Hildegard Fernanda Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- NICOLET, Claude. *Il mestiere di cittadino nell' antica Roma*. Traduzione di Fabrizio Grilenzoni. Roma: Editori Riuniti, 1980.
- TACITO. *Annali*. Milano: Rizzoli Editore, 1985.
- TITE-LIVE. *Histoire romaine*. Traduction par Eugène Lasserre. Paris: Librairie Garnier. t. 7.
- TITO LÍVIO. *História de Roma*. São Paulo: Paumape, 1990. v. 4.
- VALÈRE MAXIME. *Actions et paroles mémorables*. Paris: Librairie Garnier, 1935. t. 2.

A CARICATURA GRÁFICA E O ETHOS POPULAR EM POMPÉIA

PEDRO PAULO ABREU FUNARI
Universidade Estadual Paulista

Resumo: A partir do popular e do satírico, busca-se a definição do **ethos** popular em Pompéia. Parte-se de uma análise da cultura popular na sociedade antiga, ressaltando-se a sátira e a caricatura como formas expressivas especificamente populares. O simbolismo estilístico presente no grafismo parietal pompeiano é estudado em contraposição às expressões eruditas (*carmina figurata*). Caracteriza-se o sistema sócio-semiótico das caricaturas pompeianas chegando-se à especificidade do **ethos** popular.

Palavras-chave: Caricatura; cultura popular; Pompéia; cultura romana; grafismo.

1. DO POPULAR AO SATÍRICO: EM BUSCA DO ETHOS POPULAR

Desde suas origens, no século dezenove, os estudos da cultura popular têm sido marcados por discussões epistemológicas sobre a especificidade de seu objeto de estudo. A "sabedoria popular" ou folclore, como passou a ser chamada a partir dos anos 1840, foi identificada, algumas vezes com a tradição oral (Sebillot, 1913, p.6), principalmente produzida por camponeses iletrados ignorantes das regras dos padrões de elite ou oficiais (*Est populaire tout ce qui n'est pas officiel*, definiria Marcel Mauss). Talvez o melhor exemplo deste ponto de vista encontre-se na ênfase dada a composições como as mnemonias:

Um, dois, feijão com arroz;
Três, quatro, feijão no prato;
Cinco, seis, feijão português;
Sete, oito, feijão com biscoito;
Nove, dez, feijão com pastéis.

Apenas neste século iria se desenvolver uma crítica a esta abordagem e os escritos de Croce, particularmente sua "Poesia popular e poesia artística", datada do final dos anos 1920, iriam por em questão algumas das características comumente aceitas nos pioneiros estudos do Folclore (Croce, s/d, p. 342), como sua contraposição entre *Volkslied* e *Kunstlied*. Mikhail Bakhtine (Bakhtine, 1970, pp. 19, 21, 25 *et passim*) propunha que a cultura popular fosse caracterizada por brincadeiras, ritos cômicos (*narodnii smekh*) assim como por insultos de cunho apotropaico (cf. Burke 1989a, p. 103). Contudo, somente mais tarde a "História dos de baixo" (*History from below*, Hill, 1989, p. 12) começaria a produzir monografias sobre a cultura popular medieval (Rosenberg, 1980), moderna (Burke, 1989; Hoggart, 1986) e contemporânea (Golby & Pardue, 1984) e suas implicações teórico-metodológicas (cf. Woolen, 1991, p. 72). Uma "História cultural dos pobres" (Howkins, 1990, p. 120) implica no reconhecimento do efeito potencialmente subversivo e revolucionário da cultura popular (Browne, 1989, p. 14) e, ainda, da pluralidade tanto das culturas populares como eruditas (Burke, 1989b, p. 20-1) e de sua interdependência. Entretanto, concordo com Carlo Guinsburg (Guinsburg, 1986, p. 108) que "a bi-

partição entre cultura popular e erudita é mais útil do que um modelo holístico" que não captaria corretamente a especificidade das expressões populares considerando-as como derivadas da "cultura dominante" (Trigger, 1989, p. 786).

Parece-me, contudo, que persiste, ainda, uma certa incerteza sobre a caracterização da cultura popular. A definição negativa como culturas que não são da elite (Burke, 1989, p. 15) é o suficientemente boa em termos sociológicos mas seria possível defini-la ontologicamente? As instigantes proposições metafísicas de Croce (Croce, s/d, p. 345) a respeito merecem ser citadas: "a poesia (ou a cultura) popular exprime movimentos da alma que não têm atrás de si, como precedentes imediatos, grandes elaborações do pensamento e da paixão; descreve sentimentos simples em formas correspondentes simples. A alta poesia (ou cultura) move e desperta grandes massas de recordações, experiências, pensamentos, múltiplos sentimentos com diferentes graus de sutileza; a poesia (ou cultura) popular não se alarga por tão amplos caminhos para chegar ao sentido, mas o atinge de maneira breve e rápida". A oposição crociana entre a experiência, pensamento e sentimento da elite, com diferentes graus expressivos e o caráter direto do popular talvez não seja completamente plausível mas, ao menos, sua interpretação levanta algumas questões importantes sobre suas diferenças ontológicas. Como as culturas de classe são historicamente determinadas, qualquer definição ontológica depende da compreensão dos contextos históricos e sociais específicos através de uma análise microscópica (Nicolet, 1988, p. 40). Os desenhos parietais pompeianos adequam-se, perfeitamente, a tal estudo, como espero demonstrar neste artigo. Antes disso, entretanto, devemos considerar como a cultura popular tem sido visto no contexto da sociedade romana.

2. A CULTURA POPULAR E A SOCIEDADE ANTIGA

Quando Mikhail Rostovtzeff (Rostovtzeff, 1911, p. 141) escreveu seu exaustivo artigo sobre a paisagem arquitetural romana e helenística, pareceu-lhe absolutamente natural (Brunt, 1983, p. 95) citar Vitrúvio (7, 5), em sua famosa descrição da pintura parietal das casas ricas, sem levar em conta seu viés erudito (cf. Hahn, 1991, p. 364; Bulford, 1972, p. 25): *pinguntur enim portus promuntoria litora flumina fontes euripi fana luci montes pecora pastores*. As habitações populares (Hobson, 1985; Scobie, 1986) não entravam em seu discurso. R. Bianchi Bandinelli (Bandinelli, 1970, p. 64), ainda que não tratasse, explicitamente, da expressão "popular", propôs uma análise de classe que distinguisse as tendências "senatorial" e "plebéia" (Bandinelli, 1981, p. 45; anteriormente, havia preferido denominar esta última de "corrente popular", Bandinelli, 1961, pp. 231-2). Este "realismo popular tosco" (Brendel, 1979, p. 9) tratava, contudo, de referenciais tardios, de ambiente provincial, de classe média (Rodenwaldt, 1939, p. 547) e não da expressão de cunho efetivamente popular. Já no início dos anos 1930 E. Lissberger (Lissberger, 1934), em sua palestra inaugural em Tübingen, ressaltava que as evidências epigráficas sugeriam um alto nível de alfabetização e criatividade entre a população humilde (cf. Guillemin, 1935, p. 404).

A despeito do pessimismo de alguns estudiosos a respeito de nossa acessibilidade às evidências populares (cf. McMullen, 1990, p. 186) ou de sua caracterização como grosseira e vulgar (Cebe, 1966, p. 372, referindo-se a grafites), tem-se tido uma crescente consciência de que visões comumente aceitas, como o chamado "desprezo dos antigos por atividades manuais", não podem ser aplicadas às visões de mundo populares (cf. MacMullen, 1974, pp. 120; 202, com discussão da bibliografia anterior; Wood, 1989, p. 137 *et passim*). Um alto grau de alfabetização entre a população romana, graças aos estudos de caso das evidências epigráficas (Gichon, 1983, p. 585; Funari, 1989), vem a reforçar a impressão que, embora houvesse diferentes classes (De Martino, 1988, p. 223) e culturas (Matthews, 1990, p. 339) populares, a Romanização (Orsted, 1985, p. 11) acabaria por levar à constituição de uma *koiné* popular, abrangendo a maioria dos escravos e dos trabalhadores pobres (Harris, 1988, p. 603). Os grafites pompeianos permitem-nos, de maneira única, observar elementos de classe presentes no

discurso e visão populares (cf. Díaz, 1990, p. 499). Neste artigo, tratarei somente das caricaturas, deixando, assim, de lado as mensagens verbais, por dois motivos: em primeiro lugar, para tentar abordar o *ethos* popular através da representação gráfica, particularmente, do exagero; em segundo lugar, para limitar o universo de análise, neste estágio da pesquisa, a um corpus não tão amplo.

3. SÁTIRA, CARICATURA: O SIMBOLISMO CARREGADO

Aristóteles, em seu “A Arte da Poesia” (5, 22, 1449 a 32), ressaltava que “a comédia é imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda a espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é ridículo”. O ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente (*anódinon kai ou phthartikón*, ou seja, *kharan ablabé*, um prazer não nocivo). Embora não sejam nocivas, as situações risíveis oferecem oportunidades únicas de expressão de críticas que, de outra maneira, dificilmente poderiam ser expressas abertamente. “O que impede que se diga a verdade com uma risada?” (*Ridentem dicere uerum quid uetat?*, Hor. S. 1,1,24). “O humor e, com frequência, mais forte e mais efetivo que a dureza para destrinchar grandes questões” (*ridiculum acri fortius et melius magnas plerumque secat res*, Hor. S. 1,10,14-5). Através da zombaria é possível falar abertamente e, assim, questionar idéias e autoridades em voga. Portanto, a risada (*riktus* ou *risus*, Quint, 6,3), significa a possibilidade de expressão particularmente aberta da crítica, permitindo ao homem do povo o fustigamento das autoridades.

Como se poderia definir o que é risível? Parece que a resposta pode ser encontrada no fato que a maioria, se não todas (cf. Bergson, 1940, p. 95), as situações ridículas apresentam exageros. Justamente o exagero está na base da *satira* ou *satura*, um gênero especificamente latino (Quint, 10,1,93: *satira quidem tota nostra est*), ligada à *lanx satura* (prato cheio de frutas) e à *satura* (um tipo de salsicha) no sentido que a plenitude é a característica comum destes diferentes e carregados (cf. a raiz *sa = saturado) termos. Embora sem nenhuma relação direta, a caricatura também retira seu sentido da sobrecarga (*caricare*) que caracteriza as representações ridículas. Ainda que o exagero não seja o único recurso cômico usado para “fazer o ouvinte mostrar os dentes na gargalhada”, nas palavras de Horácio (S. 1,10,6), trata-se, contudo, do mais popular, graças a sua clareza (*brevitas*, Hor, S. 1,10,8). O exagero direto permite uma mais fácil compreensão, evitando longos processos de decodificação por parte do homem comum. Se isto é aplicável à sátira literária, segundo o conselho de Horácio (S. 1,10,8-9) que “você precisa da brevidade para permitir que o pensamento corra livremente sem se perder numa massa de palavras que pesará nos ouvidos”, tanto mais o é em relação às inscrições vulgares parietais. O exagero, na verdade, constitui características comuns mesmo nas mensagens verbais em Pompéia, como se torna claro na inscrição de Florônio (CIL IV 8767):

Florionius,
binet ac miles
leg, (ioni) uii hic,
fuit, neque,
mulieres
scierunt, nisi
paucae, et
ses, erunt (FIG. 1)

As antigas transcrições deste grafite de Della Corte (Della Corte, 1939; CIL IV 8767) e de Herescu (Herescu, 1969, p. 133) não conseguiam explicar, paleograficamente, as leituras que propunham de *binet* como *benef* (*iciarius*) (Della Corte), ou de *ses, erunt* como *se de* (*de*) *runt* (Della Corte) ou *sederunt* (CIL IV 8767 e Herescu, 1969, p. 126), em sentido obsceno (cf. Petronio, Sat. 126,10; *ego etiam si ancilla sum, nunquam tamen nisi in equestribus sedeo*). A interpretação de Pisani (Pisani, 1973) permite explicar *binet* como *bineta* (cf. Luciano, Pseudolo-

gista, 27) em sentido obsceno (= *fututor*) e, neste caso, pode-se interpretar a afirmação como um exagero para provocar o riso: “Florônio, fodedor e soldado da sétima legião, esteve aqui (sc. uma taberna) e nenhuma mulher notou: eram apenas seis, pouco (sc. para tal gananhão)”. O exagero podia, ainda, induzir ao riso pela zombaria, como neste caso (Della Corte, 1954, p. 329, n. 851 d-m):

[ded] *uxisti octies, tibi superat ut habeas sedecies! Coponium fecisti; cretaria fecisti; sal-samentaria fecisti; pistorium fecisti; agricola fuisti; aere minutaria fecisti; propola fuisti; luguncu-laria nunc facis, si cunnum* barreira erigida entre ‘alta’ e ‘baixa’ arte não poderia ser mantida” (Wollen, 199, p. 72) e em oposição, particularmente, à poesia concreta (Teles, 1977, p. 22; Crespo & Bedate, 1963), ao poema máquina (Pignatari, 1965, p. 151), à poesia constelação (Gomringer, 1953) ou ao popcreto (Santiago, 1977, p. 46), os poemas figurativos da erudição antiga estavam completamente fora do campo de preocupação e percepção do homem comum. Mas, se é verdade que “o papel do simbolismo na vida quotidiana tendeu a ser negligenciado tanto por historiadores da cultura (preocupados com as “obras de arte”) como por historiadores sociais (preocupados com a “realidade” social)” (Burke, 1989, p. 3) - e devemos acrescentar, ainda, os historiadores da literatura (Mac Donald, 1991, p. 238) - deve reconhecer-se que o simbolismo gráfico popular permanece quase completamente inexplorado cf. Gigante, 1979, p. 18). Infelizmente, estudos sobre práticas eruditas como pintura parietal (Ros-tovtzeff, 1919), desenho mural (White, 1957), quadros (*tabulae*, Perrin, 1989, p. 316), arte em geral (Dentzer, 1962) ou mesmo os estilos pompeianos (Schefold, 1972) e o imaginário da pintura antiga (Rouveret, 1989) são de difícil uso quando tratamos dos rabiscos populares. Seria possível, lendo apenas os anais do Parlamento, captar a mentalidade popular por detrás de um grafite como “não vote vomite”? (Melley, 1976, p. 104).

Para abordar a expressão estilística gráfica devemos considerar três pontos. Em primeiro lugar, “estilo é poder... [e] criar estilo é criar uma ilusão de relações fixas e objetivas. O estilo envolve o acontecimento por *linxseris, consummaris omnia*.

Afirma-se que o anônimo foi garçom, oleiro, comerciante de peixe salgado, padeiro, agricultor, vendedor de quinquilharias de bronze, varejista e, agora, vendedor de garrafinhas. Para ter feito tudo, falta-lhe apenas um trabalho: a prática profissional do cunilíngua (sobre o caráter usual desta prática, cf. Adams, 1987, p. 135; Johns, 1982, p. 141; *contra* Foucault, 1986, pp. 23-4 e Veyne, 1986, p. 47).

A caricatura gráfica (Bergson, 1940, pp. 20-1) como uma forma específica de arte, ainda que compartilhando algumas características gerais do exagero da “baixa” arte, depende de esquemas simbólicos populares próprios, relativos ao desenho parietal e à representação humana, temas que abordo a seguir.

4. O SIMBÓLICO E O ESTILÍSTICO NA ARTE GRÁFICA POMPEIANA

Comparando poemas populares icônicos, com CIL IV 1595 (FIG. 2), 8031 (FIG. 3) ou 8329 (FIG. 4), com os poucos *carmina figurata* (Haerberlin, 1886) ou *technopaegnia* (Wendel, 1920, pp. 159-164) de autores eruditos como Teócrito (Wendel, 1920, pp. 159-164) e outros da Antologia Palatina, ficamos chocados pela dificuldade representada pelo uso de trocadilhos inusuais e obscuros (Willamovitz, 1899, p. 51). Diferentemente da arte pop moderna que reconheceu que “a interpretação mas fixa esta interpretação como um acontecimento. Fornece o potencial para o controle do significado e, assim, do poder” (Hodder, 1990, p. 46). Significa, portanto, que o estilo torna-se poder através dos padrões ou da repetição regular de traços significativos (Davis, 1990, p. 29). Este processo não é, necessariamente, um ato consciente, pois “o estilo pode ser, normalmente, passivo mas, mesmo assim, funciona iconicamente porque as pessoas reagem automaticamente de maneira simbólica e sem um estilo aparente... portanto, pode dizer-se que mensagens éticas são muito mais frequentemente lidas do que de-

liberadamente enviadas" (Sackkett, 1990, p. 37). Ainda mais, estilos não são apenas étnicos como sociais (Battisti, 1949, p. 42; Cândido, 1976, p. 169), diretamente relacionados à estratificação social (Lagopoulos, 1985, p. 266; Lagopoulos, inéd., p. 22). Embora evidências diretas das idéias populares estejam ausentes da tradição textual (Pollitt, 1989), podemos usar os dados disponíveis para reconstruir sua retórica gráfica (cf. Wallace-Hadrill, 1990, p. 147).

Como a caricatura trata, principalmente, da aparência humana (especialmente da face), devemos tentar definir como os romanos consideravam significativos os diferentes traços físicos e como podem ser colocados, semioticamente, em um quadro de oposições conceituais (QUADRO 1). As fontes escritas referem-se a diferentes significados atribuídos ao cabelo, barba, sombrancelha, lábios, queixo, nariz, orelha e pescoço. A calvície (*caluities*) era associada à idade (Petr. Sat. 27; Suet. Galb. 20), e, assim, tanto a senilidade como à experiência e *status* decorrente do passar dos anos, enquanto que a negligência associava-se a muito cabelo, particularmente quando mal penteado (Ter. Heaut. 2,3,49; *capillus passus, prolixus, circum caput reiectus negligenter*). A barba era, normalmente, identificada com a adolescência (cf. Cic. N.D.1,30: *quos aut imberbes aut bene barbatos uidetis*), embora adultos barbados fossem ligados a imagens positivas, como os filósofos (Pers. 4,1) ou os romanos antigos (C. Coel. 14,33: *barbula horrida* ou barbicha tosca). Portanto, a calvície e a barba produziam reações contraditórias, ressaltando a ambigüidade associada à faixa etária: juventude/barba/cabelo significam mais força física mas menos *status* e autoridade, velhice/face barbeada/calvície associam-se a senilidade (tanto física quanto mental) mas, por outro lado, também ao poder e autoridade advindos da passagem do tempo (QUADRO 2).

Sobrancelhas abundantes significavam alguém orgulhoso e arrogante até o ponto de ser considerado duro e severo (Sen. Ep. 123,11); lábios finos geravam o riso (cf. Hier. Ep. 7,5: *similem habent labra lactugam*) (QUADRO 3); o queixo era associado ao poder (cf. Suet. Tib. 21). O nariz grande lembrava o sarcasmo (cf. Mart. 2,54,5: *nil nasutius hac maligniusque*; cf. Mart. 12,37,1), enquanto orelhinhas denotavam delicadeza e feminilidade (ou efeminação) (cf. Cic. Q. Fr. 2,15, a, 4), além de desatenção, em oposição à atenção associada as orelhas grandes. O pescoço produzia sensações contraditórias, sendo associado ao poder, liberdade e vida (Plaut. Trin. 2,4, 194) e, portanto, à sua privação: cf. Prop. 2,10,85: *dare colla triumpho*). Estes traços físicos podem ser divididos considerando-se suas conotações em relação ao riso, ao poder e à autoridade como nos quadros 1, 2 e 3.

5. AS CARICATURAS POMPEIANAS COMO UM SISTEMA SÓCIO-SEMIÓTICO

Os estilos arquiteturais na pintura parietal pompeiana (Rostovtzeff, 1919, p. 150) eram, propriamente, um esquema decorativo interior (Wheeler, 1989, p. 12), ao mesmo tempo de caráter coletivo e de expressão privada (Perrin, 1989, p. 341), sendo a janela falsa a expressão mais perfeita deste tipo de ilusionismo consciente da classe alta (Rouveret, 1989, p. 299). A geração neroniana, embora muito breve, como todas as gerações (cf. Segal, 1991, p. 81), distinguia-se por traços particularmente marcados, em especial, pela cultura de libertos arrivistas (Stockton, 1990, p. 145; cf. Petr. Sat.) e pela introspecção das elites locais (Wilson, 1990, p. 379). Foi neste contexto que a caricatura desenvolveu-se nas paredes de Pompéia em oposição a estas expressões da elite (cf. Petr. Sat. 29). Os rabiscos gráficos tinham uma própria lógica interna (cf. Scheffold, 1972, p. 251, sobre a lógica da pintura erudita), sujeita a estímulos intrassistêmicos (Walicki, 1991, p. 101), estruturada, como a língua literária, em termos de *compositio, iunctura* e *synthesis* (Freudenburg, 1990, p. 197). Como este sistema nunca foi explicitado, devemos seguir o procedimento proposto por Hayek (Hayek, 1940: 530), ao tratar da análise de sistemas econômicos, e chegar ao conhecimento a parte de elementos dispersos (cf. Blackburn, 1991, pp. 34-5). Auto-retratos *imagines ridiculae* permitem-nos notar como o desenho realça os atributos físicos que podiam ser interpretado como ridículos ou como sinais de falta de poder e autoridade, ou, ao contrário, como símbolos de *status* e *prestígio*. Comparemos três duplas de figuras (FIGS. 5, 6 e 7; QUADROS 4, 5 e 6).

O mesmo esquema analítico pode ser aplicado a outros siufites (cf. CIL IV 1464; 7309; 7669; 7671; 8119; 8185; 10005; 10239). Notamos que auto-retratos tendem a ressaltar traços associados ao poder, autoridade, atenção, inteligência (cf. QUADRO 4), os traços ambíguos sendo representados, provavelmente, pelo seu lado positivo (cf. QUADROS 5 e 6). A contrário, *imagines ridiculae* ressaltam conotações reprováveis, provavelmente também determinantes nos traços ambíguos. Podemos concluir, portanto, que, embora não explicitamente, havia uma escolha definida de atributos informando uma estrutura icônica carregada de significado (TABELAS 1, 2 e 3). Deve notar-se que a composição sintática depende de conotações exossemióticas ou culturais, ou seja, de uma associação arbitrária de traços físicos a significados comportamentais implícitos. Ainda mais, estes desenhos demonstram que o homem comum não apenas criticava autoridades (cf. CIL IV, 9226 = FIG. 6), como, também, usava sua própria criatividade estilística e simbólica para levar a cabo esta crítica. Assim, não podemos “superestimar o poder das formulações ideológicas para controlar e manipular as pessoas e subestimar a habilidade das classes baixas em discernir as ideologias pelas quais as elites tentavam dominá-los” (Trigger, 1989, p. 786; cf. Rowlands, 1983, p. 111).

A caricatura gráfica permite-nos, ainda, compreender como o *ethos* popular era profundamente afetado por contradições graças, principalmente, à desumanização derivada da escravidão como instituição social. A escravidão estava no centro da exploração do homem e o fato que “todos os homens são livres ou escravos” (*omnes homines aut liberi sunt aut serui*), nas palavras de Gaio (1,3,9), significava que um processo de desposseção humana atingia a própria gente simples. A diferença dos jogos de gladiadores representados na pintura erudita (Pl. N.H. 35,51-2), os grafites expressam os sentimentos dos torcedores comuns por seus heróis (Funari, 1989, pp. 40-42; 63-66). Enquanto na elite havia divergências sobre o bom gosto dos *munera* (Ville, 1981), estes espetáculos gladiatórios estavam no centro da percepção popular da vida. Gladiadores livres ou escravos provavam que homens podiam ser condenados à morte (cf. Sen. Ep. 87: *comparare homines ad gladium*) para prazer da massa. Em última instância, a sujeição privada de homens a homens, como escravos e senhores, justificava-se, na mentalidade popular, pela posse coletiva de homens (os gladiadores) a serem sacrificados para entretenimento popular. O trabalho e a morte dos gladiadores estavam para o povo como o trabalho e a morte dos escravos privados estavam para seus senhores. Este processo de desposseção do homem de sua humanidade apresenta-se muito claro nos rabiscos dos torcedores (cf. CIL IV 8055-6; 10221; 10236). Dois exemplos bastarão para distinguir diferentes níveis de representação dos traços humanos de acordo com a valorização social do homem representado (CIL IV 8017; 10237) (FIGS. 8 e 9).

Em CIL IV 8017 (FIG. 8), homem e animal estão representados como seres iguais, como realmente eram na uenatio enquanto espetáculo público de gala (*apparatus*, Cic. Off. 2,16,55), estando o rosto de Venustus, simplesmente, não representado. A maioria dos traços usados no desenho de Venustus referem-se a armas e roupas ligadas à luta: nada mais é que um lutador sem face para a satisfação do povo (cf. FIG. 9 e TABELA 4). Em CIL IV 10237, nota-se facilmente que os atributos tornam-se crescentemente humanos dos gladiadores aos flautistas até os dois deuses visíveis acima da representação (FIG. 9 e TABELA 5). Devemos concluir, portanto, que a percepção da posição social expressava-se, inconscientemente, através de um sistema gráfico semiótico e que, desta maneira, contribuía para o reforço dos laços sociais de exploração.

A caricatura, em Pompéia, podia adquirir um caráter muito abstrato, algumas vezes captando, em um mesmo quadro, três níveis interrelacionados, verbal, fônico e icônico. Constitui um bom exemplo a epígrafe CIL IV 8329 (FIG. 10), ao mesmo tempo uma mensagem escrita (*Sseuera phelassss = seuera felas = Severa, chupas*), uma expressão fônica do ato, graças à repetição da letra s, e uma caricatura dos parceiros (Fig.). O alto grau de abstração demonstra que a *aísthesis* e a expressão populares, antes que simples, cruas e diretas, podiam atingir altos níveis sistêmicos de complexidade e subjetividade (Funari, 1987).

6. EM DIREÇÃO A ESPECIFICIDADE DO *ETHOS* POPULAR

Podemos concluir este estudo dos desenhos parietais gráficos ressaltando três aspectos interrelacionados:

1. Havia um sistema semiótico específico relativo à expressão parietal gráfica;
2. Este sistema era, a um só tempo, simbólico e social. Era simbólico na medida em que cresceu em oposição à pintura erudita como uma técnica de rabisco a céu aberto com regras de composição próprias. Era, também, social pois este sistema simbólico expressava, através das contradições sociais, os sentimentos populares. Particularmente claras apresentam-se as diferenças de classe e *status* como definidoras tanto da percepção como fruição populares;
3. Como consequência, através de mecanismos simbólicos autônomos, a caricatura servia, ao mesmo tempo, para criticar autoridades (cf. CIL IV 9226), para reforçar a diferenciação e exploração social (cf. CIL 10237) e para expressar a auto-estima (cf. CIL IV 9008), interesses (cf. CIL IV 8017) e paixões (cf. CIL IV 8329) populares.

Mas, talvez, as caricaturas antigas devam ser, simplesmente, admiradas por sua beleza e espontaneidade. Se assim for, terminaria lembrando as palavras de Machado de Assis, muito a propósito, sobre as expressões populares:

"Notai que o que legitima um um vocábulo destes, é a sua espontaneidade. Eles nascem como as plantas da terra. Não são flores artificiais de academias, pétalas de papelão recortadas em gabinetes, nas quais o povo não pega. Ao contrário, as geradas naturalmente e que acabam entrando nas academias".

(A Semana, 1893).

AGRADECIMENTOS

Expresso meu reconhecimento aos seguintes amigos e colegas que me forneceram artigos (alguns inéditos), trocaram idéias e me ajudaram de diferentes maneiras: Peter Burke, Ian Hodder, Alexandros-Phaidon Lagoulos, Michael Rowlands, Bruce G. Trigger e Ellen Meiksins Wood. A responsabilidade pelas idéias expostas refere-se apenas ao autor.

ABSTRACT

Studying what is popular and satirical, the paper looks for a definition of ordinary people's *ethos* at Pompeii. The analysis of popular culture in Ancient Society is carried out through the characterization of Satyre and Caricature as popular expressions. The stylistic symbolism shown in wall drawing is studied in opposition to learned expressions (*carmina figurata*). The socio-semiotic system relating to caricature is studied thanks to Pompeian evidence. The paper ends with a definition of ordinary people's *ethos*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, J.N. *The Latin Sexual Vocabulary*. Londres: Duckworth, 1987.
- BATTISTI, C. *Avviamento allo studio del latino volgare*. Bari: Leonardo da Vinci editrice, 1949.
- BAKHTINE M. *L'oeuvre de Francois Rabelais et la culture populaire du Moyen-Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1970.
- BERGSON, H. *Le rire. Essai sur la signification du comique*. Paris: PUF, 1940.
- BIANCHI-BANDINELLI, R. *Archeologia e cultura*. Milão: Ricciardi, 1961.
- . *Rome, the centre of the power. Roman art to AD 200*. Londres: Thames & Hudson, 1970.
- . *Del Helenismo a la Edad Media*. Madri: Akal, 1981.
- BLACKBURN, R. Fin de siecle: socialism after the crash, *New Left Review*, 185, p. 5-67, 1991.
- BRENDEL, O. J. *Prolegomena to the study of Roman Art*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- BROWNE, R. B. Redefining literature, *Journal of Popular Culture*, 23,3, p. 11-21, 1989.
- BRUNT, P. A. Schiavi e classi subalterne nella comunità romano-italica, in: AA.VV. *Storia della società italiana*, 2, Milão, Teti, 1983, p. 95-132.
- BULFORD A. *Craftsmen in Greek and Roman Society*. Londres: Duckworth, 1972.
- BURKE, P. *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication*. Cambridge: CUP, 1989a.
- . *A cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1989b.
- CANDIDO, A. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1976.
- CÈBE, J. P. *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvenal*. Paris: de Boccard, 1966.
- CRESPO, A. & BEDATE P. G. Situación de la poesia concreta. *Revista de Cultura Brasileira*, 5, P. 15-35, 1963.
- CROCE, B. *Poesia, storia. Pagine tratta da tutte le opere a cura dell'autore*. Nápoles: Ricciardi, s.d.
- DAVIS, W. Style and history in art history, In: CONKEY M. & HASTORF, C. (eds), *The uses of style in Archaeology*, Cambridge: CUP, 1990, p. 18-31.
- DELLA CORTE, M. Iscrizioni a Pompeii, *Notizie degli scavi*, p. 293, 1939.
- . *Case ed abitanti di Pompeii*. Roma: L'Erma, 1954.
- DENTZER, J. M. La tombe de C. Vestorius dans la tradition de la Peinture italique, *Mélanges de l'Ecole Francaise de Rome*, 74, p. 533-594, 1962.
- DE MARTINO, F. *Nuovi studi di economia e diritto romano*. Roma: Riuniti, 1988.
- DÍAZ, M. E. The satiric penny press for workers in Mexico, 1900-1910: a case study in the politicisation of popular culture. *Journal of Latin American Studies*, 22,3, p. 497-526, 1990.
- FOUCAULT, M. *The care of the self. The history of sexuality, volume three*. Harmondsworth: Penguin, 1986.
- FREUDENBURG, K. Horace's satiric program and the language of contemporary theory in Satires, 2,1, *American Journal of Philology*, 111,2, p. 187-203, 1990.
- FUNARI, P. P. A. Cultura(s) dominante(s) e cultura(s) subalterna(s) em Pompéia: da vertical da cidade ao horizonte do possível, *Revista Brasileira de História*, 7, p. 33-48, 1987.
- . *Cultura popular na Antigüidade Clássica*. São Paulo: Contexto.
- GICHON, M. Who were the enemies of Rome on the Limes Palestinae, *Studien zu den Militärgrenzen Roms III, Aalen: 13. Internationaler Lemeskongress*, 1983, p. 584-592.
- GIGANTE, M. *Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompeii*. Nápoles: Bibliopoli, 1979.

- GOMRINGEN, E. *Konstellationen*. Frankfurt: 1953.
- GOLBY, J. M. & PURDUE, A. W. *The civilization of the crowd. Popular cultures in England 1750-1900*. Londres: Batsford, 1984.
- GUILLEMAN, Compte-rendu, *Révue des Etudes Latines*, 13, p. 404-6, 1935.
- GUINSBURG, C. An interview to Keith Luria & ROMULO Gandolfo, *Radical History Review*, 39, p. 89-111, 1986.
- HAHN, I. Klassegebundtheit, Tendenz und Anspruch auf Objektivität der Antiken Geschichtsschreibung, in: Alonso-NUNES J. M. (ed), *Geschichtsbild und Geschichtsdenken im Altertum*, Darmstadt: W. B., 1991, p. 363-405.
- HAEBERLIN, C. *Carmina Figurata Graeca*. Hanover: Janeck, 1886.
- HARRIS, W. V. On the applicability of the concept of class in Roman History, in: *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tóquio: p. 598-610, 1988.
- HAYEK, F. A. von The uses of knowledge, *American Economic Review*, p. 525-540, 1940.
- HERESCU, N. J. Sur le sens érotique de sedere, *Glotta*, 38, p. 125-134, 1969.
- HILL, C. *History and Present*. Londres: South Place Ethical Society, 1989.
- HOBSON, D. W. House and household in Roman Egypt, *Yale Classical Studies*, 28, p. 211-229, 1985.
- HODDER, I. Style as historical quality in art history, in: CONKEY, M. & HASTORF, C., (eds). *The uses of style in Archaeology*, Cambridge: CUP, p. 44-51, 1990.
- HOGGART, R. *The uses of literacy*. Harmondsworth: Penguin, 1986.
- HOWKINS, A. Labour history and the rural poor. 1850-1980, *Rural history, economy, society, culture*, 1,1, p. 113-122, 1990.
- JOHN, C. *Sex or symbol? Erotic images os Greece and Rome*. Londres: British Museum Publications, 1982.
- LAGOPOULOS, A. P. Historical materialism, semiotics and urban space: towards a social semiotics of urban texts, *Ars Semeiotica*, 8,3/4, p. 253-268, 1985.
- . *Sign conceptions in architecture and the fine arts in ancient Greece and Rome*. Tessalonica: manuscrito inédito.
- LISSBERGER, E. *Das Fortleben der roemischen Elegiker in den Carmina epigraphica*. Tuebingen: E. Goebelin, 1934.
- MACDONALD, A. H. Theme and style in Roman historiography, in: ALONSO-NUNEZ, J. M. (ed), *Geschichtsbild und Geschichtsdenken im Altertum*, Darmstadt: W. B., p. 220-238, 1991.
- MACMULLEN, R. *Roman social relations, 50 BC to AD 284*, New Haven: Yale University Press, 1974.
- . *Changes in the Roman Empire*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- MATTEWS, T. Roman life and society, in: GRIFFIN, J. & MURRAY, O. (eds), *The Roman World*, Oxford: OUP, p. 338-360, 1990.
- MELLY, G. *The writing on the wall*. Londres: Elmtree books, 1976.
- NICOLET, C. *Rendre a Cesar. Economie et société dans la Rome Antique*. Paris: Gallimard. 1988.
- ORSTED, P. *Roman imperial economy and Romanization*. Copenhagen: Mueseum Tusculanum Press, 1965.
- PERRIN, Y. *Peinture et société à Rome: question de sociologie, sociologie de l'art, sociologie de la perception*, *Mélanges Pierre Lévêque*, 3, Paris: Belles Lettres, p. 313-342, 1989.
- PIGNATARI, D. *Tecnia de poesia concreta*. São Paulo: Invenção, 1965.
- PISANI, V. Su un graffito pompeiano, *Parola del Passato*, 28, p. 213-5, 1973.

- POLLITT, J.J. *The art of Rome c. 753 BC-AD 333, Sources and documents*. Cambridge: CUP, 1989.
- RODENWALDT, G. The transition to late-classical art, in: *Cambridge Ancient History*, Cambridge: CUP, p. 545-565, 1939.
- ROSENBERG, B. Was there a popular culture in the Middle Ages? *Journal of Popular Culture*, 14,1, p. 149-154, 1980.
- ROSTOVITZ, M. Die hellenistisch-roemische Architekturlandschaft, *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Institut, Roemische Abteilung*, 26, p. 1185-1911.
- . Ancient decorative wall-painting, *Journal of Hellenic Studies*, 39, p. 144-163, 1919.
- ROUVERET, A. *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (V s. av. J.C. – 1 s. ap. J.C.)*. Roma: École Française de Rome, 1989.
- ROWLANDS, M. Objectivity and subjectivity in Archaeology in: Spriggs, M. (ed), *Marxist perspectives in archaeology*, Londres: p. 108-113, 1983.
- SACKETT, J. R. Style and ethnicity in archaeology: the case for isochretism, in: CONKEY, M. & HASTORF, C. (eds). *The uses of style in Archaeology*, Cambridge: CUP, p. 32-43, 1990.
- SANTIAGO, S. Paulistas e mineiros, *Revista de Cultura Vozes*, 1, 71, p. 39-46, 1977.
- SCHEFOLD, K. *La peinture pompéienne. Essai sur l'évolution de sa signification*. Bruxelles: Latomus, 1972.
- SCOBIE, A. Slums, sanitation and mortality in the Roman World, *Klio*, 68, p. 399-433, 1986.
- SEBILLOT, P. *Le Folklore*. Paris: Garnier, 1913.
- SEGAL, L. Socialism, Feminism and Future, *New Left Review*, 185, p. 81-91, 1991.
- STOCKTON, D. The founding of the Empire, in: BORDMAN, J., GRIFFIN, J. MURRAY, O. (eds), *The Roman World*, Oxford: OUP, 121-149, 1990.
- TELES, G.M. O nome da poesia concreta, *Revista de Cultura. Vozes*, 1, 71, p. 19-22, 1977.
- TRIGGER, B.G. Hyperrelativism, responsibility, and the social sciences, *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 26,5, p. 776-797, 1989.
- VEYNE, P. A homossexualidade em Roma, in: ARIÉS P. & BÉJIN, A. (eds), *Sexualidades ocidentais*, São Paulo: Brasiliense, p. 39-49, 1986.
- VILLE, G. *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*. Paris: De Boccard, 1981.
- WALICKI, A. From Stalinism to post-communist pluralism: the case of Poland, *New Left Review*, 185, p. 93-121, 1991.
- WALLACE-HADRILL, A. Roman arches and Greek honours: the language of power at Rome, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 216, p. 143-181, 1990.
- WENDEL, C. *Ueberlieferung und Entstehung der Theocritsscholien*. Berlin: Weidmannsche, 1920.
- WHEELER, M. *Roman art and architecture*. Londres: Thames & Hudson, 1989.
- WHITE, J. *Perspective in ancient drawing and painting*. Londres: S. Press of Hall Studies, 1957.
- WILAMOWITZ, U.V. Die Greschischen Technopaegnia, *Jahrbuch des Deutschen Archaeologischen Institut*, 14, p. 51-59, 1989.
- WILSON, R. J. A. Roman Art and Architecture, in: BORDMAN, J., GRIFFIN, T., MURRAY, O. (eds), *The Roman World*, Oxford: OUP, p. 361-400, 1990.
- WOOD, E. M. *Peasant-citizen and slave. The foundations of Athenian Democracy*. Londres: Verso, 1989.
- WOOLEN, P. Scenes from the future: Komar & Melamid, *New Left Review*, 185, p. 68-80, 1991.

QUADRO 1

APARÊNCIA FÍSICA	ADJETIVOS	CONOTAÇÃO
CALVÍTIES (CALVÍCIE)	CALVVS (CALVO)	SENECTUS (SENILIDADE)
CAPILLVS (CABELO)	PASSVS PROLIVS REIECTVS	NEGLIGENTIA (NEGLIGÊNCIA)
BARBA (BARBA)	(SE JOVEM) (SE ADULTO)	JUVENTUDE SABEDORIA
SVPERCILIVM (SUPERCÍLIO)	SVPERCILIOSVS	PETULÂNCIA
LABRA (LÁBIOS)	SIMILEM LACTUGAM (COMO ALFACE)	RISÍVEL
MAXILLA (QUEIXO)		PODER
NASVS (NARIZ)	NASVTVS	SARCASMO
AVRIS (ORELHA)	AVRICVLA AVRITVS	FEMINILIDADE ATENÇÃO

QUADRO 2

TRAÇOS CONOTATIVOS DE PODER/AUTORIDADE	TRAÇOS AMBÍGUOS	TRAÇOS CONOTATIVOS AUSÊNCIA DE PODER/ AUTORIDADE
IDADE ↔ PODER	CALVÍCIE VELHICE	DECLÍNIO FÍSICO E MENTAL
ADULTO ↔ SABEDORIA POTÊNCIA FÍSICA	BARBA	JOVEM — JUVENTUDE POUCO STATUS
QUEIXO SALIENTE		AUSÊNCIA DE QUEIXO
PESCOÇO		AUSÊNCIA DE PESCOÇO
ORELHAS GRANDES		ORELHAS PEQUENAS
NARIZ GRANDE		NARIZ PEQUENO

QUADRO 3

TRAÇOS RISÍVEIS

CARACTERÍSTICA FÍSICA	CONOTAÇÃO
CAPILLVS PASSVS PROLIXVS REIECTVS	→ NEGLIGENTIA (NEGLIGÊNCIA)
SVPERCILIOSVS	→ PETULÂNCIA
LABRA (SIMILEM LACTUGAM)	→ RIDÍCULO
NASVTVS	→ SARCÁSTICO
AVRICVLA	→ FEMINILIDADE

QUADRO 4			
CARACTERÍSTICAS CONOTANDO AUSÊNCIA DE PODER/AUTORIDADE OU RISÍVEL		CARACTERÍSTICOS CONOTANDO PODER/ AUTORIDADE	
CIL IV 10222 PROMVS FELATOR			
TRAÇO FÍSICO	CONOTAÇÃO		
CAPILLVS PASSVS → REIECTVS →	DESCUIDO		
AVRICVLA →	FEMINILIDADE		
AUSÊNCIA DE NARIZ →	INGENUIDADE		
AUSÊNCIA DE QUEIXO →	IMPOTÊNCIA ←		
MENSAGEM ESCRITA (COMO PARTE DO DESENHO); FELATOR →	FEMINILIDADE		
		CIL IV 9008 SVM MAX (IMVS)	
		TRAÇO FÍSICO	CONOTAÇÃO
		AVRIS →	ATENÇÃO
		QUEIXO →	PODER ←
		MENSAGEM ESCRITA (COMO PARTE DO DESENHO); MAXIMVS →	PODER ←

QUADRO 5			
CARACTERÍSTICAS AUSÊNCIA DE PODER/ AUTORIDADE OU RISÍVEL		CARACTERÍSTICAS PODER/AUTORIDADE	
CIL IV 9226 RVFVS EST			
TRAÇO FÍSICO	CONOTAÇÃO		
CALVITIES →	SENILIDADE →		→ IDADE/PODER
NASVTVS →	SARCASMO →		→ INTELIGÊNCIA
AVRICVLA →	FEMINILIDADE		
MAXILLA PROGNATA			→ PODER
SUPERCILOSVS →	PETULÂNCIA		
LÁBIOS FINOS →	RIDÍCULO		
AUSÊNCIA DE PESCOÇO →	FALTA DE PODER →		→ INDEPENDÊNCIA
		CIL IV 10205 DECIVS MVS	
		TRAÇO FÍSICO	CONOTAÇÃO
	SARCASMO ←	NASVTVS →	→ INTELIGÊNCIA
		AVRIS →	→ ATENÇÃO
	FALTA DE PODER ←	PESCOÇO →	→ INDEPENDÊNCIA

QUADRO 6			
CARACTERÍSTICAS CONOTANDO AUSÊNCIA DE PODER/AUTORIDADE OU RISÍVEL		CARACTERÍSTICAS CONOTANDO PODER/AUTORIDADE	
CIL IV 10008 (SEM BARBA)			
TRAÇO FÍSICO	CONOTAÇÃO		
CALVÍCE PARCIAL	→ SENILIDADE		→ IDADE/PODER
CAPILLVS PASSVS REIECTVS	→ NEGLIÊNCIA		
AUSÊNCIA DE ORELHA	→ FEMINILIDADE		
MAXILLA PROGNATA			→ PODER
NASVTVS	→ SARCASMO		→ INTELIGÊNCIA
		CIL IV 10008 (BARBADO)	
		TRAÇO FÍSICO	CONOTAÇÃO
		CABELO PENTEADO	→ CUIDADO
		ORELHA GRANDE	→ ATENÇÃO
	POUCO STATUS ←	BARBA	→ POTÊNCIA FÍSICA
	SARCASMO ←	NASVTVS	→ INTELIGÊNCIA
	FALTA DE PODER ←	COLO LONGO	→ INDEPENDÊNCIA

TABELA 1
CARACTERÍSTICAS DO QUADRO 4:

POSITIVAS:	0	3
NEGATIVAS:	5	0
AMBÍGUAS:	0	0
	CIL IV 10222	CIL IV 9008

TABELA 2
CARACTERÍSTICAS DO QUADRO 5:

POSITIVAS:	1	1
NEGATIVAS:	3	0
AMBÍGUAS:	3	2
	CIL IV 9226	CIL IV 10205

TABELA 3
CARACTERÍSTICA DO QUADRO 6:

POSITIVAS:	1	3
NEGATIVAS:	2	0
AMBÍGUAS:	2	2
	CIL IV 10008 (SEM BARBA)	CIL IV 10008 (BARBADO)

TABELA 4
TRAÇOS DA FIGURA 8 (VENVSTVS):

CARACT. DO CORPO HUMANO:	7 TRAÇOS	21,2%
TRAÇOS AMBÍGUOS (PERNAS):	2 TRAÇOS	6%
TRAÇOS LIGADOS À LUTA:	24 TRAÇOS	72,7%

TABELA 5
TRAÇOS DA FIGURA 9 (TRAÇOS DA FACE POR FIGURA HUMANA):

GLADIADORES	3,5	(100)
FLAUTISTAS	7	(200)
DEUSES	20	(571)

FIG. 8 OS POUCOS TRAÇOS, ESSENCIAIS PARA A CARACTERIZAÇÃO DE VENVSTVS COMO UM LUTADOR, NÃO APRESENTAM NENHUMA CARACATERÍSTICA HUMANA (COMO EXPRESSÕES FACIAIS) E, DESTA FORMA, SEU DESENHO AS-SEMELHA-SE MUITO À REPRESENTAÇÃO.

FIG. 9. OS NÚMEROS NA TABELA 5 REFEREM-SE APENAS AOS DOIS DEUSES ACIMA POIS OS DOIS DESENHOS ABAIXO NÃO SÃO REPRESENTAÇÕES CLARAS DE ÍDOLOS.

FLORONN/-
 DINET DUNWEL
 LEG-THIL
 F4T-NCAWE
 MV LIEGES
 SCIERVNTN-11
 CAY CAEET
 SESERV NT.

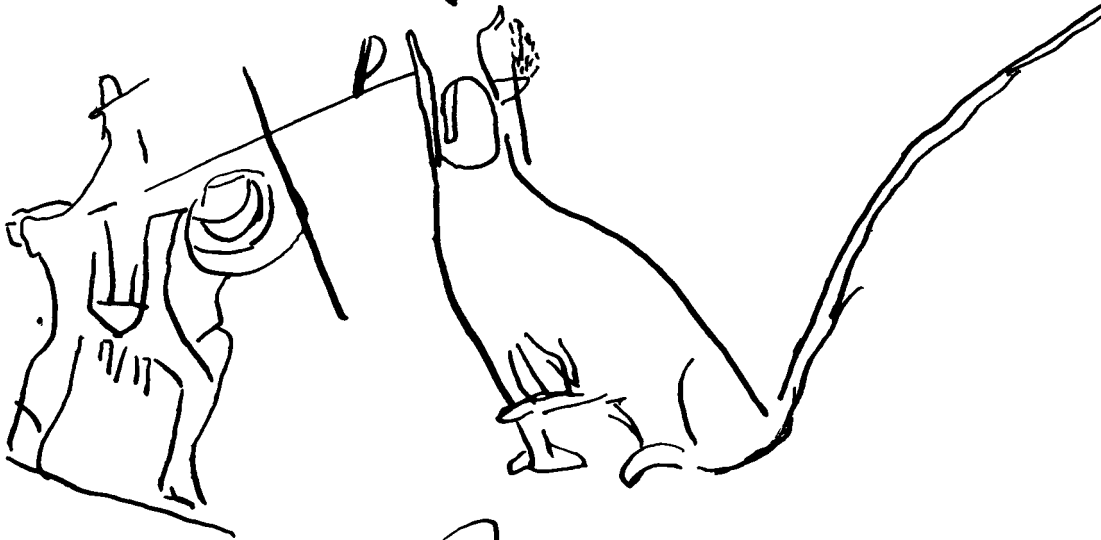
PRENTIIVSSIGNIS
 SIBIFOPRENOLAVISSUMENIS
 SOVSACHINGENIUS
 SPECTATOR
 SCIAENAESVESTUDIOR
 SEXURVNISSABEAS
 MKEFJFI
 PERUNOINDEP







VEN VIVVS IS OF V... VIBV... VIBV... K



HILARUS NER XIV) (REVIVUS VII) VM
V

~~TA##~~

PRIEPS

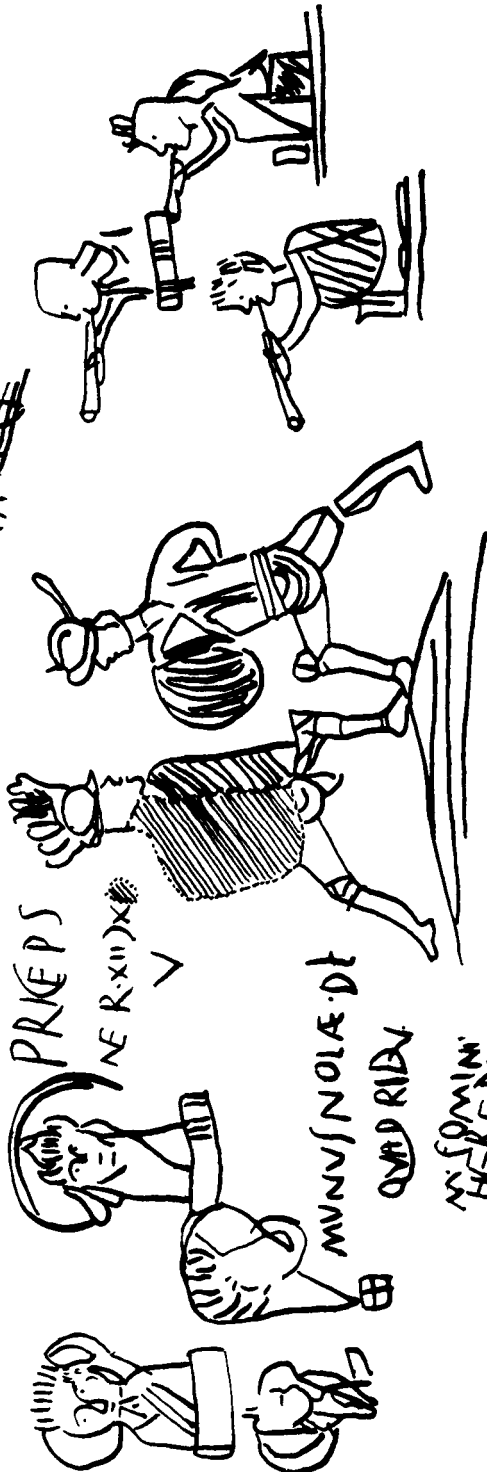
NE R. XII) X

V

MUNUS NOLA. DE

QUOD RIDU

IN FOMINI
H. K. E. D. I



ALGUNOS PAPIROS LITERARIOS ANOTADOS

RODOLFO P. BUZÓN

ANA MARÍA PENDÁS

Universidad de Buenos Aires

Resumo: Um pequeno número de papiros tem conservado fragmentos de autores latinos com anotações marginais e interlineares, glosas algumas vezes, outras escolios. Consideraremos quatro deles, com textos de Salústio e Virgílio. Comparamos o texto conservado nos papiros com o que os manuscritos transmitem e estudamos as glosas e os escolios. Finalmente, referimos o caráter dos textos e o contexto cultural em que surgiram.

Un pequeño grupo de papiros ha conservado fragmentos de autores latinos con anotaciones marginales e interlineales, glosas unas veces, escolios otras. Mientras que "escolios" designa por lo general un cuerpo de notas conservadas en los márgenes de los textos, que explican o critican el lenguaje o tema de un autor, y que, en muchos casos, provienen evidentemente de una fuente culta, las glosas están constituidas por una palabra o frase que explica el significado de una palabra o frase del texto que no pertenecía a la lengua hablada por el escoliasta, para convertirse finalmente en la interpretación de cualquier palabra difícil u obsoleta.

Los papiros que consideraremos aquí conservan textos de Salustio y Virgilio.

El PSI I 110, del s. IV d.C., nos ha conservado un fragmento de la *Catilinae Coniuratio* (X 4-5 y XI 6-7), texto con unas pocas glosas en griego y algunos signos diacríticos y de puntuación.

Si comparamos el texto del papiro con la edición de Kurfess, observamos las siguientes diferencias:

- X 5: Pap. *iIn promptum*; Kurfess *promptum*. Ya los editores vieron aquí un error del copista, originado en una confusión entre las construcciones *in promptu habere* (que aparece en VII 1: *Sed ea tempestate coepere se quisque magis extollere magisque ingenium in promptu habere*) y *promptum habere*. O bien escribió *in* delante de *promptum* llevado por la presencia de la preposición en los dos complementos: *aliud clausum in pectore*, *aliud in lingua promptum habere*.

- XI 6: Pap. *puplice*; Kurfess *publice*. El error del copista puede deberse a ultracorrección, ya que existía cierta confusión esporádica entre *p* y *b*, por ejemplo *plasta non blasta* (App. Pr. 188) ¹.

- 7: Pap. *[igi]tur milites*; Kurfess *igitur ii milites*. La *lectio* del papiro no se encuentra en ningún manuscrito. Como señalan los editores, si el manuscrito del cual se copió el papiro tenía la graña *ii* por *ei* (como en el P. Oxy. VI 884, 19) es posible que el copista

1. Cf. V. Väänänen (Väänänen, 1968, § 106. Cf. también *puplice* por *publice* en Apul., *Met.* 2.8 (citado en OLD s. u.).

haya omitido involuntariamente el pronombre dada la similitud de trazos de *ii* y de la *m* inicial de la palabra siguiente.

El texto copiado en el papiro presenta algunas correcciones, debidas a la misma mano. Así en la 1. 2 la primera *u* de *clausum* está agregada por encima del renglón, y del mismo modo, en la 1.4, la preposición *ex*, sobre los restos de dos letras.

Formas usualmente abreviadas, como *-que*, aparecen completas.

Las cinco glosas que presenta este texto son interlineales y están escritas en griego.

Recto:

- 1. 1: *pr̄jasima* glosa *vejñalia*.
- 1. 2: *subegit* está glosado por *katenagkasen*.
- 1. 3: *ijn promptum* aparece glosado como en *tò próchiroi* (= *proxēroi*). Al enfrentarse con esta forma, a la que acabamos de referirnos, el autor de la glosa griega siguió el principio de la traducción literal, más aún, de la traducción palabra por palabra, que observamos frecuentemente en los glosarios latino-griegos, como los virgilianos. Probablemente sin prestar atención al sentido del texto tradujo un complemento introducido por *in* mediante un complemento introducido por *en* con su régimen, dativo.

Verso:

- 1. 1: *idia* glosa el adverbio *privatim*.
- 1. 2: *ta mikra iera* parece ser un intento de explicar la palabra *profana* (sobre la cual está escrita la glosa), para diferenciarla de *sacra*. El glosador habría entendido *pro fana* (lo cual es posible debido a la *scriptio continua*) con el sentido de 'cosas menos consagradas' que las *sacra*, por hallarse delante de los templos ².

Tres papiros conservan fragmentos de obras de Virgilio, pero cada uno de ellos posee características particulares.

Del s. IV o V. d.C. es el *P. Oxy. VIII 1098*, parte de una hoja de pergamino que contiene los vv. 16-23 y 39-46 del libro II de *Eneida*, con tres notas marginales en latín, signos de puntuación y un signo diacrítico desconocido. El papiro muestra dos manos, la del copista, quien utilizó tinta marrón y colocó algunos de los signos de puntuación y las *marginalia* del *recto*, y una segunda que usó una tinta más oscura, revisó el texto, repasó algunos signos de puntuación y agregó otros, y puso la nota marginal en el *verso*.

El texto no muestra ninguna variante con respecto al transmitido por los principales manuscritos y establecido por Mynors (Mynors, 1979). Solo hay una diferencia de grafía, en el v. 20: Pap. *complent*; Mynors, *complemt*.

En el *verso* se observan dos correcciones: el agregado de una *o* sobre el renglón en la sílaba final de *Laocoon* (v. 41) y la corrección de *credits* en *creditis* (v. 43). Además hay que señalar una abreviatura, *-q* por *-que*.

Recto

La primera de las notas marginales, *per terras*, completa el sentido de la oración *ea fama vagatur* (v. 17).

De la segunda solamente pueden leerse algunas letras: *a. epova*.

2. Para una posible confusión entre *mikrá* y *miará* cf. la *editio princeps*.

Verso

La única nota, *Laocoontis*, simplemente da el genitivo del nombre *Laocoön* (v. 41). Podrían haberla precedido tres o cuatro letras más.

El *P. Allen S. N.*, palimpsesto del s. V. d.C., es una hoja de pergamino que contiene los vv. 229-237 del libro I de *Geórgicas* con una traducción griega palabra por palabra, a dos columnas. Sobre este texto se escribió uno en copto, del que se conserva el pasaje XI 4-15 del Libro de la Sabiduría.

El texto conservado no presenta variantes con respecto al editado por Mynors; tampoco hay signos de puntuación o diacríticos ni abreviaturas. Solo está señalado el comienzo de verso por medio de una breve línea por encima y hacia la izquierda de la primera palabra del verso (1. 3 y 29) y por medio de un signo más elaborado en la línea 18. Las otras palabras iniciales de verso se han perdido.

En el papiro no hay glosas pero posee una característica única: en contraposición con otras traducciones similares, algunas palabras o expresiones no están traducidas por una palabra o expresión supuestamente equivalente sino por dos palabras -que podríamos considerar sinónimos- o por el agregado de palabras que hacen más claro el original latino y que a veces son casi un comentario³. Son las siguientes:

v. 234 : *et t[orr]ida semper* está traducido *kai xera dieneke[s]* y debajo agrega *pephrygmene*, como explicación: 'abrasada por el sol'.
ab igni, por *apo tou puros tou eliakou*. En el texto latino se sobreentiende *solis*; el traductor lo explicita.

v. 235 : *a quam circum* corresponde la traducción *peri en*, pero el traductor repuso el antecedente *thérmen zónen*.

extremae está traducido por *[és]chatoi* y la palabra que sigue, *kechóris[me]nai*, es un esolío. Aclara que las zonas *extremae* están separadas una de otra, si bien en el texto latino esto queda claro a continuación, con las palabras *dextra laevaue*, que de todos modos aparecen traducidas literalmente. Debido a una laguna, no sabemos cuál era la traducción de *trahuntur*, pero por el espacio libre en la columna del texto latino entre *trahuntur* y la primera palabra del verso 236, *caeruleae*, en la columna de la traducción deben haberle correspondido tres líneas. De la segunda de ellas quedan únicamente dos letras *[zo]*; la editora del papiro piensa en una explicación cuyo sujeto habría sido *zónai*.

v. 236 : De la traducción de *caeruleae* restan las letras *[aiskot]*. La editora conjetura *[kuan]ai skot[einai]*. Por la significación de las palabras griegas creemos que en este caso se trata de sinónimos.

Algo semejante sucede con *atris* y su traducción, *me[l]lasin zophódesi*. Es notable que los dos casos que consideramos como sinonimia correspondan a palabras del campo semántico de los colores.

v. 237 : Como en la traducción de *quam circum* (v. 235), aquí aparece la traducción de *has inter, metaxú toutòn*, y repone luego las palabras a las que se refiere el demostrativo: *ton zónon tòn psych[r]on kafi.jate*. En cuanto a lo que seguía a *psychrós*, la editora conjetura que podría ser un adjetivo de significado semejante.

3. Los vv. 230-251, que explican la división en zonas del universo están tomados por Virgilio del poema *Hermes* de Eratóstenes, escritor alejandrino de cuyas obras, referentes a astronomía y geografía, se conservan fragmentos.

En el v. 236 *sunpephurmene* debería ser *sumpephurménai*, como señala Husselman.

Cinco fragmentos de una página de pergamino han conservado el final del libro II (vv. 527-542) y el comienzo del libro III (vv. 1-25) de *Geórgicas*. Se trata del *P. Ant.* 29, del s. IV. d.C., resto de un códice de buena calidad en cuanto al aspecto material. Fue este el primer fragmento de *Geórgicas* que se halló en Egipto.

Nos ofrece dos *marginalia* en latín. Hay algún signo diacrítico y abreviaturas.

El *explicit* al final del libro II y los tres versos iniciales del libro III fueron escritos con tinta roja.

Antes de comenzar el libro III hay un texto, muy mutilado, que podría ser un *argumentum* de este libro.

Solamente en un verso del texto hallamos una *lectio distinta de la dada por la tradición manuscrita de Virgilio*. En la 1. 11 (III 537) se lee en el papiro *ass[* y Roberts repone *ass[ueta iuvenis]*. Los manuscritos traen *epulata iuvenis*. Esta variante, que métricamente no incomoda, por cuanto *suesco* a menudo es disilábico, con una *u* consonántica ⁴, nos parece una *lectio facilior* ⁵.

El texto no fue escrito con cuidado; los errores son numerosos. Así por ejemplo:

- 1. 2 (II 528): *ub* por *ubi*.
- 1. 3 (II 529): *l[e]neae[e]* por *lenaee*.
- 1. 39 (III 10): *metum* por *mecum*.
- 1. 47 (III 25): *b]rittani* por *britanni*.

Podemos señalar además la grafía *inpia* por *impia* (1. 11, II 537)

De la primera nota marginal, sobre el margen izquierdo (1. 44, III 22), se conservan tan solo tres letras: *]cd** de lectura incierta y que según el editor podrían ser leídas como *]lid[*.

La segunda aparece en el margen derecho, a continuación del último verso conservado y ocupa además parte del margen inferior: *scenae velarium*

[*]ria..m[.....]circumitio Herc[ulis.....]t[
]riam..[...].t'*

Scenae velarium es un escolio para explicar el verso 25, que se refiere al telón, que se subía al finalizar las representaciones. Las figuras representadas en ese telón, *intexti britanni*, parecen levantarlo ellas mismas. El resto del escolio podría referirse a los britanos, a quienes se mencionaba para señalar lo lejos que habían llegado los romanos en sus conquistas (Cf. Hor. O. I 35,29-30: *Serves iturum Caesarem in ultimos/orbis Britannos...*).

Los cuatro papiros que hemos revisado ofrecen un buen texto, que no presenta en general diferencias de importancia con respecto a la tradición manuscrita de Salustio y de Virgilio. En cuanto a los códices a los que pertenecían hay notables diferencias; unos pertenecieron a ediciones sencillas y no muy costosas, como el del *PSI* I 110, que tenía probablemente 32 renglones en una hoja de 31 cm. de alto y 19 de ancho; otros a ediciones que podrían llamarse de lujo, como es el caso del *P. Ant.* 29, con unas 25 líneas por cada página de 41 por 25 cm, aproximadamente y el uso de tinta roja, o el del códice al que perteneció el *P. Oxy.* VIII 1098, escrito en *capitalis quadrata*, con unas 23 líneas por página.

Todos estos textos fueron escritos y anotados en un período -siglos IV y V d.C.-, en el que la literatura latina atrajo el interés de los habitantes de Egipto y sus características respon-

4. A. Ernout, A. Meillet (Ernout, Meillet, 1959 ⁴), s.u.

5. *Epulor* es menos frecuente que *assuesco* en Virgilio; emplea *epulor* cinco veces y *assuesco*, veinte, de las cuales trece son ocurrencias del participio perfecto. Acompañado de dativo o ablativo aparece en ocho casos: G. II 168, 472; En. V, 301; VII 33, 487, 746 (*horrida praecipue cui gens adsuetaque multo/venatu nemorum...*); IX 201, 607; en un caso con dativo: En. VII 490.

¿Pudo el verso 472 de G. II, *et patiens operum exiguoque assueta luventus*, ser una reminiscencia fónica para el copista?

den a distintos modos de vinculación con esa literatura. Podríamos hablar de textos "escolares" y "no escolares". Al grupo de los "escolares" pertenecen, sin duda, el *PSI* I 110 y el *P. Allen* S. N., pero se diferencian de otros, como por ejemplo el *PSI* II 142 (Pendás de Buzón, Buzón, 1986), que contienen ejercicios escolares. El primero supone en el maestro o en el lector que lo anotó un buen conocimiento de latín y de griego, por estar solamente glosado, es decir por no tener traducción, y por la exactitud de sus glosas. El *P. Allen*, por su parte, debió tener el objeto de poner al alcance de hablantes de griego el texto de Virgilio, facilitando su comprensión mediante una traducción literal y el agregado de sinónimos o expansiones del texto latino. Los otros dos papiros, el *P. Ant.* 29 y el *P. Oxy.* VIII 1098, pertenecieron, sin duda a códices "no escolares"; el primero por el tipo de edición y el segundo por el tipo de letra utilizado. El *P. Oxy.* es el único ejemplo de papiro en *capitalis quadrata* hallado en Egipto; posiblemente fue llevado allí desde Italia (Seider, 1976). Ambos tienen anotaciones solo en latín, lo cual podría confirmar la hipótesis de que estos ejemplares pertenecieron a alguna biblioteca particular de hablantes de latín.

De todas maneras, se trate de textos "escolares", o "no escolares", ponen de manifiesto la vigencia de la literatura latina en el Egipto romano.

ABSTRACT

A small number of papyri has conserved fragments of latin authors with marginal and interlineal notes, sometimes glosses and others scholia. We shall consider four papyri with Sallust and Virgil. We have compared the text conserved by the papyri with the one given by the manuscripts and studied the glosses and scholia. Finally we have referred to the character of those texts and the cultural context in wich they appeared.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

Ediciones de papiros

The Antinoopolis Papyri, Part I, ed. with translations and notes by C.H. Roberts. London: 1950 (*P. Ant.*). Cf. Pack² 2937.

Elinor M. Husselman, "A palimpsest fragment from Egypt". Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni. Milano: 1957, vol. II, pp. 453-459 (*P. Allen* S.N.).

The Oxyrhynchus Papyri, part VIII, ed. with translations and notes by Arthur S. Hunt. London: 1911 (*P. Oxy.*). Cf. Pack² 2944.

Papiri Greci e Latini (Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei Papiri Greci e Latini in Egitto), ed. G. Vitelli, M. Norsa et al. Florencia: 1912 (PS I). Cf. Pack² No. 2932.

Textos

C. Sallusti Crispi Catilian, Iugurtha, Fragmenta ampliora post A. W. Ahlberg edidit Alphonsus Kurfess. Editio tertia stereotypa. Lipsiae: Teubner, 1957.

P. Vergili Maronis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit R.A.B. Mynors. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1969.

Otras obras

- ERNOUT, A., MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1959⁴, s.u.
- PENDÁS DE BUZÓN, A.M., BUZÓN, R.P. Un ejercicio escolar: el PSI II 142. In: *Anales de Filología Clásica, Buenos Aires*, vol. 11, p. 35-43, 1986.
- SEIDER, R. Beiträge zur Geschichte und Paläographie der antiken Vergilhandschriften. In: GORGEMANNS, H., SCHMIDT, E. A. (edd.). *Studien zum antiken Epos*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1976. p. 152-153.
- VÄÄNÄNEN, V. *Introducción al latín vulgar*. Madrid: Gredos, 1968.

O CULTO A CIBELE EM TERTULIANO E MINÚCIO FÉLIX

MARIA MARTHA PIMENTEL DE MELLO
Fundação Casa de José Américo

Resumo: O culto a Cibele foi implantado no território Romano em 205-204 a.C., funcionando ininterruptamente, por seis séculos, até o triunfo do cristianismo. Seu ritual exótico despertava curiosidade e atraía seguidores, sobretudo mulheres, impedidas de participarem do culto mitráico. Apesar de sofrer restrições periódicas, atingiu maior importância como o imperador Cláudio, que o prestigiou por considerá-lo menos perigoso que o culto isfaco. Tertuliano e M. Félix, em suas obras apologéticas, condenaram esse culto e sobretudo o seu ritual. Utilizando argumentos semelhantes, ou mesmo com colocações diferentes, visavam ao objetivo comum que consistia em inocentar os cristãos das penalidades impostas por não participarem dos cultos da religião oficial, principalmente aqueles dedicados ao imperador.

Palavras-chave: História romana; Mitologia clássica; Religião romana; Cristianismo; Paganismo.

1. O culto aos deuses romanos, imposto aos povos conquistados, por ocasião da expansão das fronteiras do Império Romano, funcionou como elemento de romanização, juntamente com as instituições políficas. Como exemplo da implantação desses cultos nos territórios incorporados ao Império, citamos o culto ao imperador¹, após a reforma religiosa da Augusto². Ressaltamos que o processo de adoção de cultos aos deuses romanos não constitui um fenômeno unilateral. A implantação de cultos orientais³, em Roma e na península Itálica, marcou o aspecto bilateral desse fenômeno, verificando-se períodos em que fluíam, com plena liberdade e outros marcados por perseguições. Essas perseguições comprovam a importância alcançada pelos deuses orientais, entre os romanos. Em várias ocasiões, o governo estabeleceu regras destinadas a adaptar esses cultos às peculiaridades da religião oficial⁴.

O culto a grande Mãe foi implantado em Roma em 205-204 a.C., sendo-lhe erigido um templo entre os mais tradicionais deuses romanos⁵. Apesar de sofrer algumas restrições, fun-

1. Sobre o culto ao imperador, CUMONT, 1987, p. 32, destaca que foi o único dos cultos oficiais imposto a todos os súditos como prova de lealdade, sublinhando sua origem asiática e representando a mais pura tradição da monarquia oriental. Ver também, entre a extensa bibliografia: Bayet, 1984, p. 187 ss.; *idem*, 1977, p. 275-352; Boissier 1974, p. 315 ss; Toutain, 1967, p. 227 ss.; Cid Lopes, M. R. 1986, *passim*; Mangas, 1980, p. 419.

2. Sobre a reforma religiosa realizada por Augusto existe uma ampla bibliografia. Entre outras obras, ver: Cumont, 1987, p. 43; Glay, 1971, p. 46 ss.; Boisser, 1974, p. 137 ss.; Lambrechts, 1947, p. 191, vê o culto imperial como elemento que fortalece o regime e acelera a aceitação das instituições romanas; Albertini, 1970, p. 156.

3. Sobre os cultos orientais introduzidos em Roma, ver: Beaujeu, 1955, p. 28 ss. e 34, destaca que a decadência da Itália favoreceu a adoção desses cultos, por influência dos soldados, marinheiros e comerciantes, produzindo sincretismos que satisfaziam a todos. Ver também Gasparro 1982, p. 473; Burckhardt, 1982, p. 159, 183.

4. As novas divindades introduzidas em Roma eram veneradas por numerosos súditos do Império, depois de se normalizar o funcionamento do colégio sacerdotal através das regras ditadas pelo governo. Sobre o tema, ver: Cumont, 1987, p. 31-32, 70-71; Carcopino, 1941, p. 70-71; Beaujeu, 1955, p. 314 s.

5. Merece recordar que Cibele foi instalada no Palatino, enquanto Apolo era mantido fora do *pomerium* sagrado, no campo de Marte. Sobre o tema, ver Pensabene, 1972, p. 72 ss.

cionou sistematicamente até o triunfo do cristianismo, o que permite seguir seu funcionamento no território romano, durante seis séculos ⁶. O prestígio que desfrutou esse culto pode ser explicado pela crença em Cibele haver salvado os romanos do domínio cartaginês ⁷. Apesar do isolamento a que foi submetido o culto, sua permanência na *pomerium* parecia afastar qualquer influência sobre seus adeptos. Ao imperador cabia a aprovação das honrarias prestadas pelo colégio sacerdotal, composto pelos sacerdotes frígios.

O imperador Cláudio promoveu o culto a Cibele por considerá-lo menos perigoso que o culto a Ísis, uma vez que, em século e meio não havia perturbado a ordem; seu exótico ritual apenas despertava curiosidade e atraía seguidores. A situação de legalidade, que o amparava motivou sua união com outros cultos orientais que objetivavam desfrutar de sua proteção, proteção essa que implicava em obrigações mútuas. (Cumont, 1987, p. 58). Esta situação gerou sincretismos ⁸, uma vez que Cibele e Átis representavam numerosas divindades recém-chegadas à península e cultuadas por adeptos dos mais diferentes níveis sociais.

A difusão de cultos orientais, em Roma, deve-se à intensificação dos contatos com o Oriente, através das tropas romanas e da introdução de escravos orientais como consequência das guerras de conquista. Não podemos esquecer que esses cultos despertavam, na população, o desejo de busca de novas emoções ⁹ não oferecidas pela religião oficial e encontradas em alguns cultos orientais. Segundo E. R. Dodds (Dodds, 1975, p. 141) "... para os povos do Império foi uma época de crescente insegurança e miséria". Refere-se Dodds à primeira metade do século III, possivelmente depois que Tertuliano escreveu o *Apologeticum* e durante a época de M. Félix ¹⁰.

2. Tertuliano e M. Félix em suas obras apologéticas concenam o culto à Cibele, postura diferente da adotada por Justino que evita atacar esse deusa. Os primeiros apologistas citados, utilizando argumentos semelhantes ou fazendo colocações diferentes, chegam as mesmas conclusões. O repúdio à prática da castração, importante componente do ritual cibeliiano, constitui uma das acusações mais frequentes. Essa prática remonta à antiga origem do culto, quando os frígios, oriundos da Trácia e seguindo a tradição pagã, promoveram o sincretismo entre os deuses locais e os trácios. A grande Deusa da Terra foi colocada ao lado de Mãe ou de Cibele e Átis foi associado a Dionísio-Sabazio. Os barulhentos cortejos (Catulo, *Poesias*, LXIII), formados pelos sacerdotes e fiéis que simbolicamente seguiam a deusa em suas lamentações pela morte prematura do amante, culminavam com o espetáculo sangrento dos *Galli* ¹¹ que se mutilavam, em uma atitude de imitação ao deus e com o objetivo de alcançar o êxtase.

Destacamos duas passagens em que os apologistas, objetivando diminuir a importância do culto prestado a Cibele, condenam as mutilações praticadas pelos *Galli* e devotos da deusa, relacionados com o antigo mito.

Tertuliano no *Apologeticum* (Tertuliano, *Apologeticum* XXIII, 3) repudia a prática das castrações ¹² e sem citar a deusa, condena a inclusão deste costume nos rituais de alguns cultos

6. Sobre a continuidade do culto dedicado a Cibele durante o Império, ver: Beaujeu, 1955, p. 312; Bianchi, 1982, p. 9.

7. A ajuda prestada por Cibele aos romanos está comentada, entre outros autores, por: Seemann, 1958, p. 196; Burckhardt, 1982, p. 146.

8. Sobre o sincretismo de Cibele com outras deusas, ver: Conti, 1988, p. 674; Rose, 1973, p. 53, 166; Beaujeu, 1955, p. 319; Cumont, 1987, p. 62.

9. As manifestações de emoção no culto a Cibele, encontram-se tratadas, entre outros autores, por: Seemann, 1958, p. 196; Beaujeu, 1955, p. 27 ss.; Frazer, 1986, p. 412; Carcopino, 1941, p. 167-8, alude ao momento difícil em que o imperador Cláudio assumiu o mandato do Império quando o aspecto moral dos romanos atravessava uma crise produzida pelo desenvolvimento das consciências e o choque de crença: Dodds, 1975, p. 22; Briem, 1951, p. 30; Burckhardt, 1982, p. 22.

10. A discussão sobre a data do *Octavio*, de M. Félix está muito bem tratada na introdução à tradução feita por Beaujeu, 1974.

11. O processo de castração a que se submetiam os *galli*, além do sentimento de desprezo que provocava entre os romanos, era considerado crime, portanto, punível segundo a legislação romana. Dig. XLVIII, 3, 4, 2. Considera-se que a prática da castração também era frequente entre os cristãos, como afirma: Dodds, 1975, p. 56-57; Briem, 1951, p. 298, 316; Toutain, 1967, p. 83 ss., 93.

12. A prática da castração entre os que cultuavam Cibele e Átis encontra-se bem estudada por Carcopino, 1941, p. 76-109, que aclara as diferenças entre os *galli* e os *archigalli*, afirmando serem os primeiros, frígios, estrangeiros bárbaros e os segundos, romanos civilizados: Plutarco, *Marción*, 17; Frazer, 1986, p. 404 s.; Turcan, 1983, p. 45.

religiosos. Argumenta que não se trata de atitude ditada pelo deus, mas pelo diabo, prosseguindo no propósito de negar a categoria divina dos deuses pagãos. Insistindo no comportamento diferenciado de deuses e demônios, irônica e registra que os que se suicidam saltando do teto de um templo foram impelidos pelos deuses, enquanto aqueles que se suicidam saltando do teto do vizinho cometem falta grave e foram influenciados pelos demônios.

Ao reprovar o comportamento amoroso de Cibele (Tertuliano, *Apologeticum*, XV, 2) destaca que a deusa suspira por ter sido desdenhada por um pastor e acusa os atores de pantomina de revelarem as torpezas dos deuses pagãos, já que divulgam episódios indignos dos deuses. Ora, o autor acusa duplamente a deusa: primeiro, por apaixonar-se por quem não a merece e depois, por ser incapaz de despertar o sentimento de amor. Para ressaltar a importância da deusa destaca sua incapacidade para fazer-se amar pelo mortal que lhe desperta forte paixão. Dirige seu discurso para comprovar a falta de onipotência¹³, categoria cristã indispensável à divindade. Paralelamente, acusa aos pagãos, explicitamente aos poetas e implicitamente aos que o escutam, de riem-se nos espetáculos onde se falta com respeito aos deuses, já que suas fraquezas são utilizadas para divertir o público. Novamente, o apologista toma como parâmetro outra categoria cristã - a perfeição divina - que não se coaduna com os princípios do paganismo, uma vez que os deuses pagãos conservam as mesmas qualidades e defeitos dos homens, apresentando como diferença, apenas a imortalidade.

Minucio Félix (Félix, M. *Octávio*, XXII, 4) diz que se envergonha de falar de Cibele, deusa que mutilou seu amado, tornando-o um eunuco, por não ser correspondida em seu amor, devido ao seu aspecto disforme e sua velhice¹⁴. Registra dessa forma a origem da prática das castrações afirmando que os galos a adotaram, a partir desta fábula.

Portanto, ao acusar a deusa de mutilar seu amado, como castigo por não ser correspondida em seu amor, em consequência de sua velhice, nega também, indiretamente, a categoria divina, uma vez que a avançada idade, constitui etapa vital que não atinge os imortais¹⁵. No entanto, o que realmente vemos enfatizado é repúdio à prática das castrações, sob a acusação de que a deusa divinizou um eunuco, *segundo a fábula* e contribui para a inclusão de torturas¹⁶ em seus rituais. Observamos que esse autor, em um único comentário, reúne a idéia das duas citações de Tertuliano sobre a impotência da deusa em face do amor frustrado e o processo de castração a que eram submetidos os sacerdotes e os iniciados no culto.

A crítica dos apologistas sobre o processo de castração, além das acusações explícitas, implicitamente condena o culto à Cibele. Atacando o ritual, responsabiliza a deusa por introduzir essa prática e conduzir seus adpetos à mutilação, sob a alegação de conseguir maior identidade com o deus. Justino não faz alusão às castrações, mas cita o exemplo de um cristão que se propôs a praticá-la para provar o comportamento casto dos cristãos; pela forma como se expressa, parece aprovar tal prática (Justino, *Apologia*, I, 29).

A ajuda prestada pela grande mãe dos deuses romanos¹⁷ está registrada pelos dois apologistas. Tertuliano (Tertuliano, *Apologeticum*, XXV, 4) diz que Cibele sentia forte paixão por Roma, recordando a cidade que ela havia defendido dos ataques aqueus. Em face de sua dedicação aos troianos e sabendo que os romanos haveriam de conquistar a Grécia, vencedora da Frígia, apoia os romanos na luta contra os cartagineses. M. Félix (Félix, M. *Octávio*, VII, 3)

13. Sobre os poderes da deusa, ver: Toutain, 1967, 2º, p. 76. Observa-se que a idéia da onipotência e santidade divinas foi introduzida na religião greco-romana ao mesmo tempo que os deuses orientais. Burckhardt, 1982, p. 130 ss.

14. Sobre a ampla bibliografia que trata do mito de Átis, ver: Così, 1982, p. 485-504; Seemann, 1958, p. 196-7; Rose, 1973, p. 169 ss.; Carcopino, 1941, p. 49-171; Beaujeu, 1955, p. 317; Gasparro, 1982, p. 475-6; Cumont, 1987, p. 55 ss.; Frazer, 1986, p. 402 ss.; Burckhardt, 1982, p. 180 s.; Lambrechts, 1952, p. 141-70; Turcan, 1983, p. 42 ss.; Briem, 1951, p. 302 s. 309 s.

15. A concepção de humanidade entre os romanos, a partir de Marco Aurélio, está descrita por Dodds, 1975, p. 27-33; Cumont, 1987, p. 64, 110, 115; Frazer, 1986, p. 413.

16. Sobre a tortura praticada pelos pagãos e cristãos ver: Dodds, 1975, p. 52-3, 60; Burckhardt, 1982, p. 161, destaca que no século IV a adoção do séquito de eunucos entre os romanos foi consequência da aceitação do culto frígio da grande deusa; sobre as torturas ver a mesma obra, p. 195, 214.

17. Ver nota 7.

limita-se, em seus comentários, a dizer que a Mãe do monte Ida salvou a cidade do sobressalto dos inimigos e provou a castidade de uma mulher.

Vemos que M. Félix refere-se rapidamente, à vitória dos romanos sobre os cartagineses, utilizando um argumento mais próximo a sua época. Considera mais eficaz evidenciar um acontecimento que faz parte da memória coletiva, ligado ao início do culto em Roma, sem aludir ao conhecimento futuro, por parte da deusa. Tertuliano utiliza um acontecimento muito antigo, remontando-se aos inícios da história grega – a conquista de Troia¹⁸ – pretendendo, com uma argumentação forçada, mostrar que a deusa conhecia o futuro e que sua ajuda aos gregos seria vingada, muito tempo depois, com a vitória dos romanos sobre os gregos. Sua exposição, permeada de ironia, culmina com o reconhecimento da *sabedoria* de Cibele. Está claro o jogo utilizado pelo autor, admitindo ou refutando o que lhe interessa em cada momento específico.

Em outra passagem Tertuliano (Tertuliano, *Apologeticum*, XII, 4) manifesta-se ironicamente sobre a deusa quando lamenta que os cristãos sejam arrojados às feras e em seguida registra que estas mesmas feras figuram ao lado de Libero, de Cibele e de Ceres. Sabemos que a preocupação maior dos apologistas consistia em livrar os cristãos dos castigos recebidos, por não participarem dos cultos pagãos. Assim, a comparação entre a presença dos cristãos na arena, sendo arrojados às feras e o fato de Cibele ser representada em um carro puxado por leões¹⁹, enquadra-se perfeitamente na contestação. Por outro lado, retrata, com amarga ironia, o desprezo do autor pelos deuses pagãos.

Ambos autores aludem aos poderes sobrenaturais²⁰, na época atribuídos não somente aos deuses, mas também aos *daímones*. M. Félix (Félix, m. *Octávio*, VII, 3) faz referência a um *milagre* da deusa por ocasião de sua chegada à Roma (já citado), quando livrou a cidade do assalto dos inimigos e provou a castidade de uma senhora²¹.

Tertuliano (Tertuliano, *Apologeticum*, XXV, 5-6) destaca que, em seus tempos, Cibele documentou sua onisciência por ocasião da morte do imperador Marco Aurélio. Relata que na cidade de Sirmio o sacerdote da deusa sacrificou pela saúde do imperador, sete dias após sua morte. Com sua tônica de ironia, acusa os correios de serem lentos e retardar a notícia da morte do imperador, propiciando, assim, com sua ineficiência, motivos aos cristãos para rirem-se da deusa.

Vemos que M. Félix limita-se a narrar a tradição, evitando maiores críticas. Tertuliano, ao contrário, insiste na ausência dos poderes sobrenaturais da deusa quando comenta o desconhecimento da morte do imperador Marco Aurélio, tanto por parte de Cibele como também de seu sacerdote²². Ironicamente, encerra seus comentários com acusações à ineficiência dos correios. Mais uma vez, o autor utiliza um parâmetro cristão para julgar o paganismo. M. Félix (Félix, M. *Octávio*, XXV, 9) retoma o tema e citando Cibele e outros deuses acusa a deusa de maior fidelidade aos seguidores do culto que aos romanos, assinalando seu descompromisso com os romanos.

3. O culto a Cibele foi o primeiro dos cultos orientais a ser introduzido em Roma. Sua adoção deve-se a determinação das Sibilas²³ que anunciaram a introdução desse culto, em

18. Tertuliano refere-se a derrota de Tróia, quando Enéias com sua família, por indicação de Júpiter, abandona a cidade em direção aos bosques de Ida, dirigindo-se depois à península Itálica. Sobre o tema existe uma ampla bibliografia que entre outros pode-se ver: Meunier, *id data*, p. 226 ss.; Beaujeu, 1955, p. 45, 312; Virgílio, *Eneida*, XII; Steudling, 1934, p. 181.

19. A representação de Cibele, puxada por leões é a forma usual. Sobre o tema, ver: Seemann, 1958, p. 196; Stelia, 1958, p. 16; Toutain, 1967, II, p. 77; Beaujeu, 1955, p. 312-3; Briem, 1951, p. 301.

20. Dodds, 1975, p. 61 ss. faz uma excelente reflexão sobre as experiências extraordinárias realizadas nos séculos II e III, utilizando o *Simpósio* de Platão para definir o *demoníaco* como poder mediador e único intermediário entre Deus e os homens. Destaca essa visão dos *daímones* como uma novidade na época de Platão e como uma idéia comum no século II. Portanto os apologistas não são inovadores sobre essa idéia; limitam-se a refletir o pensamento geral de sua época; ver também Burckhardt, 1982, p. 182.

21. Sobre o milagre realizado por Cibele provando a castidade de Cláudia Quinta, ver Turcan, 1983, p. 48.

22. Os sacrifícios realizados por ocasião da morte do Marco Aurélio, de que fala Tertuliano, está comentado por: Toutain, 1967, p. 94; Carcopino, 1941, p. 53-4, 79-80.

23. As Sibilas, profetisas oriundas da Ásia Menor, conhecidas como as mais sábias em evitar desgraças, depois de consultar seus livros sagrados, anunciaram que a introdução do culto à deusa trágica, em Roma, era a única fórmula para obter a vitória sobre Aníbal. Sobre o tema ver: Seemann, 1958, p. 196; Briem, 1951, p. 298; Burckhardt, 1982, p. 298.

Roma, como única forma capaz de propiciar a vitória dos romanos sobre Anibal²⁴. Podemos determinar dois momentos diferentes no estabelecimento desse culto. Inicialmente a chegada da deusa a Roma, durante a República, foi comemorada com grandes festejos e a concessão das honrarias máximas, mas sem contar com muitos adeptos. Para F. Cumont o pequeno número de seguidores justifica-se, em virtude de novo culto ter sido introduzido por determinação do Senado e por "contrastar violentamente com a religião oficial e excitar perigosamente as mentes (Cumont, 1987, p. 53; Seemann, 1958, p. 196; Burckhardt, 1982, p. 179). Como consequência dessas medidas, os sacerdotes eram obrigatoriamente frígidos e os jogos *Megalenses*²⁵, realizados em honra a deusa, foram reestruturados e adequados às tradições da religião oficial. Dessa forma, o culto a Cibele permaneceu sem relevância durante a época republicana, mas desfrutando das maiores honrarias, o que se comprova pela presença do templo no *pomerium*.

Durante o Império observa-se uma evolução diferente, motivada pelas influências orientais e pela ausência de qualquer restrição ao culto. O imperador Cláudio²⁶ fortaleceu o antigo culto dedicado a Cibele, possivelmente para frear o prestígio crescente da deusa egípcia Ísis²⁷. O culto a grande Mãe recuperou suas antigas características "bárbaras", difundindo-se rapidamente em Roma e nas mais longínquas províncias do Império.

Esse culto está inserido nas religiões de salvação que estendem a imortalidade aos seguidores fiéis, em contra-posição com o caráter classista²⁸ da religião oficial que concede esse privilégio a pouquíssimos romanos. Por outro lado, seus ritos e cultos extravagantes e cheios de segredos, despertam o interesse em uma época de intranquilidades, quando a inquietação das mentes poderia ser satisfeita com a adesão a um desses cultos²⁹. Uma ampla participação no culto prestado a Cibele poderia saciar os espíritos, ocupando o vazio em que os romanos encontravam-se imersos.

Deve-se ter presente que a grande credibilidade do culto a Grande Mãe dos deuses foi motivada pela vitória dos romanos sobre os cartagineses, responsável pela mudança radical dos resultados da guerra. Essa nova situação foi relacionada com a chegada da deusa à Roma, em retribuição à grande ajuda recebida. O agitado culto, celebrado anualmente em sua honra, exercia grande atração sobre os romanos, desacostumados ao ritual pomposo que culminava com a celebração a portas fechadas³⁰, despertando, além de forte curiosidade, o desejo intenso de conhecer os mistérios, tão sigilosamente guardados.

4. Antes de concluir estas observações sobre o estudo do culto dedicado a Cibele, através dos apologistas, é interessante questionar em que segmentos da sociedade enquadravam-se os devotos da deusa.

Segundo F. Cumont (Cumont, 1987, p. 53), quando o Senado se deu conta do culto

24. A ameaça de Anibal, mantendo-se próximo à Roma no ano 205 a.C., motivou o cumprimento das determinações das Sibilas, transferindo-se para Roma a pedra negra de Pesinunte, considerada morada da deusa e cedida à Roma pelo rei Atalo, de Pérgamo. A vitória romana sobre Anibal, obtida no mesmo ano, ascendeu a deusa ao panteão romano, o que lhe concedeu grandes honras, incluída a construção de um templo no Palatino e a instituição de jogos comemorativos em sua honra.

25. Os jogos em honra a deusa foram estabelecidos desde sua chegada à Roma, a 2 de abril, como festa permanente presidida pelo pretor. Sobre o tema, ver: Seemann, 1958, p. 196; Frazer, 1986, p. 404; Briem, 1951, p. 298.

26. Segundo Bayet, 1984, p. 229, foi imperador Cláudio, quem ofereceu total liberdade ao culto a Cibele em Roma. Sobre o tema, ver: Carcopino, 1941, p. 49-111, onde trata exaustivamente da importância obtida por esse culto na época de Cláudio, destacando porém a possibilidade da mudança ter sido realizada por outros imperadores; Lambrechts, 1952, p. 141-170; Frazer, 1986, p. 299, 307; Dore, 1953, p. 79-88; Beaujeu, 1955, p. 36s., 45, 270, 316-7, mantém-se a favor de Antonino como o imperador que normalizou o culto a Cibele com a instituição dos *archigalli*, e não Cláudio; Briem, 1951, p. 299, 307.

27. Segundo Cumont, 1987, p. 55, o culto a Ísis foi autorizado em Roma por Calígula, logrando de imediato, grande prestígio, em detrimento do culto dedicado a Magna Mater.

28. Segundo Carcopino, 1941, p. 168, as divindades orientais e seus cultos, além de procurarem explicar o universo, ditavam normas de conduta para obter a imortalidade. Entre outras obras, ver: Piccaluga, 1982, p. 403-26; Gasparro, 1982, p. 467-7; Così, 1982, p. 492; Burckhardt, 1982, p. 188 ss., 195 s.

29. Carcopino, 1941, p. 168, alude a que na época de Cláudio, o estéril formalismo da religião oficial romana não satisfazia mais as exigências das mentes romanas que buscavam na religião, algo mais que as fórmulas habituais; Burckhardt, 1982, p. 147; Briem, 1951, p. 318.

30. Sobre o segredo dos cultos prestados a Cibele, ver: Così, 1982, p. 490 s; Frazer, 1985, p. 407; Burckhardt, 1982, p. 186 s.; Turcan, 1983, p. 44-5; Briem, 1951, p. 278, 312.

recém-instalado em Roma, optou por isolá-lo, juntamente com seu colégio sacerdotal frígio, no Palatino, proibindo os cidadãos romanos de pertencerem ao corpo sacerdotal e participarem dos rituais. A exceção era constituída pelos *ludi Megalenses* que estavam estruturados de acordo com os práticas da religião oficial. Afirma que nenhum romano estava autorizado a participar, nem sentia maior atração por esse culto, durante a república. Entretanto, mais adiante registra que a vigilância em torno a esse culto não conseguiu isolá-lo totalmente e que nesse momento, a religião romana iniciou um processo de ruptura com suas tradições, impossível de conter (Cumont, 1987, p. 54). Todavia, J. Bayet (Bayet, 1984, p. 139) sublinha que o culto a Cibele recebeu todas as honras da aristocracia romana.

Parece-nos não existir contradição entre os dois autores. Durante a República viveu-se uma verdadeira euforia com a chegada da deusa à Roma, seguida da vitória sobre os cartage-neses. Depois, pela grande diferença existente entre o novo culto e a tradição religiosa romana, tentou-se manter o povo distante dos cultos privados a essa deusa. Quando consideramos a permanência do culto, sem quebra de continuidade em seu santuário e a celebração anual dos *ludi Magelenses*, não resta dúvida de que contava com razoável número de fiéis. É de supor-se que os sacerdotes frígios atraíssem seguidores para iniciá-los em seus ritos privados.

A nossa inquirição encontra-se parcialmente respondida por J. Bayet (Bayet, 1984, p. 158), ao afirmar que na época republicana existia uma forte distinção entre patrícios e plebeus, tanto na política quanto na religião, destacando a existência de deuses e cerimônias estatais exclusivas de cada classe social. Cita com exemplo o culto a Cibele que foi acolhido e promovido pelos patrícios³¹.

F. Cumont (Cumont, 1987, p. 38-9) também esclarece a situação ao comentar que a religião oficial manteve um culto inalterado, baseado em ritos e fórmulas fixas que não satisfaziam às inquietações de uma época marcada por profundas mudanças, tanto nos valores governamentais como morais. Durante a República, por determinação senatorial, os cidadãos não podiam participar desse culto³². No entanto, na festa anual, era possível que, além dos patrícios, os plebeus assistissem à procissão, como um ato, a mais, do paganismo.

No Império, o repúdio de Augusto ao cultos orientais não afetou o de Cibele, uma vez que foi assimilada à Lúvia³³. Mas, a importância relevante alcançada pelo culto deve-se a Cláudio que suprimiu as restrições à deusa e determinou que os *archigalli* seriam eleitos entre os cidadãos romanos, aumentando a pompa de suas celebrações solenes (Cumont, 1987, p. 55). O prestígio obtido pela deusa, na época, confirma-se pela importância de suas confrarias³⁴ e pela expansão do culto por todo o território romano, situação essa que comprova a existência de numerosos adeptos. Vale ressaltar a opinião de F. Cumont (Cumont, 1987, p. 55) sobre os cultos orientais oriundos de civilizações em que os sacerdotes formavam a classe culta da sociedade, atraírem os pagãos com seus mistérios, festas e cantos que culminavam no êxtase liberando a alma da sujeição do corpo e logrando satisfazer a inteligência.

Por outro lado deve-se avaliar que a proibição às mulheres, de assistirem ao culto dedicada à Mitra³⁵, fazia com que essas procurassem maciçamente o culto a Cibele, sobretudo se consideramos a influência oriental que predominava, tanto em Roma, como nas províncias. Um culto³⁶ cheio de segredos e mistérios, além do interesse geral, exerceria especial atração sobre os que se encontravam excluídos de outros cultos semelhantes.

Para J. Beaujeu, o maior público que cultuava Cibele estava representado pelas mulheres; também destaca que os romanos tradicionais rejeitavam o culto e demonstravam hostilida-

31. Segundo Carcopino, 1941, p. 168, a sabedoria consistia em tornar compatíveis os cultos orientais com os interesses do Estado. Beaujeu, 19-5, p. 32; destaca que os deuses olímpicos estão ligados aos valores culturais e políticos e mostra (p. 386) o importante papel desenvolvido pelo culto a Cibele, no Estado romano; Frazer, 1986, p. 412-3.

32. Sobre a proibição dos cidadãos participarem do culto a Cibele ver: Turcan, 1983, p. 50, que afirma ter sido o imperador Cláudio quem determinou que o sumo sacerdote de Cibele seria um cidadão romano; Briem, 1951, p. 299.

33. Sobre a assimilação de Lúvia com Cibele, ver: Bayet, 1984, p. 190; Ovídio, Eneida, IX, 77 ss., 614-20; X, 156-8, 219 ss., 252 ss., XI, 768 ss; Turcan, 1983, p. 45; Beaujeu, 1955, p. 312 s.; Pensabene, 1972, p. 69.

34. Sobre as confrarias dos cultos a Cibele ver: Toutain, 1967, p. 82 s. 92; Carcopino, 1941, p. 78; Graillet, 1912, p. 262-4; Briem, 1951, p. 306.

de a um ritual “digno dos bárbaros”³⁷. De acordo com P. Pensabene³⁸ o séquito da deusa pertencia a uma mais alta aristocracia, sobretudo no primeiro período de sua adoção em Roma, já que no século I a.C. houve uma abertura popular nas celebrações dos *ludi Megalenses*.

5. O estudo das obras de Tertuliano e M. Félix levá a conclusão de que seus ataques a diferentes aspectos do paganismo visam ao mesmo objetivo – destruir o paganismo. A forma utilizada consiste na negação de seus deuses e, conseqüentemente, de seus ritos e cultos. Com essa intenção condenam Cibele e o ritual a ela relacionado. Este tema constitui o objetivo do nosso estudo. Fora das pretensões deste trabalho encontram-se os ataques e outros deuses e a parte referente à doutrina cristã.

a) As alusões de Tertuliano e de M. Félix a Cibele são poucas, se consideramos os numerosos ataques a Júpiter³⁹. Desenvolvem argumentação diferente mas com a mesma finalidade, com relatos diferentes sustentam as mesmas acusações. Que motivos levam esse apologista a atacar Cibele? Parece-nos que os ataques a Júpiter servem melhor a seus objetivos, já que negando a divindade maior, atingem todo o panteão romano.

Por outro lado, compreendemos que não interessa aos apologistas censurar violentamente um culto, oficialmente reconhecido pelo Estado romano, que abriga e protege a outros cultos orientais⁴⁰. As religiões de mistérios e salvação apresentam pontos semelhantes, incluindo-se entre essas, o próprio cristianismo. A popularização da imortalidade, até então restrita a alguns privilegiados, é um dos novos elementos aportado por esse culto.

Em contraposição ao arcaísmo da religião oficial romana, as religiões orientais de mistério e salvação, entre as quais se inclui o cristianismo, oferecem grande motivação aos seus seguidores e representam também forte concorrência ao cristianismo⁴¹. Não convém aos apologistas cristãos atacar fortemente essas religiões pelas semelhanças que apresentam entre si. O cristianismo concede a salvação a todos os convertidos que sigam estritamente suas normas. O cristãos consideram os seguidores dos cultos orientais como possíveis neo-cristãos, o que motiva os apologistas a restringirem suas acusações a esses cultos. O que realmente pretendem demonstrar é a ineficácia desses cultos que se identificam com o cristianismo pela promessa da vida eterna e pelos mistérios que guardam.

b) Considerando que um dos objetivos maiores da obra apologética cristã é justificar a ausência dos cristãos nos cultos pagãos, sobretudo aqueles ligados a religião oficial, é evidente que uma das maiores preocupações seja negar a divindade desses deuses. De tudo o que comentam sobre Cibele, nota-se a intenção de desmerecer a deusa, negando-lhe a categoria divina. Das colocações, considerando ser obra dos *daimones*, à prática da castração, ritual sangrento que reúne tortura e mutilação. Essa prática, impossível de ser negada pelos pagãos, constitui acusações fáceis de provar.

Para apagar a lembrança gloriosa da chegada de Cibele à Roma, os apologistas ironizam e ridicularizam esse acontecimento. Para demonstrar a condição humana da deusa, acusam-na de ser injusta para com os romanos e impotente para impor sua vontade sobre um mortal.

Concluimos, afirmando que os apologistas atacam aspectos específicos do culto a Cibele para concretizar o objetivo maior de sua obra – diminuir o paganismo.

35. Sobre a proibição da participação das mulheres no culto mitráico, ver: Bayet, 1984, p. 230; Turcan, 1983, p. 92; Cumont, 1987, p. 62.

36. Sobre o culto a Cibele ser tachado de *barulhento e bárbaro*, ver: Beaujeu, 1955, p. 270; Graillet, 1912, p. 115 ss.; Carcopino, 1941, p. 303 s.

37. Beaujeu, 1955, p. 270-1. Ver também Burckhardt, 1982, p. 173.

38. Sobre as celebrações solenes do culto prestado a Cibele, ver: Pensabene, 1972, p. 68-9; Cicero, *Catão*, 45; Géllo II, 24,2; Beaujeu, 1955, p. 270; Graillet, 1912, p. 115 ss. 144 ss.; Gasparro, 1982, p. 475.

39. Júpiter é o deus mais atacado pelos apologistas; negando-o, acreditavam atingir todo o panteão pagão. Dessa forma entende-se a preocupação de atribuir a esse deus as mais violentas e frequentes acusações.

40. Sobre a proteção que os cultos orientais recebiam dos colégios sacerdotais de Cibele, ver: Cumont, 1987, p. 58.

41. A concorrência entre os cultos orientais e o cristianismo pode-se ver em: Bianchi, 1982, p. 11 s.; Frazer, 1986, p. 414, considera a religião mitráica grande rival do cristianismo por combinar a pureza moral com a esperança e a imortalidade.

ABSTRACT

The cult to Cybeles was introduced in the Roman Empire in 205-204 B.C. and was practiced uninterruptedly for six centuries until the triumph of Christianity. Its exotic rites stirred curiosity and attracted many followers, mainly women who were not allowed to participate in the mitraic cult. In spite of receiving some periodical restrictions, the cybelian cult reached its highest prestige during the rule of Emperor Claudius who supported it because he considered this cult less dangerous than the one dedicated to Isis. Tertulian and M. Felix, in their apologetical works condemned this cult, mainly its ritual. Using similar arguments or even different points of view they presented a common objective which consisted of declaring the Christians innocent from the penalties imposed to them for not participating in the cults of the official religion, mainly of those rites dedicated to the Emperor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTINI, E. *L'empire romain*. Paris: 1970.
- BAYET, Jean. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- . *Croyances et rites dans la Rome antique*. Paris: Payot, 1971.
- BEAUJEU, G. *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. La politique religieuse des Antonins*. Paris: 1955.
- . Introduction. In: FELIX, Minucius, *Octavius*. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- BIANCHI, M. Lo studio delle religioni di mistero. In: *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*. Leiden: 1982.
- BOISSIER, G. *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*. New York: 1974.
- BRIEM, E. O. *Sociétés Secrètes de mystères*. Paris: Payot, 1951.
- BURCKHARDT, Jacob. *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el grande*. México: Fondo de Cultura, 1982.
- CORCOPINO, J. *Aspects mystiques de la Rome païenne*. Paris: Payot, 1941.
- CID LOPES, R. M. *El culto al emperador en Numidia (De Augusto a Diocleciano)*. Oviedo: Tese de Doutoramento. 1986.
- CONTI, N. *Mitologia*. Murcia: 1988.
- COSI, D. M. Aspecti mistici del culto di Attis. In: *La poteriologie dei culti romani nell'Impero Romano*. Leiden: E. J. Brill, 1982.
- CUMONT, Franz. *Las religiones Orientales y el paganismo romano*. Madrid: Akal, 1987.
- DOREM, M. van. Evolution des mystères phrygiens à Rome. *Antiquité classique*, V. XXII, 1953.
- DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia. La experiencia religiosa desde Marco Aurélio a Constantino*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- FÉLIX, Minucius. *Octavio*. Tradução e introdução de J. Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- . *El Octavio*. Tradução, prólogo e notas de Santos de Domingo. Madrid: Aspas, s/d.
- FRAZER, James George. *La rama dorada*. España/México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- GASPARRO, G. S. Soteriologie et aspects mystiques dans le culte de Cybèle et Attis. In: *La soteriologie dei culti orientali nell'Impero Romano*. Leiden: E. J. Brill, 1982.

- GRAILLOT, H. *Le culte de Cybele, mere des dieux a Rome y dans l'Empire romain*. Paris: Payot, 1912.
- LAMBRECHTS, P. Auguste et la religion romaine. *Latomus*, Bruxelles, V. VI, 1947.
- . Les fetes phrigiennes de Cibèle et d'Attis. *Bull. de Inst. Belge de Rome*, Roma, V. 27, 1952.
- LE CLAY, Marcel. *La religion romaine*. Paris: Librairie Armand Colin, 1971.
- MANGAS, Julio. Hispania Romana. In: TUNÓN DE LARA, M. (Diretor). *Historia de España*. I. Barcelona: Labor, 1980.
- MEUNIER, M. *Leyendas épicas de Grecia*. Madrid: s/d.
- PENSABENE, P. Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino. In: *La soteriologie dei culti orientali nell'Impero Romano*. Leiden: E.J. Brill, 1982.
- PICCALUGA, G. Salvarsi ma non troppo. In: *La soteriologie dei culti orientali nell'Impero Romano*. Leiden: E. J. Brill, 1982.
- PIMENTEL, Martha. Los dioses paganos en el *Apologeticum de Tertuliano*. In: *L'Africa romana*. Sassari: Gallizzi, 1989.
- ROSE, H. J. *Mitologia griega*. Barcelona: Labor, 1973.
- SEEMANN, O. *Mitologia clásica ilustrada*. Barcelona: Labor, 1958.
- STELLA, L. A. *Mitologia griega*. Torino: 1956.
- STEUDING, J. *Mitologia griega y romana*. Barcelona: 1934.
- TERTULIANO. *El apologeticum*. Tradução, prólogo e notas de G. German Prado. Madrid: 1943.
- . *Apologia contra los gentiles en defensa de los cristianos*. Tradução de Pedro Manero. Buenos Aires: Domingo E Taladriz, 1944.
- . *Apologétic*. Tradução e introdução de Miguel Dolç. Barcelona: Fundació Bernat Metge. 1960.
- . *Apologia del Cristianismo*. Introdução, Tradução e notas de Cláudio Micaelli. Milano: B. M. Rizzoli, 1984.
- TOUTAIN, J. *Les cultes paiens dans l'Empire Romain*. Roma: 1967.
- TURCAN, R. Las religiones orientales en el Imperio Romano. In: PUECH, H. C. *Las religiones orientales en el mundo mediterraneo y en el Oriente Próximo*. Madrid: Siglo XXI, 1983.

O IMPERADOR TEODÓSIO E A CRISTIANIZAÇÃO DO IMPÉRIO

MARIA SONSOLES GUERRAS

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Em 380 o imperador Teodósio promulga o edito de Tessalônica no qual reconhece o cristianismo como religião oficial do Império. A esse edito seguem-se outros, sempre reforçando o primeiro, condenando o paganismo e as heresias e punindo até com a perda dos direitos civis aos que não professassem o cristianismo. Assim a religião passa a ser também, questão de estado. Surge o "cesaropapismo" que faz parte de toda a política medieval. Nosso objetivo é, portanto, analisar a interferência de Teodósio, através da legislação, no domínio eclesiástico e sua contribuição na cristianização do império.

Palavras-chave: Império Romano, Antiguidade Tardia, Cristianismo, Teodósio.

O século IV marca o fim da época das perseguições religiosas. Constantino, em 313, promulga o Edito de Milão, a partir do qual o cristianismo passa, de crença ilícita, a religião lícita, em igualdade de condições com as demais existentes no Império. No final do século em 380, Teodósio promulga o Edito de Tessalônica, que torna a religião cristã a oficial do Império. A partir deste ato, o Estado romano não é mais agnóstico e sim confessional, com todas as consequências que daí advirão.

Nesse Edito - que podemos considerar o coroamento do processo iniciado por Constantino - passam a dominar o entendimento e a colaboração entre Igreja e Estado. Teodósio coloca seu ideal a serviço da afirmação da fé e sua política se caracteriza pela interação entre a lei de Deus e a do Império. Seu objetivo é manter a paz e a universalidade nos campos político e religioso.

Durante seu governo (379-395), Teodósio não conseguiu resolver todos os grandes problemas militares, sociais e econômicos com que se defrontou. No entanto, segundo Ernest Stein, tem a seu favor alguns pontos positivos, tais como: a minimização das consequências negativas para o Império do desastre de Adrianópolis, onde perecerá seu antecessor Valente, na luta contra os godos; a manutenção da integridade do Império, na quase totalidade de suas fronteiras; o fato de ter pacificado a Igreja, declarando o cristianismo a única e oficial religião do Estado romano. O mesmo Ernest Stein afirma contudo que Teodósio só pode ser chamado "o Grande"¹ com reservas (Stein, 1959, p. 192). Sobre Teodósio como homem, general ou político, pouco se pode dizer mas, do ponto de vista da legislação religiosa, a obra do Imperador é verdadeiramente digna de nota e bem merece o título de "Grande". (Biondi, 1952, p. 327).

1. Legislar para cristianizar?

A legislação religiosa de Teodósio é o que nos propomos estudar. Interessa-nos averiguar se ela contribuiu ou não para a cristianização do Império e a maneira como isto ocorreu. Esse interesse deve-se não só à importância da obra legislativa de Teodósio como também, e principalmente, ao fato de que a legislação do Imperador, em matéria religiosa, se nos apresen-

1. Nome com que este Imperador é conhecido nos anais da história romana.

ta como signo da onipotência legislativa por parte da autoridade leiga. Ela é, igualmente, o melhor espelho das relações entre Igreja e Estado.

De fato, na época de Teodósio, o cristianismo irrompe abertamente na legislação. É Santo Agostinho quem afirma que, enquanto Estado e Igreja perseguem o mesmo fim, o Imperador participa da obra da Igreja (Biondi, 1952, p. 297). No mesmo sentido, diz Gaudemet (1958, p. 197) que um fundo teológico perpassa as relações entre Igreja e Estado, neste momento. Os fins são comuns: a paz e a concórdia no Império, com a difusão do Evangelho. Os meios é que são diversos: espirituais e terrenos.

Em matéria religiosa, a legislação de Teodósio é uma constante em seu governo. Não nos seria possível, portanto, fazer aqui um estudo completo do tema. Escolhemos alguns aspectos que nos parecem bem significativos.

2. Edito de Tessalônica

Este instrumento, de 28 de fevereiro de 380, é o fundamento de toda a ação posterior. É uma pedra angular na afirmação da fé católica e de grandíssima importância, não só religiosa como também política (Palanque et al., 1975, p. 305). “Bruscamente se manifesta um ato decisivo, o 28 de fevereiro de 380”, afirma Piganiol. “É um Edito promulgado em Tessalônica por Teodósio, ordenando a todos os súditos professar a doutrina católica ortodoxa”. (Piganiol, 1947, p. 220).

Esse autor atribui a causa da decisão de Teodósio a uma doença do Imperador, contraída na própria Tessalônica (Piganiol, 1947, p. 220). Porém, nem todos os historiadores estão de acordo com esta explicação. Ernest Stein acredita que o Imperador agiu, fundamentalmente, por influência do Papa Dâmasco, espanhol como ele. Ressalta, ainda, o fato de o nome do Papa aparecer explicitamente no Edito como única e verdadeira autoridade religiosa no Ocidente (Stein, 1959, p. 195). Para entender melhor o valor desta afirmação, deve-se levar em consideração o fato de o bispo de Roma não ter ainda, na época de Dâmasco, o papel de chefe da Igreja, o que só ocorrerá posteriormente.

Diz o Edito ²:

“É nossa vontade que todos os povos governados pela administração de nossa clemência professem a religião que o divino Pedro, o Apóstolo, deu aos romanos... É evidente que esta é a religião que professam o Pontífice Dâmaso e Pedro, bispo de Alexandria, homem de santidade apostólica...” (C. Th. XVI, 1,2)

O Edito se apresenta pois como uma condenação generalizada não só do paganismo, como também de todas as heresias existentes na época (segunda metade do século IV d.C.): arianismo, monofisismo, apolinarismo, etc. A liberdade religiosa não fazia parte da mentalidade daqueles tempos. “É nossa vontade que todos os povos...” (C. Th. XVI, 1,2).

O pensamento moderno pode variar muito ao julgar o Edito. É historicamente correto, porém, que essa lei foi desejada, louvada e até abençoada na sua própria época, como a melhor expressão da colaboração entre Igreja e Estado (Gaudemet, 1958, p. 320). É uma ordem explícita. Mas, no próprio Código, não há sanções para aqueles que desobedecerem. É a primeira e única vez que isso acontece na legislação de Teodósio, pois sempre aparecem explicitados os castigos e sanções para os não cumpridores. Será que Teodósio pensou que a eficácia da ordem seria completa? Será que desconhecia o enraizamento das práticas pagãs no Império, assim como a força das doutrinas heréticas? O Imperador afirma aqui seu absolutismo, contrariando a postura anterior de outros Imperadores e também o que seria feito depois

2. Para conhecer a obra legislativa de Teodósio, servimo-nos do Código de Teodósio, que é a reconciliação, feita por Teodósio II, de toda a legislação imperial, desde Constantino até a promulgação do Código, a 15 de fevereiro de 438. Adotamos a transcrição de Enrique Gallego Blanco em *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*. De agora em diante, usaremos apenas C. Th., seguido da numeração correspondente, abreviaturas adotada por quase todos os especialistas.

por Justiniano. Teodósio assume uma posição dogmática, sem antes ter solicitado o apoio de qualquer Concílio (Gaudemet, 1958, p. 609).

Deve-se destacar, ainda, a importância da promulgação, pela autoridade, de uma lei que atinge o foro interno dos cidadãos. A fé penetra, a partir deste momento, na consciência e na lei. A teologia passa a ser questão de Estado (Biondi, 1952, p. 293). É o início do “cesaropapismo”, que envolve toda a política medieval e vai ter seu ponto mais alto com Gregório VII e Inocêncio III.

3. Heresias

A partir do Edito de Tessalônica, de 380, segue-se uma copiosa série de outros Editos, por parte de Teodósio, dentre os quais estudaremos, em primeiro lugar, os referentes às heresias. Esta política pode ser agrupada, de maneira geral, em uma visão de conjunto sobre a ação de Teodósio, que busca obstaculizar o culto e o proselitismo heréticos, proibindo as reuniões ou confiscando objetos de culto: suspende direitos individuais dos heréticos, como receber ou dar benesses, ser testemunha ou poder exercer funções civis ou militares; concede aos católicos igrejas anteriormente pertencentes aos heréticos; confisca bens dos heréticos e os envia para o exílio.

Em resumo, levando às últimas consequências a opção tomada em Tessalônica, Teodósio vai privar os cidadãos romanos de seus direitos - ou ao menos vai limitá-los, se não aceitarem o credo católico ortodoxo, o de Nicéia. Retira-lhes a liberdade e a prerrogativa de viver segundo o Direito Romano (Gaudemet, 1958, p. 616). Em janeiro de 381, ou seja, pouco menos de um ano depois do Edito de Tessalônica, Teodósio proíbe os heréticos de se reunirem nas cidades (C. Th. XVI, 5,6); quase a seguir, no mês de julho, o Imperador toma medidas mais duras:

“Ordenamos que todas as igrejas sejam entregues imediatamente aos bispos (católicos)... E todos os que não aceitarem esta fé sejam expulsos de suas igrejas como hereges e daqui em diante não tenham mais o direito e a capacidade de adquirir igrejas” (C. Th. XVI, 1,3).

Em 383, surge um novo Edito imperial, desta vez com medidas punitivas mais abrangentes. Agora, proíbe-se todo tipo de proselitismo, até nas residências particulares. Não se pode mais praticar os cultos heréticos, em público ou em particular (C. Th. XVI, 5,17). Estas mesmas leis se repetem em setembro (C. Th. XVI, 5,23), e no ano seguinte, em janeiro (C. Th. XVI, 5,25). Tal insistência no cumprimento desses preceitos nos leva a reconhecer o empenho do Imperador na extirpação das heresias e sua tenacidade frente à resistência oferecida pela sociedade.

Já quase no fim do seu reinado, chega Teodósio a proibir até mesmo discussões religiosas, para evitar, diz ele, “a propagação dos erros” (C. Th. XVI, 4,2). O saldo desta política foi positivo, na opinião de Palanque (Palanque et al., 1975, p. 316):

“Daí em diante, a situação estava clara: os sobreviventes do arianismo, divididos em grupos rivais, não formam mais do que seitas impotentes, incapazes de atrair a atenção”.

4. O paganismo

A postura político-religiosa de Teodósio o levou a lutar com as mesmas armas em outra frente: o paganismo. Este estava fortemente enraizado na sociedade romana, em todos os momentos da vida dos cidadãos, nos âmbitos particular e público. A nobreza romana era pagã, por tradição fielmente guardada, e fazia questão de conservar seus usos e costumes. O mesmo ocorria com a imensa maioria da população dos campos. O cristianismo tinha-se espalhado

dião da unidade e da ordem, deverá corrigir os desvios, com a mesma intensidade que as fal-pri-mordialmente no meio urbano, quase não atingindo o campo. Esta situação era, portanto, ou-tro desafio para Teodósio.

O Imperador, uma vez firmada sua posição em relação aos inimigos externos, durante os anos de 379 e 380, lança-se à batalha religiosa em todas as frentes. Em 381, inicia as lutas contra o paganismo e contra os hereges. Em dezembro do mesmo ano, publica um amplo Edito contra todas as formas de paganismo: proíbe os sacrifícios, as práticas divinatórias, os sortilégios, a magia e a astrologia (C. Th. XVI, 10.7). Em grandes linhas, há uma certa semelhança com o Edito de Tessalônica: tem âmbito geral, abrange toda e qualquer manifestação de paga-nismo e não aplica penas ou sanções. Os resultados, também neste caso, não devem ter sido eficazes e, por isso, tornamos a encontrar, pouco tempo depois, as mesmas proibições. Desta vez, acrescidas de severas punições para os que persistirem no erro (C. Th. XVI, 10.9).

Fecham-se os templos, seja por ordem direta de Teodósio, como no caso dos hereges, seja por Edito (caso de Edessa) (C. Th. XVI, 10,8) ou através do prefeito Cinégio, homem de toda a confiança do Imperador. Quando visitou o Egito, em 386, o prefeito mandou fechar inú-meros templos, com o beneplácito de Teodósio (Palanque et al., 1975, p. 57).

A partir de 391, registra-se um acirramento da política contra os pagãos e os autores são unânimes em associá-lo à crescente influência de Ambrósio, bispo de Milão. Ernest Stein afir-ma que Teodósio tornou-se completamente dependente de Ambrósio (Stein, 1959, p. 209). Pa-lanque confirma Stein, assinalando ainda que, quando Teodósio passa a dominar também a política do Ocidente, torna-se claro que apenas dois homens governam então o mundo: Am-brósio e Teodósio (Palanque et al., 1975, p. 323).

Piganiol, analisando o desentendimento entre o bispo e o Imperador, causado pela não subordinação do leigo à Igreja, tira as mesmas conclusões: “Nos assuntos financeiros, consul-ta-se os condes: assim, em matéria religiosa, tens que consultar também os sacerdotes” (Pi-ganiol, 1947, p. 257). Teodósio se submete à tutela de Ambrósio. Abre-se uma nova fase de re-lações com a Igreja e de luta contra o paganismo: é a batalha final. Em 24 de fevereiro, o Impe-rador proíbe toda e qualquer cerimônia pagã em Roma (C. Th. XVI, 10,10). No mês de julho, a proibição é estendida ao Egito (C. Th. XVI, 10,11) e, no ano seguinte, 392, Teodósio promulga um Edito em Constantinopla (chamada a “Roma cristã”), impondo a mesma ordem a todo o Império (C. Th. XVI, 10,12).

A partir de então, está oficialmente proibida, em todo o Império romano, a prática pública ou particular do paganismo. Não é mais permitido adorar os ídolos nem acender o fogo sagrado nos lares, em louvor aos “manes”. O Edito de Constantinopla é considerado o golpe final contra a prática pagã (Gaudemet, 1958, p. 650).

No entanto, sabemos que foi muito difícil desenraizar o paganismo, principalmente no meio rural. Temos notícias da vigência de crenças pagãs até o século VI, em alguns lugares.

5. Apostasia

Outra prática religiosa que não passou despercebida a Teodósio foi a apostasia. Regis-tramos uma lei, promulgada em 383 (C. Th. XVI, 7,2) e renovada posteriormente (como em ca-sos anteriores), na qual os apóstatas são privados dos direitos civis e políticos:

“... os que façam traição à fé serão separados da comunidade dos homens, desqualifica-dos para serem testemunhas e, conforme já tínhamos ordenado anteriormente, não po-derão herdar nem nomear herdeiros” (C. Th. XVI, 7,4).

Os castigos são duros, se levamos em consideração o que significavam, para um ci-dadão romano, os direitos de cidadania. No entanto, são na realidade menos rigorosos que os castigos aplicados aos hereges. Isto deve-se ao fato de que, na mentalidade da época, estes últimos eram revolucionários e os apóstatas não. Assim, sendo o Imperador considerado guar-

tas que venham a ferir o Estado e a sociedade. A legislação é aplicada quando há subversão da ordem pública (Palanque, 1975, p. 215). São João Crisóstomo, contemporâneo de Teodósio, diz que Cristo criou a lei não para alterar a ordem civil, e sim para melhorá-la (Palanque et al., 1975, p. 217).

6. Conclusão

Buscando as razões desses procedimentos, da parte de Teodósio, poderíamos responder com alguns dados da realidade do Império romano na segunda metade do século IV. Constata-se uma profunda crise que abrange toda a estrutura social e não apenas o problema das fronteiras ou o sócio-econômico. A Igreja, por sua vez, sofre uma crise de crescimento, depois da liberdade concedida por Constantino e, além disso, fica dividida entre a ortodoxia e a heresia. Estas dificuldades se agravam quando Teodósio reconhece o cristianismo como a religião oficial do Estado romano. A partir deste momento, os interesses do Estado e da Igreja coincidem, e os heréticos, portanto, tornam-se um perigo para a sociedade. Vale assinalar certas semelhanças com a situação do Império romano pagão, em que os cristãos foram perseguidos por razões de Estado.

Estes dados podem nos ajudar na análise da legislação teodosiana. Destacamos alguns aspectos: 1. a legislação é dogmática, na medida em que apresenta como obrigatória a ortodoxia da Igreja; 2. somente o Estado impõe, em caráter universal, a fé ortodoxa da Igreja; não existe, nesse momento histórico, uma legislação eclesial válida para todos os homens, nem sequer para todos os romanos: no Ocidente, o bispo de Roma tem jurisdição somente sobre sua região, não tendo assumido ainda o caráter de autoridade universal; no Oriente, os Patriarcas das antigas capitais (Jerusalém, Antioquia, Alexandria e Constantinopla) são totalmente independente em suas próprias circunscrições; só o Estado romano consegue atingir todos os seus súditos, mesmo no campo religioso; 3. a privação dos direitos civis é a pena imposta às práticas religiosas - heresia, paganismo e apostasia - não condizentes com a ortodoxia oficialmente assumida pelo Estado.

Em que medida tal política legislativa alcançou seus objetivos? É difícil responder. Primeiramente, deveríamos propor outra pergunta: as leis severas e coercitivas conseguem mudar o pensamento e as atividades humanas? Essa questão ainda não foi resolvida. Podemos, conseqüentemente, fazer apenas algumas afirmações: 1. a insistência na promulgação das mesmas leis pode ser considerada indício de sua ineficácia; 2. há outros fatores que operam junto à sanção do Estado, como, por exemplo, a pregação da Igreja e o florescimento da literatura cristã; citaremos apenas os nomes mais conhecidos na época: Agostinho de Hipona, Jerônimo, Gregório de Nazianzo, João Crisóstomo; 3. ocorrem mudanças e surgem novos valores na sociedade, inerentes ao processo histórico; o paganismo, por exemplo, foi perdendo significativamente seus adeptos, com a entrada de cultos orientais no Império romano; 4. em relação às heresias, não se pode esquecer o papel dos Concílios, centrados, fundamentalmente, sobre temas doutrinários; eles "foram instrumentos eficazes na afirmação e evolução das verdades da fé" (Figueiredo, 1990, p. 189).

Em suma: creio que não se pode chegar a uma conclusão definitiva sobre a validade e eficiência da política legislativa de Teodósio, em relação à cristianização do Império. No entanto, podemos aceitar como incontestável o crescimento e o poder moral e religioso exercido pela Igreja em fins do século IV. Fora das catacumbas desde os tempos de Constantino, a Igreja se propõe, na época de Teodósio, fazer católicos o Estado e a sociedade romana, nos âmbitos público e particular.

O entendimento, a colaboração e até a união entre os poderes estatal e eclesiástico (que, em plena Idade Média, culminaram com as lutas entre o Império e o Papado) têm suas raízes na política de Teodósio. Se a Igreja admite que o Imperador convoque Concílios, proclame leis, decida colaborar, etc., fica subentendido que a Igreja é superior ao Império, que o Imperador está dentro da Igreja e que esta, por sua vez, está submetida à Lei de Deus (Palanque et al., 1975, p. 355).

ABSTRACT

In 380, the Emperor Theodosius promulgates an edict, the one of Thessaloniki, in which he recognizes the Christianity as the official religion of the empire. This edict's followed by many others, which always reinforce the first one, either by condemning the paganism and the heresies, or by privating the Romans who would not profess the new official religion of their civil rights. Thus theology becomes also a metter of state, and the "caesaropapism", which will make part of the whole medieval politcs, now begins. Our objetive is, therefore, to analyse how Theodosius' interference in the ecclesiastical domain, in this case through his legislation, contributes to the christianization of the empire.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIONDI, Biondo. *Il diritto romano cristiano*. Milano: Giuffre, 1952.
- BRAGA, Martin de. *Sermón contra las supersticiones rurales*. Texto revisado y traducción de Rosario Jove Cloes. Barcelona: El Arbir, 1981.
- BRETONE, Mario. *História do Direito Romano*. Lisboa: Estampa, 1990.
- BROWN, Peter. Il basso impero romano. In: *Economic History Review*, série II, XX, 1967.
- CHUVIN, Pierre. *Chronique des derniers paiens*. Paris: Fayard, 1990.
- DANIELOU, Jean e MARROU, Henri. *Dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- FIGUEIREDO, Fernando Antônio. *Curso de Teologia Patrística III*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- FONTAINE, Jacques. *La littérature latine chrétienne*. Paris: PUF, 1970.
- GALLEGO BLANCO, Enrique. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1973.
- GAUDEMET, Jean. *L'Eglise dans l'empire romain: IV^{ème} V^{ème} siècles*. Paris: Sirey, 1958.
- JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1966.
- MARTIN HERNANDEZ, Francisco. *La Iglesia en la Historia*. Madrid: Atenas, 1984.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989.
- PACAUT, Marcel. *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*. Paris: Aubier, 1957.
- PALANQUE, J. R.; BARDY, G. e LABRIOLLE, P. *La Iglesia del Imperio*. Valencia: Edicep, 1975.
- PIGANIOL, André. *L'empire chrétien: 325-395*. Paris, PUF, 1947.
- QUASTEN, Johannes. *Patrologia*. Madrid: BAC, 1984.
- REMONDON, Roger. *La crisis del Imperio Romano*. Barcelona: Labor, 1967.
- SOUTHERN, R. W. *L'Eglise et la société dans l'Occident Médiéval*. Paris: Flammarion, 1970.
- STEIN, Ernest. *Historie du Bas Empire*. Paris: Desclée de Brouver, 1959.
- ULLMANN, Walter. *História del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.
- . *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1985.

ISIDORO DE SEVILHA E A ESPANHA VISIGÓTICA

DANIEL VALLE RIBEIRO

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Após a queda do Império Romano, a Igreja procura definir a atribuição dos poderes em termos de estreita unidade, isto é, sem distinguir o temporal do espiritual. Isidoro de Sevilha aparece como o grande mestre da teologia política da Alta Idade Média. Livra a realeza espanhola de seu "pecado original": liberta-se de sua inferioridade diante do Império e exorciza as lembranças nocivas. Ao "inventar" a realeza cristã, confere legitimidade própria às realezas que se constituem no Ocidente. Mas a noção de serviço que o cristianismo atribui ao poder torna o Estado um instrumento de salvação.

Palavras-chave: Idade Média, Doutrina política, Teocracia.

A Espanha visigótica do século VII oferece a primeira contribuição objetiva à idéia de realeza no Ocidente medieval. Coube a Isidoro de Sevilha traçar-lhe a doutrina. O bispo espanhol procurou orientar seu trabalho para a solução de problemas concretos, na tentativa de edificar uma teologia moral adequada às estruturas sociais de seu tempo¹. Isidoro é o grande mestre da teologia política da Alta Idade Média. Tanto quanto Gregório Magno, e mais que Santo Agostinho, provavelmente, ele foi "um homem de ação e mesmo um homem político" (Fontaine, 1959, v. 2, p. 705). Dividiu o seu tempo entre os negócios da corte e o estudo dos manuscritos antigos.

Isidoro deixou importante contribuição. Sua obra mantém unidade de inspiração, continuidade de pensamento. Quer se trate de estudo profano, quer de erudição ou de exegese, o objetivo é sempre a elevação de espírito de clérigos e leigos letrados de sua terra (Fontaine, 1959, v. 2, p. 876-77). Notoriamente apaixonado pela Espanha, esta ocupa importante papel na sua *História dos Godos*. Tem consciência do passado histórico de sua terra sob o Império. A Espanha não é, assim, para ele uma criação dos godos. Sem o estabelecimento destes na Espanha o *regnum Gothorum* teria sido apenas um sonho. A realeza gótica encontrou ali ambiente favorável ao seu desenvolvimento. Estabelece sempre uma expressão de continuidade entre os romanos e os godos. Revela incontida admiração pela obra construtiva dos princípios visigodos. Parece não experimentar nostalgia pela grandeza de Roma e afirma que César foi "o primeiro que deteve o poder monárquico" (Isidoro, *Etym.* V, 39,25), o que leva J. Fontaine (Fontaine, 1959, v. 2, p. 820), a concluir que "o ancestral dos monarcas visigodos é, para Isidoro, o próprio César". Na verdade, não é homem preso à Antiguidade como Gregório Magno. Isidoro vive seu tempo, liga-se à sua contemporaneidade.

Momento expressivo da evolução do reino ibérico é a formulação, pelo 8º Concílio de Toledo, do seguinte princípio: "O que faz o rei não é a sua pessoa, é o direito". Esta frase resume o processo que se desenvolve ao longo do século VII e que submete a monarquia visigótica a regras cada vez mais severas. A essa evolução Isidoro esteve de certo modo ligado, mesmo após sua morte. Evidentemente, a realeza da época isidoriana difere da que se desenvolve

1. A obra fundamental é a de Fontaine, 1959-83, 3 v.

posteriormente. Não há dúvida, porém, de que a doutrina política de Isidoro resulta de seu contato com a realidade social.

Ao lado de sua *História dos Godos* e das *Etymologiae*, esta de grande sucesso nos primeiros séculos da Idade Média, Isidoro concorreu para o desenvolvimento da teoria política. Desde o final da Antiguidade, por sinal, o príncipe cristão aparece como o protetor da Igreja e o defensor da fé. O respeito ao cristianismo era a noção básica. Com Isidoro as teses de Gregório Magno têm uma definição mais clara. Como escreveu Reydellet (Reydellet, 1981, p. 554-55), "a novidade essencial consiste em conceber a realeza não mais como o produto do direito natural, mas como o governo do povo cristão". Acentua-se, desse modo, a noção de serviço. Evidentemente inspirado em Gregório Magno, o autor espanhol identifica-se com o seu tempo, mais precisamente com as transformações por que passava o reino visigodo, que necessitava de uma ideologia nova. Recorde-se, a propósito, que a realeza visigoda se instalou pela conquista pura e simples. Na Espanha, a Igreja não pôde, diante do conquistador ariano, socorrer-se de uma colaboração leal: não há nem um São Remígio espanhol nem um Clóvis visigodo (Reydellet, 1981). Só mais tarde chegam Leandro e Recaredo.

É nas *Sentenças* que se encontra o essencial das idéias isidorianas acerca da realeza. A obra foi escrita algum tempo depois da morte de Recaredo, rei visigodo que renunciara ao arianismo (589) e se ligara à Igreja. Ao que se crê, redigida no reinado de Sisebuto, cujo excessivo zelo contra os judeus é condenado por Isidoro (Isidoro, *Goth.* 60,291), que vê neste príncipe uma esperança para a solução dos problemas que afligiam a Espanha após a morte de Recaredo. O princípio de monarquia eletiva de base hereditária, estabelecido pelo IV Concílio de Toledo (633), mostrava falhas. Isidoro compreendeu a necessidade de uma doutrina mais sólida. Prestou inestimável serviço à realeza que dominava a Espanha, livrando-a do seu "pecado original"²: libertou-a de sua inferioridade diante do Império.

Com efeito, em face da tradição imperial romana, os reinos (bárbaros) que se constituíram no Ocidente pareciam uma fatalidade de história absurda. A idéia imperial permanece e exerce constante fascínio sobre as mentes, em sonho que se projeta pelos séculos da Idade Média. Os homens da Igreja procuram "humanizar" os reis bárbaros e criar o ideal de uma realeza cristã. Assim foi com Gregório de Tours, que exerceu grande influência na vida política da Gália merovíngia, e também com Gregório Magno. Essa dificuldade de desembaraçar-se do ideal do Império levou o erudito latino Cassiodoro a mascarar Teodorico de *princeps*, Isidoro foi mais feliz. Teve a seu favor o advento tardio da monarquia cristã na Espanha. Ao promover a renovação da realeza espanhola, Isidoro exorcizou as lembranças nocivas.

O pensamento político de Isidoro repousa no princípio de que a realeza está a serviço da Igreja. A monarquia não aparece mais como uma imitação fraudulenta do Império, porém como uma instituição a serviço da causa cristã, segundo a vontade de Deus. A Igreja assume o princípio da universalidade do Império, em virtude da nova concepção do mundo. No entanto, ao contrário da idéia original de Império, que é, por definição, unitária e totalitária, a Igreja admite pluralidade: sustenta a unidade da realeza de Cristo, mas, sendo universal, compõe-se de múltiplas células. Esse pensamento já havia sido, aliás, exposto por Gregório Magno na polêmica com o patriarca oriental João, o Jejuador.

Ao conceber a realeza como um serviço do povo cristão, Isidoro, indiscutivelmente, assemelhava-a ao episcopado. "*Inventando* a realeza cristã - escreveu M. Reydellet (Reydellet, 1981, p. 557) - ele libertava do Império as realezas nacionais e lhes conferia uma legitimidade própria³. Tal sistema político parte da afirmação de que a Igreja constitui o *regnum Christi*. A teologia política de Isidoro é cristológica por excelência. Ao tornar-se cristão o príncipe, altera-se a natureza do seu poder. Modifica-se, igualmente, a maneira de exercê-lo. Estabelece-se, dessa forma, estreita relação entre a realeza e a Igreja, vale dizer, entre o Estado e a Igreja; do

2. A expressão é de M. Reydellet, 1981, p. 556.

3. O sistema político-religioso isidoriano parte da afirmação de que a Igreja constitui o *regnum Christi* e, portanto, da realeza de Cristo. Diferente da concepção de monarquia divina, que servia de fundamento ao antigo poder imperial romano.

mesmo modo, cria-se novos laços entre governantes e governados. Esse traço de igualdade entre todos, de comunhão sob a autoridade de Cristo, dá especial originalidade à teoria isidoriana de poder.

A realeza de Cristo ocupa, pois, lugar preeminente no pensamento de Isidoro. O sevilhano não é movido por razões políticas, mas pela necessidade da luta doutrinária que iria liderar na reconstrução da realeza visigótica. Essa realeza não aparece aos seus olhos como uma espécie de Império universal modelado segundo a imagem do Império terrestre, porém se perpetua através dos séculos. A realeza de Cristo, de que a realeza judaica é imagem, não exprime poder e dominação: não é a do Cristo pantocrático dos mosaicos bizantinos. Essa realeza de Cristo se exerce no interior da Igreja de que Cristo é o Esposo. Segundo Marc Reydellet, Isidoro assimilou de maneira admirável o sentido dessa imagem de Rei e Esposo consagrados pela mesma união. A crítica moderna explica a união real como um rito de participação, de interação. Isidoro soube traçar a especificidade dessa realeza tal como ela se define, ideal e figuramente, na união dos reis judeus. A união em si é tão somente um símbolo. Diferentemente do Antigo Testamento - em que a união real expressa a vontade divina e pode permanecer secreta -, a realeza cristã é concebida na Igreja e fundada na noção de devotamento e subordinação recíprocos⁴. Não existe qualquer comprovação da existência do rito de união real na Espanha visigótica da época de Isidoro. Não há dúvida, porém, de ter sido o reino ibérico o primeiro a realizar tal cerimônia. Convertidos ao catolicismo, seus reis foram os primeiros a receber a sacração, isto é, a união sacramental que lhes conferia excepcional prestígio⁵.

O rito é, com efeito, secundário e reflete o simbolismo, lembra Pierre Batiffol. Dele se vale Isidoro para concretizar o conjunto de representações, ao retomar os ensinamentos de Gregório Magno e Santo Agostinho. A única união que conta verdadeiramente é a união batismal, que torna o povo cristão um conjunto harmonioso sob a autoridade de Cristo. Dessa idéia fundamental do cristianismo, Isidoro formulou verdadeiro sistema político. Sabemos que a noção de que o rei faz parte da Igreja vem da Antigüidade, mais precisamente de Santo Ambrósio. Com Isidoro a realeza aparece como expressão política do corpo místico.

Sempre próximo do pensamento de Gregório Magno, Isidoro preocupa-se com os perigos do poder. Por isso, dirige-se aos reis, futuros soberanos e pretendentes à realeza. Tece considerações acerca de acontecimentos contemporâneos. O poder para ele não é sinônimo de perdição. Apenas exige do seu detentor uma força espiritual superior. As reflexões que aparecem nas *Sentenças* a propósito da realeza demonstram sua preocupação de pastor. Assim é que, ao retomar a teoria cristã sobre a origem do poder, ligando-a ao plano da salvação, põe em relevo a modificação introduzida pelo cristianismo no plano social. Não se trata apenas de colocar o príncipe a serviço da Igreja. É a própria essência da realeza que se transforma - a instituição real é na verdade uma função no interior da sociedade. Embora o fundamento das idéias de Isidoro estejam sobretudo em Santo Agostinho e Gregório Magno, foi ele o primeiro a dar formulação mais nítida a esses princípios⁶.

Nas *Etymologiae*, sua obra "mais completa pela concepção e realização" (J. Fontaine), o

4. J. de Pange salienta que é necessário distinguir na união hebraica o ato declarativo e o ato constitutivo. O primeiro realiza-se sempre secretamente. O segundo é um rito coletivo, cujo agente "est toujours pluriel". Pange, 1949, p. 49. Na realeza cristã a união é um rito unicamente declarativo. Existe, portanto, significativa alteração em relação aos costumes judaicos, pois é através do ato declarativo que se manifesta a coesão do povo, que, na Bíblia, se expressa pelo ato constitutivo. Decorre daí que a união do príncipe cristão não poderia ser considerada como mera reconstituição do rito judaico. Cf. Reydellet, 1981, p. 562, nota 220.

5. Marc Bloch crê que a introdução do rito de sacração na Espanha visigótica seja anterior a Wamba. Baseia-se em Julião de Toledo, que atesta sua existência desde 672. Bloch, 1983, p. 461. Marcel David refutou o argumento. Afirma que Julião de Toledo apresenta como uma instituição em vigor apenas o juramento prestado pelo rei. O fato de o rei Wamba ter sido sagrado na Igreja pretoriana de Toledo, não prova a existência de uma tradição anterior. David, 1950, p. 39-46. A Igreja pretoriana, ou de São Pedro e São Paulo, era onde se oficiavam as grandes cerimônias nacionais - bênção do exército e preces do rei antes de partir para a guerra. Nela reuniu-se o VIII Concílio de Toledo e outros seis grandes concílios ali tiveram lugar até 702. J. de Pange, 1949, p. 122. Não se deve pretender, entretanto, que o testemunho de Julião de Toledo exclua a hipótese de uma sacração anterior a 672. Contudo, não existe qualquer prova formal.

6. J. Fontaine afirma que Isidoro "tentou construir uma teologia moral adaptada às estruturas sociais do reino visigótico". Fontaine, 1959, v. 1, p. 10.

prelado revela seu ideal do *rex* ao indicar a origem do nome: “o nome de rei vem de agir com retidão” (Isidoro. *Etym.* IX, 3,18). Ao tecer considerações sobre as virtudes do rei, assevera:

“As virtudes reais essenciais são em número de duas: a justiça e a piedade. Mas, entre os reis, a piedade é a mais louvável; porque a justiça, por si própria, é mais severa”
 – *“Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est”* (Isidoro. *Etym.* IX, 3,5).

Nas *Sentenças*, obra pastoral, cuida de como deve agir o soberano. Em Gregório, a palavra *rex* tem interpretação laudatória. Isidoro não foge muito a isso e segue de perto a tradição legada pelo estoicismo segundo a qual sábio é o rei⁷.

Para Isidoro a realeza deve ser, antes de tudo, uma realeza em si mesma; o verdadeiro rei sabe dominar seus instintos e resistir a si próprio. Saliente-se que, em Isidoro, *rex* é a única palavra carregada de um peso metafórico. *Princeps*, que aparece várias vezes nos capítulos das *Sentenças*, parece ter um valor puramente institucional; o sevilhano não acompanha a Gregório Magno, que via, por detrás do *princeps*, um repositório de espiritualidade. De resto, ao formular o seu ideal de *rex*, Isidoro não lhe empresta o alcance de um princípio constitucional. Não prega que o rei que peca deva ser destronado. Seu ponto de vista é o da gramática e da metafísica: o rei que falta a seus deveres trai seu nome e sua missão (M. Reydellet).

O perfil do príncipe cristão isidoriano acompanha o modelo esboçado por Gregório. Parece que Isidoro considera a exegese de Gregório mais adequada à moral política que ele tenta impor no reino ibérico. É impelido a Gregório possivelmente por razão particular. A óptica de Santo Agostinho, de duas cidades em confronto, reflete a observação de um mundo pagão; a perspectiva de Gregório e de Isidoro é a de uma sociedade cristã. A transferência que se processa aplica-se ao novo povo de Deus, isto é, o povo cristão. Em suma, no que diz respeito aos perigos do poder, ao ideal do *rex* ou à doutrina do mau rei, o pensamento isidoriano fundamenta-se intimamente em Gregório Magno. Assim é que pede ao rei que refreie sua cupidez e adverte que o bom príncipe “não despoja ninguém para fazer um pobre rico” (Isidoro, *Sent.* III, 49,2). Quem encarnaria a imagem do príncipe cristão de Isidoro? O retrato que nos oferece parece ser o de Recaredo.

O grande problema que se coloca a Isidoro é o de saber o caminho a tomar depois da conversão de Recaredo. Em outros termos: qual o significado da realeza em uma sociedade cristã? Não se tratava apenas, como observa M. Reydellet, de definir as relações entre a Igreja e o Estado. O grande perigo era ver o soberano visigodo tentar submeter a Igreja, a exemplo dos imperadores. No momento em que a realeza espanhola procurava seu caminho era importante revesti-la de uma justificação ideológica, ou seja, daquilo que um historiador das idéias políticas chamou de *helenismo cristão*⁸. Essa teoria, originada de Eusébio de Cesaréia, autor de importante *História Eclesiástica*, era a doutrina oficial do Império Bizantino, a partir de Justiniano e seus sucessores.

Esse foi o quadro de que se valeu Isidoro para elaborar sua concepção política. É dentro dessa perspectiva que esboça seu modelo do príncipe cristão. Antes de definir as qualidades do príncipe, ele pergunta a que critério deve o rei responder em uma sociedade cristã. Diante da gravidade do momento, assume a orientação da realeza. Com efeito, toda a doutrina política de Isidoro fundamenta-se na interação Igreja-Estado. O texto que trata das relações entre os dois poderes tem sido objeto de interpretações exageradas. Não será, pois, demais repeti-lo:

“Os príncipes seculares ocupam, por vezes, a supremacia do poder na Igreja a fim de proteger, através desse poder, a disciplina eclesiástica. De resto, na Igreja esses pode-

7. Para um estudo aprofundado do sentido da etimologia em Isidoro, cf. Fontaine, 1959, v. 1, p. 43.

8. Dvornik, 1966, v. 2, p. 611 ss.

vale-se da realeza terrena: quando aqueles que estão na Igreja vão contra a fé e a disciplina, são destruídos pelos príncipes. Que estes saibam que Deus lhes pedirá contas a respeito da Igreja, por Ele confiada à sua proteção. Pois, quer a paz e a disciplina eclesíastica se consolidem pela ação de príncipes fiéis, quer periguem, Aquele lhes pedirá contas, já que confiou sua Igreja ao seu poder” (Isidoro, *Setentiae*, III, 51, PL 83, 723-24. *Apud* ARQUILLIERE, 1956, p. 142).

Examinado isoladamente, este texto parece indicar o esvaziamento o conteúdo próprio do Estado, isto é, presta-se a uma interpretação teocrática. O trecho que precede essa citação é particularmente importante. Nele afirma Isidoro:

“Os poderes seculares estão sujeitos à disciplina religiosa; e não obstante disponham da supremacia real, continuam ligados pelos laços da fé”. (Isidoro, *Sent.* III, 51, 3, PL 83, 723).

Se ligarmos as duas passagens, vemos que, em relação à Igreja, o príncipe lhe deve sujeição; em alguns casos, não obstante, conserva seu poder dentro da Igreja - isso quando chamado a assegurar a disciplina diante da impotência da autoridade eclesíastica. O texto abrange os limites da intervenção do poder civil no interior da Igreja. Não se trata, portanto, de submeter o Estado ao poder religioso. As intervenções do poder leigo nos negócios da Igreja resultam dos deveres desse mesmo poder, que os príncipes receberam de Deus “para afastar os povos do mal”. Não objetivam transformar esse poder de natureza secular em poder eclesíastico ou supra-eclesíastico. Mas é inegável: estamos bem distantes do dualismo gelasiano.

Marcel Pacaut viu com lucidez o postulado isidoriano ao escrever: “Portanto, não se diz mais que a Igreja dá ao Estado seu dinamismo nem mesmo que o Estado está na Igreja (o que implicaria subordinação), mas simplesmente que, sem o serviço da Igreja e sem a fé cristã, não há nenhuma razão para haver o Estado, não há o Estado justo”⁹. O estudo literário de Marc Reydellet do texto de Isidoro sustenta que o prelado espanhol, “bien loin de vouloir vider l’État de son contenu propre, met ici en garde contre les empiètements du prince sur le domaine ecclésiastique. Il lui reconnaît seulement le droit d’intervenir pour suppléer à l’impuissance des clercs”¹⁰. Tenha-se em mente que Isidoro vive numa Espanha tardiamente convertida. À vista disso, acautela-se contra os males de uma interferência indevida do Estado em matéria doutrinária. É infenso ao príncipe travestido de teólogo. De qualquer forma, porém, essa filosofia política irá sustentar, um século mais tarde, o edifício carolíngio.

Nota-se em Isidoro, como se afirmou, uma definição mais precisa dos postulados expressos por Gregório Magno no que concerne ao papel do poder leigo na manutenção da disciplina e da moral cristãs. A monarquia isidoriana torna-se um *ministério*, uma *função* na sociedade. Estamos diante de uma sacralização do poder temporal. Pode-se dizer que, como Gregório, o pensamento de Isidoro é dominado por um desejo de “unificação”, que não deve confundir-se com um projeto teocrático¹¹. Pode-se até admitir uma negação do direito natural, mas não uma absorção do Estado pela Igreja. Certamente, ao atribuir ao poder temporal função religiosa, a doutrina eclesíastica gerou certa confusão entre os poderes. Todavia, não era ainda chegado o momento de substituir a teocracia imperial pela teocracia pontifícia.

Na realeza de Isidoro há duas fontes de poder: Deus e o povo cristão. É Deus quem dá o

9. Pacaut, 1989, p. 30. A primeira edição desta obra é de 1957. Dvornik tem opinião bem próxima: “In these words the notion of the state built on natural law had almost disappeared. The state is necessary only for the protection and defense of the Church. If the Church did not need such protection and defense, the secular power would not be necessary, since this is its sole reason for existence”. Dvornik, 1966, v. 2, p. 848.

10. Reydellet, 1981, p. 590.

11. Ao sustentar a concepção ministerial de poder, Arquillière atribui a Isidoro poderosa influência teocrática e estabelece estreita relação entre o pensamento do sevilhano e o de Gregório VII (Arquillière, 1956: 42 e 142). De sua parte, Ullmann acredita ter sido Isidoro um dos principais arquitetos da ideologia hierocrática e o mais perfeito continuador das idéias de Gelásio (Ullmann, 1955: 28-31). Cf. ainda as opiniões de Carlyle, 1903, v. 1, p. 171 ss e de Arcari, 1968, p. 717 ss.

poder, mas o rei é também convocado pela comunidade de fiéis. O rei representa, no domínio leigo, o sinal da unidade orgânica do povo, da mesma maneira que o bispo o é no plano espiritual. Temos, assim, uma realeza fundada, não nas pessoas, porém na comunhão de fiéis. Esta concepção distingue-se nitidamente da ideologia imperial, que repousa na idéia de que a realeza é imitação de Deus. À noção de poder originado do alto por delegação, Isidoro cria uma realeza cuja origem é Deus, mas que tem sua causa final no corpo místico dos fiéis unidos no Cristo. Em vez de ser apenas um delegação divina, a realeza é, ao mesmo tempo, uma participação com a humanidade. Em resumo, o poder de Deus encarnado em certos homens iguais a outros homens, ligados pela união em Cristo ¹².

O rei está obrigado a respeitar as leis, afirma Isidoro (Isidoro. *Sent.* III, 51,1-2). A questão já havia ocupado os melhores círculos romanos: o *princeps* sobrepõe-se ou não às leis? A teoria segundo a qual o soberano é a "*lei viva*" aparece no primeiro século do Império, por influência helenística ¹³. A noção de que o imperador está sujeito às leis é traço marcante do principado, que desde suas origens procurou exorcizar a má ascendência das idéias orientais. Santo Ambrósio adotou posição ambígua: ao mesmo tempo em que fazia concessão ao princípio helenístico da "*lei viva*", exigia do imperador obediência às leis. Embora pareça hesitante em alguns traços, Isidoro submete o príncipe ao ordenamento legal. Nesse sentido, liga-se ao ideal de *civilitas* do Alto Império.

É importante salientar, pois, a transformação que se opera na noção de poder pessoal, substituída pela idéia de poder como missão. É a Igreja o agente dessa transformação, que faz do poder não um privilégio, mas um serviço a ser exercido em benefício da coletividade. Em *ministerium Dei* torna o Estado um instrumento de salvação. Consubstancia-se na elaboração teórica do Império Cristão. Louve-se, entretanto, o meritório esforço de Isidoro de criar uma nova imagem de soberano necessária ao nascimento da Europa.

Résumé:

Après la chute de l'Empire romain, l'Église voulait définir l'attribution des pouvoirs au terme d'une étroite unité, c'est-à-dire, sans distinguer le pouvoir temporel du pouvoir spirituel. Isidore de Séville est le grand maître de la théologie politique de Haut-Moyen Age. Il délivre la royauté espagnole de son "peché originel": la libère de son infériorité devant l'Empire et exorcise les souvenirs nocifs. En "inventant" la royauté chrétienne, il confère une légitimité propre aux royautés nationales de l'Occident. Mais la notion de service que le christianisme attribue au pouvoir fait de l'Etat un instrument de salut.

12. Reydellet, 1981, p. 592-93.

13. Dvornik, 1966, v. 2, p. 536.

CLASSICA

Classica é publicada anualmente pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, incluindo trabalhos inéditos sobre todos os aspectos da cultura da Antigüidade clássica e de outras culturas com elas relacionadas. O primeiro volume foi lançado em 1988, aparecendo no ano seguinte o volume 2. O volume 3 (1990) encontra-se no prelo, compreendendo os seguintes trabalhos:

Filosofia e religião na Grécia antiga – Sally C. Humphreys

Discurso utópico e ação política na República de Platão – M. G. M. Augusto

O gênero deliberativo na oratória grega – I. B. B. Fonseca

A verdade lucreciana – M. G. Novak

La medicina en la India antigua – J. M. Mora

La religion de l'Antique: de Ciceron a Chateaubriand – S. Gély

The Shield of Achilles and the Temple of Venus – S. L. Schwartz e J. P.

Mendes

Perspectivas de alteridade em Luciano de Samósata – J. L. Brandão

La literatura judia helinística – A. Piñero

Elementos para uma leitura semiótica das representações na cerâmica grega antiga – J. A. D. Trabulsi

Integram ainda o volume resenhas críticas, notícias bibliográficas e, na seção intitulada "Instrumentos de Pesquisa", ensaio de C. Jacob sobre "L'Année Philologique".

Os interessados poderão solicitar a assinatura de Classica através do preenchimento do cupom reproduzido no verso desta folha.

O preço da assinatura é de US\$ 10 (Brasil) e US\$ 15 (exterior).

Os sócios da SBEC recebem gratuitamente tanto os números regulares de Classica quanto os suplementos.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS
COMISSÃO DE INTERCÂMBIO CIENTÍFICO
Caixa Postal 905
30161 – Belo Horizonte
BRASIL

.....
cupom de assinatura de Clássica

.....
Nome do Assinante:

Endereço:

CEP: Cidade:

Observações:

1. O cupom bancário para o pagamento da assinatura será enviado pela Comissão de Intercâmbio Científico ao interessado, tão logo seja recebido o pedido de assinatura.
2. A assinatura só será confirmada após a quitação do valor correspondente através do sistema bancário.
3. O cupom assim deve ser remetido para o endereço indicado no alto da folha.

O GOLPE DO LATIM.

ALCEU DIAS LIMA

Universidade Estadual Paulista

"Há palavras que dão poder, outras que deixam mais desamparados, e dessa espécie são as palavras vulgares dos simples, a quem o senhor não concedeu o saber exprimir-se nas língua universal da sabedoria e do poder". (U. Eco)

Resumo: A lingüística saussuriana possui a resposta para um certo número de questões que, pelo menos na Europa, se vêm fazendo ao ensino das línguas antigas tal como o concebeu a escola humanista. O trabalho visa a encaminhar algumas dessas questões pelo que toca ao ensino do latim no Brasil.

Palavras-chave: Ensino; língua; fala; competência receptiva.

Para iniciar um livro recente sobre didática do latim, P. V. Cova julga oportuno declarar que essa sua obra vai limitar-se à língua e ao caráter não profissional da matéria na escola média italiana, tendo ainda em vista o modo como estão organizados os seus currículos na atualidade – a edição é de 1982. O autor insiste também em deixar claro que lá as coisas poderiam ser diferentes do que são, pelo que toca ao latim, isto é, ele poderia ser aprendido com vistas ao exercício de uma profissão. Mais digna de nota e, até um certo ponto curiosa, é a observação feita a seguir, por seu cunho pouco familiar a brasileiros, acostumados a ouvir falar só das benemerências gramaticais do latim, banido, não se sabe por quê, da escola e arrastando na derrocada, ouve-se mesmo dizer, o inteiro edifício escolar. Eis, em contrário, as inesperadas palavras de Cova: *"Nem mesmo nesses limites muito precisos pode o latim invocar direitos de cidadania na escola só pelos seus méritos passados. O pior serviço que se pode prestar a essa disciplina é justamente o de conservá-la sem nenhuma crítica, por puro saudosismo"* (1982, p. 24). (A propósito, é urgente que certos autores de projetos de lei sobre o ensino leiam o livro de Cova. Assim a iniciativa de tais legisladores será, quem sabe, menos oportunistas e demagógicas.)

As idéias do professor italiano, aqui apenas indicadas, sem qualquer desenvolvimento, af estão para lembrar que existem formas não autoritárias e menos piegas de encarar o estudo das línguas antigas; que essas idéias constituem o objeto de uma reflexão em curso não só na península, mas em vários países europeus em que os estudos clássicos são tratados, segundo geral reconhecimento com seriedade, não obstante se enfrentem por toda parte dificuldades quanto ao estatuto escolar que melhor lhes convenha. Inteirar-se dessa reflexão, melhor ainda, dela participar com seriedade e discernimento, leva, quem sabe, a que se evitem atitudes ridículas e até vexatórias como as do jornal de prestígio e circulação nacional, o mesmo que se arroga o direito de cobrar produtividade aos professores, mas não usa de nenhuma honestidade, ao acolher, sem qualquer ressalva, uma estupidez como *homo (sic) urbanus*, que aparece querer parafrasear *homo sapiens* da classificação lineana; ou esta outra não menos tola; principalmente, levado em conta o rebuscamento do estilo, o nome do signatário e sua pose erudi-

ta: “Autoridade” e “autoria” têm uma origem comum – vêm do verbo latino “ago” – que significa “faço”. A passagem está na *Folha de São Paulo*, de 19-06-91, caderno nº 1, p. 3, num artigo que não tem por objeto a linguagem. E ainda bem, porque a “informação” referente ao étimo dessas duas palavras, com que consagrado jornalista decano tenciona conferir brilho e *aumentar* a *au(c)toridade* do seu escrito não é *ago*, mas *augeo*, que não significa “fazer”, mas, precisamente, “aumentar”; só para completar o trio, o mesmo jornal, em sua edição de 31-03-91, premia o leitor com mais esta pérola em seu “Painel do Leitor”, aqui transcrita na grafia do jornal: “Leio na justificativa do tribunal e lembro-me de uma frase bem latina: *si (sic) non é vero, é bene trovato!*...”

Como bem se pode observar, não era necessária uma imaginação de romancista, nem o esforço do estudioso que trabalha com textos e os problemas sociais do trecentismo, de resto, semelhantes em tudo os da Teologia da Libertação com sua oposição de ricos e pobres e de um poder que sempre tende a estar do lado dos mais fortes, vale dizer, dos ricos; nada disso era preciso para se ter em mãos um arremedo de erudição como o daquele pobre pilantra, o Salvatore, de *O Nome da Rosa*. A personagem, acossada pelos rigores da Inquisição, tenta em vão disfarçar sua humilde origem popular numa mescla de vulgarismos e latim estropiado que ele crê ser “a língua universal da sabedoria e do poder”, como diz Adso, a personagem aposta a Salvatore. Eis como este último se exprime desde que abre a boca, descrita como “ampla e tosca, mais esticada à direita do que à esquerda, e entre o lábio superior inexistente, e o inferior, protuberante e carnudo, emergiam em ritmo irregular dentes negros e afiados como os de um cão (...): “Penitenziagite! Vide quando draco venturus est a rodearla a tua alma! La mortz est super nos! Implora que venha o santo papa para liberar-nos a malo de todas las peccata! Ah, ah, vos praz ista nicromancia de Domini Nostri Iesu Christi! Et anco jois m'es dols e plazer m'es dols... Cave el diabolo! Semper m'aguaita num canto qualquer para adentarme os calcanhares. Mas Salvatore não est insipiens! Bonum monasterium, e aqui se manja e se reza dominum nostrum. Et el resto valet um figo seco. Et amém. Não é?” (Eco, 1983, p. 64-4). A pilantragem do pobre Salvatore não o livrou da fogueira infelizmente. Mas não fica provado, diante de exemplos como os da *Folha de São Paulo*, os quais não são exclusividade sua, que o golpe do pobre histrião não deu de todo certo. Ou muitos pilantras mudaram de partido ou a pilantragem não era apanágio dos simples, como queria o século XIV.

A língua portuguesa, um dos vulgares excluídos da “língua universal da sabedoria e do poder”, oferece um belo exemplo dessa verdade pela boca não de um menorita camuflado em orgulhoso beneditino, mas pela do jagunço sertanejo Riobaldo. Ao esconjurar os demônios de Hermógenes e Ricardão que o mantêm sob cerco, exclama ele a certa altura do relato:

“Vá de retro!”

que é como o seu vulgar lhe permite decodificar o latim, mesmo o da *Vulgata*. Assim, onde o carrancudo saber de tipo escolar costuma encontrar matéria de troça e riso, riso que humilha, encabula e sobretudo inibe, a intuição criativa e bem humorada do poeta salva tanto o sentido do texto em latim quanto o da língua novilatina que lhe sugere o novo texto. Mas o que lhe garante – ao poeta! – esse trato conciliador com as línguas é a seriedade com que procure ampliar e aprofundar o conhecimento delas.

É, com efeito, aí, no respeito ao sentido, o mesmo em latim e em português, que Guimarães Rosa, ao mesmo tempo em que mantém íntegro o caráter da sua personagem, cuja coerência é incompatível com conhecimento de latim, exorciza cristãmente o demônio com uma fórmula ritual e mantém-se nos limites de um saber filológico legítimo no âmbito dos dois idiomas, já que o *Vade retro da Vulgata* se recupera de maneira cômoda sob a versão de Riobaldo, sem que nenhum disparate seja dito em português, nem mesmo, insiste-se em relação à frase latina, à condição somente do que se aceite como substantivo o advérbio *retro*, do português. A brincadeira conduz antes a uma leitura em criptograma da frase portuguesa de Guimarães Rosa sob a frase latina de São Jerônimo, se se parte do latim e vice-versa, da frase latina sob a portuguesa, se, ao contrário, o ponto de partida for o texto em português. Trata-se, em suma, de uma tradução de Guimarães Rosa, se por tradução entendermos a expressão em

outro vernáculo de algum texto. Tradução inteligente, mesmo que não ortodoxa, voltada mais para o discurso e o que lhe é próprio como verdadeira manifestação do homem e da linguagem do que a uma nem sempre expressiva literalidade frasal.

Enganava-se, pois, o velho monge de *O Nome da Rosa* na sua arrogante erudição, ao contrapor-se à tola pretensão de Salvatore, bem como se enganam todos os que, como ele, continuam acreditando que uma língua confere poder e prestígio por si mesma, apenas por seu caráter cifrado e pela influência dos grupos ligados a forças de dominação que a tomem por código. Corrija-se então a epígrafe: a única língua compatível com a sabedoria e com o homem é a da poesia. Esta, confirma-o o poeta sertanejo Riobaldo, desconhece fronteiras entre idiomas. O conceito que a ele preside é o da linguagem, tão amplo que com ele é possível definir o próprio homem, quer o *sapiens*, de Lineu, quer o *ludens*, de J. Huizinga. Da linguagem faz parte não apenas o que, nas línguas, que a manifestam, pode reduzir-se a uma álgebra, como a fonologia, a morfossintaxe e o léxico. Se por esses aspectos começamos, ainda que em nível escolar, é só porque razões didáticas levam a compreender que, em linguagem, é da natureza das coisas não queimar as etapas. É de fato uma correta visão do sistema gramatical subjacente à língua dos romanos que permite compreender, por seu turno, outros níveis da expressividade atinentes ao que se costumou chamar retórica, poética, estilística e, mais recentemente, fonostilística, ou mesmo, teoria do texto ou do discurso. É tão anti-histórica uma gramática latina de tipo donatiano, aquela que manda decorar "declinações" como se fossem realidades em si, por separado do valor da flexão no sistema expressivo, quanto uma lingüística puramente formal, por mais que procure convalidar-se nesta ou naquela língua moderna ou antiga. Por uma razão muito clara, ou seja, nem Donato, nem um lingüística puramente formal garantem o emprego correto das línguas, se por emprego correto entenderem-se não apenas os rigores de uma norma e sim a capacidade de participar da vida expressiva dessas línguas na enunciação ou na recepção dos discursos.

Résumé:

La linguistique saussurienne est en mesure de répondre aux questions modernes que l'on est en train de poser à l'enseignement des langues anciennes selon le point de vue des humanités, du moins en Europe. Ce travail a comme but de récupérer pour nous quelques unes de ces questions.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ECO, Umberto. *O Nome da Rosa*. Rio, Nova Fronteira, 1983.
COVA, Pier Vincenzo. *Latino e Didattica della Continuità*. Brescia: Ed. La Suola, 1982.

LATIM, MOINHOS E CAVALEIROS ANDANTES

JOÃO BASTISTA TOLEDO PRADO
Universidade Estadual Paulista

"El conocimiento del latín es, por consiguiente, necesario a toda persona culta, ya por razones históricas, de saber o religiosas; y esta necesidad se convierte en imprescindible obligación para los aspirantes al sacerdocio."
(Schnitzler, 1936, p. 5)

Resumo: O texto procura identificar e analisar os equívocos dos principais tipos de argumentos que o latim sempre recebeu de seus defensores humanistas e, ao mesmo tempo, mostrar que argumentos deveriam ser utilizados para explicar as razões que há para estudar-se a língua de Roma com o moderno embasamento lingüístico.

Palavras-chave: humanismo; lingüística aplicada; ensino de latim.

Desde a época em que o ensino de latim atingiu o apogeu de seu prestígio, até (e mesmo depois) os anos de seu declínio e desaparecimento, total ou parcial, na escola média do Brasil e da Europa, jamais faltaram clamores em favor das vastíssimas virtudes da língua, que a fizeram sobressair dentre as demais como um sistema perfeito, de que se valeram homens de mármore, verdadeiros deuses, pináculos da retórica e da poesia, para engendrar comunicação e, assim, através de sua história de conquistas espirituais e materiais, e dos documentos sobreviventes aos homens que os produziram, plantar as sementes do mundo na metade ocidental do planeta.

Os argumentos dos que saíram em defesa do latim – em geral professores e estudiosos apaixonados e inteiramente devotados à sua disciplina – são inúmeros e nuançados dos mais variados tons.

H. Schnitzler, o autor do trecho utilizado como epígrafe deste texto, por exemplo, aponta a erudição e o interesse religioso como motivos básicos que justificam o ensino-aprendizagem de latim.

C. Pastorino também arrola alguns argumentos em defesa do latim, os quais poderiam ser resumidos pela idéia central do desenvolvimento do raciocínio: são eles: a) ganho intelectual; b) lucro para o raciocínio; c) o exercício da lógica prática. O autor acrescenta ainda uma vantagem adicional que o aprendizado de latim fornece ao estudante: *"habituado o aluno a construir silogismos, fáceis, é verdade, mas nem por isso menos úteis, sem necessidade sequer de saber o que é um silogismo"* (Pastorino, 1948, p. 8).

Não menos notável é também o relato feito por Napoleão Mendes de Almeida do conteúdo de um ofício, encaminhado ao Ministro da Educação por três professores de universidades italianas contratados para lecionar na USP – São Paulo (Gleb Wathagin, professor de mecânica racional e mecânica celeste; Giacomo Albanese, da área de matemática; Luigi Fantapié, de análise matemática; não se menciona o ano de suas contratações), cujo texto, parcialmente

reproduzido a seguir, elucida o que alunos pertencentes a outras áreas do conhecimento, que não as letras, podem esperar do estudo de latim:

"Chegados ao Brasil, ficamos admirados com o caudal de fórmulas decoradas de matemática com que os estudantes brasileiros deixam o curso secundário, fórmulas que, na Itália, são ensinadas só no segundo ano de faculdade; ficamos, porém, chocados com a pobreza de raciocínio, com a falta de ilação dos estudantes brasileiros; pedimos a vossa excelência que na reforma que se projeta se de menos matemática e MAIS LATIM no curso secundário, para que possamos ensinar matemática no curso superior". (Almeida, 1958, p. 7).

Napoleão Mendes de Almeida, concordando com as preocupações dos três professores italianos, aduz seus próprios e concretos motivos para o estudo do latim: a) aguçamento do intelecto; b) ampliação da capacidade de observação; c) aperfeiçoamento do poder de concentração do espírito; d) compromisso maior com a atenção; e) desenvolvimento do espírito analítico, e f) adequação à alma e à ponderação (cf. Almeida, 1958, p. 8).

Impossível deixar de notar que, em todo o rosário de justificativas para a existência dos estudos latinos, constantes nos manuais de ensino dessa disciplina, os argumentos são construídos com base num suposto e vago interesse extrínseco do latim para a aquisição de competências solicitadas por outras disciplinas – que podem nem sequer ter algo a ver com as ciências humanas –, por contingências sociais ou ainda pelo desejo egoísta de ampliar os conhecimentos do indivíduo, sem qualquer comprometimento com causas de alcance coletivo.

Quando Schnitzler diz ser o latim imprescindível para somar galardões à galeria de troféus colecionados pelo indivíduo culto, não está falando de um sistema lingüístico, utilizado por um povo que viveu num certo momento da história, e que dele se serviu para exteriorizar seu psiquismo e, por isso, vale a pena ser estudado, e sim de uma espécie de medalha ou emblema ou, ainda, de um conjunto de frases lapidares que, quando sacadas, num repente, da memória (ou de uma das mangas!?) possibilita o acesso à elite dos círculos intelectuais. Quando fala da imperiosa necessidade de saber latim, que sentem os aspirantes ao sacerdócio e religiosos em geral, não objetiva a língua de Roma, mas um código artificial de palavras-de-passe, sem o que não se obtém (ou não se obtinha) mobilidade nos vários níveis de cultura da cristandade.

O ganho intelectual, o lucro para o raciocínio e o exercício da lógica prática, que Pastorino alega serem obtidos por intermédio do estudo do latim, são indubitavelmente dignos objetivos a serem perseguidos por todo aquele que pretende se dedicar com sinceridade às ciências, contudo, se ao invés de se debruçar sobre a área do conhecimento escolhida e estudá-la com afinco, se quiser valer de artifícios para conseguir esses valiosos dividendos do esforço intelectual, por que estudar LATIM? Por que não o grego ou o sânscrito, ou o aramaico, se for verdade que tais línguas oferecem tantas ou maiores dificuldades e oportunidades à prática da ginástica mental que treina e desenvolve a mente dos estudantes, de acordo com Pastorino e vários outros? Ou, ainda, por que não se dedicar ao estudo de outro mito: o jogo de xadrez, tão celebrado por poder proporcionar a seus jogadores algo do cobiçado adestramento da lógica e da concentração?

A verdade é que as línguas e culturas dos povos (e também o jogo de xadrez!) não são instrumentos de ampliação da capacidade mental (mesmo que contribuam até certo ponto para isso); caso contrário, seria o mesmo que dizer que o latim (ou o grego ou o sânscrito, etc) estão aí com semelhante propósito do de um desses métodos de leitura dinâmica e melhora da concentração e da memória, tão familiares a nós nos dias de hoje.

Mais curioso ainda é o ofício dos três professores italianos, que pede “menos matemática e *mais latim* no curso secundário” com o intuito de poderem eles ensinar matemática na faculdade. O que os motivos a encaminhar ofício ao Ministro da Educação foi o fato de os alunos da graduação em matemática terem adestrado a memória (decorando fórmulas) no secundário e não a habilidade do raciocínio autônomo e de abstração. Para isso a panacéia universal parece ser o latim. Se puderam pôr à prova a sugestão dos mestres italianos, qual não deve ter sido sua decepção, uma vez que o ensino de latim no curso secundário sempre se baseou em métodos que exigiam doses maciças de memória mecânica de seus alunos; resultado provável: estudantes atulhados de fórmulas matemáticas sabidas de memória e de listas de declinações, desinências verbais, etc., ainda *sem* serem capazes de pensar com autonomia.

Pode-se extrair um elemento essencial do que foi dito até aqui e, dele, uma inelutável conclusão:

- das razões usualmente apontadas para estudar-se latim, como as examinadas há pouco, nenhuma pôde encontrar na própria língua, concebida como sistema lingüístico único e diferenciado, e na cultura que lhe deu suporte, entendida como cabedal de experiências singulares, porém transferíveis através de toda a literatura e, por conseguinte, da língua, motivos bastantes para que exista um estudo de latim em qualquer nível do aprendizado, sem ser necessário recorrer a estratégias.

O que gerou, difundiu e realimentou a idéia de um latim “instrumental” (no sentido de “meio através do qual se pode...”), por paradoxal que pareça, foi o próprio ensino de latim, que com suas listas de declinações, listas de vocabulário, listas de desinências verbais, etc., lhe criou uma imagem de código secreto, de sistema artificial, impossível de ser entendido como língua natural de comunicação entre seres históricos, cujas limitações humanas impediriam aprender e utilizar, por vias comuns, um sistema tão complexo e rigoroso; seres cujas necessidades mais imediatas simplesmente não poderiam ser expressadas naquela língua (se é que é uma língua, pensariam eles) afeita só aos mais altaneiros discursos, só às mais ousadas aventuras do pensamento, só às mais belas e proverbiais frases.

Dessa forma, se se quer um latim livre de argumentos incertos e de mistificações, se se quer um latim cujo prestígio independa da solicitação constante de defensores entusiasmados, se se quer um latim honesto que valha a pena ser estudado sem excruciar e atemorizar os alunos, já tão naturalmente inseguros acerca do porque das coisas, é preciso um método de ensino que valorize a língua pelo que ela é, sem máscaras, e que se baseie nos elementos mais concretos do sistema, organizados racionalmente, sem sobrecarga para a memória, mas que também possam ser automatizados pelo hábito de seu emprego em exercícios de reenunciação de frases *latinas* (e não através de frases *ad hoc*).

Longe de tecer críticas sem propor soluções, pensamos que tal feito esteja ao alcance de todos os que se ocupam do latim, professores e alunos, através da valorização do estudo do significativo latino e de suas constantes, como se demonstrará a seguir, no texto do Prof. Haroldo Bruno.

ABSTRACT:

This text seeks to identify and analyse the misunderstandings of the main kinds of arguments which Latim has always received from its humanist defenders and, at the same time, it seeks to show what arguments should be used to explain the reasons for studying that idiom of the ancient Rome by using the modern linguistic applications.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, Napoleão Mendes de. *Noções fundamentais de língua latina*. São Paulo: Saraiva 1958.
- PASTORINO, C. T. *A chave da versão latina. Complementos à gramática latina para facilitar o estudo aos alunos do curso ginasial*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
- SCHNITZLER, H. *Nuevo método para aprender el latin*. Friburgo de Brisgovia: Herder & Cia, 1936.

EQUÍVOCOS NOS ESTUDOS LATINOS

HAROLDO BRUNO

Universidade Estadual Paulista

Resumo: *Sob a perspectiva de que o latim é uma língua viva (do passado) e após reflexões de caráter lingüístico que orientam o trabalho, procuram-se apresentar algumas soluções lingüísticas para o ensino de latim.*

Palavra-chave: *Ensino; língua; fala; competência receptiva; declinação.*

O primeiro grande equívoco em que se incidiu no estudo da língua latina foi aceitar o pre-conceito de que se lidava com o morto; sob esse princípio, todo o legado da literatura latina, por exemplo, transformou-se em um imenso "terreno sacrossanto" de onde, vez por outra, se procuravam (e ainda se procuram) ressuscitar algumas idéias ou pensamentos adormecidos; talvez por isso mesmo, haja os que confundam humanismo com verdades eternas.

A prática pedagógica tradicional do latim parece ter sempre imprimido ao estudo da língua de Roma uma orientação equivocada; exaurindo-se, por si mesma, a vertente do "filologismo" que o caracterizava, o próprio estudo do latim perdeu seu significado. Não possuindo, por exemplo, a percepção de que "todo signo se define de modo relativo e não absoluto, isto é, unicamente pelo lugar que ocupa no contexto" (Hjelmslev, 1975, p. 50), a prática pedagógica tradicional do latim tem procedido, sempre regularmente, fazendo do nome um elemento com valor absoluto, já que, como considera, se deve apreendê-lo, por intermédio da memória mecânica, por si só, desligado e desvincilhado de qualquer contexto em que possa exercer seu papel de signo lingüístico.

Voltada primordialmente à memorização, a prática pedagógica da tradição, no que tange ao estudo dos significantes nominais, fez das desinências valores naturais de sintatização; por isso, vem sempre obrigando o aprendiz a memorizar formas de *nominativo*, *acusativo*, *etc.*, apresentando-as como itens lexicais com valor sintático absoluto, por serem portadores de determinada desinência; daí, a insistência dessa prática com os paradigmas. Para ela, saber latim é conhecer paradigmas.

Memorizados, os conjuntos de itens lexicais com valores absolutos são levados a enunciados: o item lexical, apreendido arbitrariamente (*nominativo*, *acusativo*, *etc.*), passa a ser relativizado; torna-se repentinamente um significante ao ser lançado em um enunciado, entre itens lexicais necessariamente portadores de um significado; de um significado que não se realiza em latim, mas em vernáculo. Tal procedimento produz um efeito didático-pedagógico perverso: a grande dificuldade de expressar-se em português o significado de significantes latinos gera, nos que tentam estudar latim, um sentimento profundo de aversão.

Em suma, não atentando para a função semiótica do signo lingüístico, não percebendo a solidariedade que essa mesma função representa (Hjelmslev, 1975, p. 54), não reconhecendo, ou não se interessando por fazê-lo, a indissociabilidade entre significante e significado, ou por mero artifício assentado sobre base mnemônica, ou por simples comodidade didática, a prática pedagógica tradicional elege o estudo paradigmático do significante dessintagmatizado; anatomiza, assim, o léxico nominal segundo o falso pressuposto da compatibilidade morfológica en-

tre um conjunto, mais ou menos restrito, denominado *desinências*, e um outro, amplo, denominado *radical*; tal procedimento explica “as cinco declinações” dos substantivos e “as duas classes” de adjetivos. Desse modo, têm-se significantes, mas não significados, pois não se exige a compreensão, mas sim a memorização. Com tal estratégia propedêutica, ao aprendiz somente se podem oferecer frases que se organizam em *abracadabras*, porque se lhe apresentam significantes cuja relação com significados é totalmente desconhecida.

Não tendo intuído “o sentimento de valor comum”, segundo o define Saussure (Saussure, 1972, p. 160-61), atribuindo, pois, ao significante um valor absoluto, por ser apreendido mnemonicamente, à parte de qualquer contexto, a prática tradicional do latim sempre deriva o significado não de oposições entre os significantes, mas das desinências tomadas absolutamente. Basta manusear seus velhos ou novos manuais para constatar esse procedimento; encontra-se neles toda uma série de desinências (por exemplo, nom. -a, acus. -am, gen. -ae, abl. -a, dat. -ae, etc.) que, por *si sós*, sem relação alguma com qualquer outro elemento, são apresentadas como marcadas com o valor de caso. Como o aprendiz não pode memorizar todo o léxico, memoriza-as; aplicá-las é outra questão.

A prática pedagógica tradicional do latim transformou-o de sua condição de *língua*, enquanto sistema, em um código *cifrado*. O aprendiz converte-se, assim, em desventuroso *criptonalista*, já que, não tendo sido capacitado para comportar-se perante o texto latino como um receptor de uma mensagem, isto é, não possuindo a possibilidade de, por meio do código lingüístico, *compreender uma mensagem*, transforma-se em um decifrador.

Segundo o que pensamos, o ensino do latim deve objetivar oferecer condições adequadas para que quem não o possua como língua materna (e ninguém o possui hoje!) possa ser um destinatário virtual de qualquer *fala autenticamente latina*: um decodificador e não um decifrador. O latim é, mesmo hoje, um instrumento cultural de comunicação, ainda que virtual e unidirecional, unindo um emissor de um passado remoto a um destinatário sempre posterior.

Uma das conseqüências equivocadas, entre tantas outras, que a transmutação da língua latina de sistema lingüístico em código cifrado acarreta é o mito de que, em latim, a ordem das palavras não importa para o sentido; costuma-se, também, considerar essa “peculiaridade” do latim um dos componentes intensificadores da dificuldade de seu ensino-aprendizagem. Quanto a esse mito, primeiramente há que considerar-se que a organização da frase latina, é tão ou mais importante e necessária que a da língua portuguesa: de um lado, porque “lingüísticamente, uma frase é algo diferente da soma das palavras que a formam” (Martinet, 1968, p. 220); de outro, porque a alocação das palavras na frase latina revela mais intensamente uma intenção conotativa ou mesmo uma intenção informativa diferenciadora. Referentemente à intenção conotativa ou informativa diferenciadora, o enunciado “*ancillam dominus uocat*” (supondo-o dito por um romano) não será igual à “*dominus ancillam uocat*”, que é diferente de “*uocat ancillam dominus*”, que é diverso de “*uocat dominus ancillam*”, que é distinto de “*dominus uocat ancillam*”, que não é o mesmo que “*ancillam uocat dominus*”. O que ocorre é que, no plano formal da expressão, esses deslocamentos de posição são exemplificadores de variantes locativas da oposição invariante *nominativo (dominus)/acusativo (ancillam)*, sintatizada por uma forma verbal (*uocat*). Nessas seis possibilidades de alocação lexical, repetir-se-ão, pois, os mesmos sintagmas nominais (nominativo e acusativo), que, em todas elas, constituirão a mesma oposição. Apenas quanto a isso, ou seja, somente quanto à indestrutibilidade da oposição nominativo/acusativo, é que se pode afirmar que não se leva em conta a ordem das palavras. Em outros termos, a disposição das palavras na frase latina não interfere na oposição casual, mas a cada variação de posição corresponde um novo investimento semântico no que diz respeito ao sentido conotado; não se pode esquecer de que a uma modificação no plano de expressão corresponde uma modificação no plano do conteúdo.

Esse mesmo fenômeno ocorre em português, já que as oposições que em latim se instauram pelos morfemas casuais são, em nossa língua, fundadas, de um lado (e em primeiro lugar) pela oposição espacial, a que Carvalho denomina “morfema de posição” (Carvalho, 1973, p. 621); de outro (e em segundo lugar), pela expressão preposicional, que, segundo Martinet,

confere a mesma autonomia sintagmática proporcionada pela expressão casual (Martinet, 1968, p. 176). Do enunciado "*o patrão chama a criada*", cujo sentido decorre da oposição marcada pelo "morfema de posição", poder-se-ão derivar os enunciados "*à criada chama o patrão*", "*chama à criada o patrão*", "*chama o patrão à criada*", "*o patrão à criada chama*" e "*à criada o patrão chama*", cujo sentido é produzido pela expressão preposicional. Portanto, não é exato afirmar que a ordem das palavras na frase latina não interessa ao sentido; o correto é afirmar que as oposições expressas pelos morfemas casuais não se desfazem sejam quais forem as posições que as palavras possam vir a ocupar no enunciado latino. A ordem das palavras "é um dos mais valiosos artifícios emotivos da sintaxe [...]. Isto é particularmente verdade nas línguas [...], tais como o latim, onde as palavras podem ser livremente movidas com o intuito de realce ou de efeitos emotivos" (Ullmann, 1973, p. 284).

A noção de traço distintivo, ou seja, a função distintiva dos fonemas ("a troca de um fonema por outro fonema pode provocar uma diferença de conteúdo..." – Hjelmslev, 1975, p. 67) pode ter importantes reflexos no estudo dos significantes nominais ou verbais latinos; a extensão da sua aplicação recobre os léxicos (pro-)nominal e verbal. Mas, para sua eficácia, é necessário que se tenha presente a lição de Martinet segundo a qual a uma diferença de forma corresponde necessariamente uma diferença de sentido (Martinet, 1970, p. 34). É preciso, também, não se esquecer de que, em latim, os (pro-)nomes não existem no estado que Ullmann denomina "estado puro", libertos "de associações contextuais" (Ullmann, 1973, p. 83) - o que implica a remota possibilidade de um nome latino possuir significado genérico, descontextualizado, como, por exemplo, o português *pedra*; conforme ensina Ullmann, "em latim [...] acontece muitas vezes que uma palavra não existe em estado abstrato, como pura designação da coisa que representa; existe *annus*, nominativo singular, *annum*, acusativo singular, *annorum*, genitivo plural, etc. Mas não há uma única forma designando apenas a idéia de 'ano'" (1973, p. 93); a lição de Ullmann cresce em consistência se aproximada à de que "qualquer elemento lingüístico só tem realmente valor quando integrado em um contexto ou em situação" (Martinet, 1970, p. 35). A produtividade da função distintiva ganha relevo acentuado se não for dissociada do que Saussure denomina "sentimento de um valor comum (dos casos), que dita um emprego idêntico" (desses casos, seja qual for seu tema) (Saussure, 1972, p. 160-61) e desde que se entenda por casos um conjunto de seis constantes que, por um processo de oposição e por um processo de mutabilidade de classe lexical intrafrásticos, conferem uma identidade a si e um sentido à frase.

Definidas as constantes pelo processo mencionado, isto é, sintagmaticamente, mostrar-se-ão na frase através de formas variantes que se expandem horizontalmente (ou intertematicamente), por meio das diversas configurações temáticas (daí, a importância da noção de "sentimento de valor comum dos casos") e verticalmente (ou intratematicamente), através de um paradigma; depreende-se assim, mais uma vez, que qualquer mudança intraparadigmática acarretará uma diferença sintagmática. Em outras palavras, as primeiras variações horizontais, as intertemáticas, apresentam elementos distintivos tais que possibilitam a apreensão do sentimento do valor comum dos casos por meio dos morfemas, enquanto as segundas, as intratemáticas, se manifestam, não propriamente através de desinências, mas pela compatibilidade/incompatibilidade de morfemas com suas bases temáticas, constituindo conjuntos aparentemente diferenciados que, inequivocamente, foram denominados declinações. Conclui-se, pois, da idéia das expansões horizontais e verticais, intermáticas e intratemáticas, que em latim existe apenas um conjunto declinatório constituído pela invariância dos casos. Em suma, o sentimento de valor comum dos casos (variantes intertemáticas) liga-se a um conjunto de constantes, abstrato por sua própria essência, que se manifestam concretamente quando realizam sua função semiótica, através das variantes intratemáticas.

A prática pedagógica tradicional do latim não se preocupa com observar os processos de oposição e mutabilidade de classe lexical intrafrásticos, sintagmáticos, atentando unicamente para o paradigma enquanto forma física (que não é significante nem palavra) de um significado vazio, não integrado a um contexto. No artifício pedagógico dos paradigmas de declinações

não há a idéia de oposição e de mutabilidade intrafrástica, intrassintagmática, pelo fato de o paradigma ser considerado uma variante intratemática em que se desfaz a função semiótica das constantes casuais, pois o “reconhecimento” deixa de operar-se por meio de seu valor relativo, através do processo de oposição e de mutabilidade intrassintagmática; quanto a isso, é preciso também não se esquecer da lição de Martinet: “não poderá considerar-se existente numa língua qualquer unidade, gramatical ou lexical, que não se oponha a outras categorias do mesmo tipo por diferenças fônicas caracterfsticas” (Martinet, 1970, p. 35).

Com o procedimento tradicional de declinarem-se palavras, o aprendiz é levado, por meio da estratégia, dos paradigmas, a operar apenas com modificações, sem que elas impliquem necessariamente uma diferença correspondente de sentido. Observando-se, em manuais ou dicionários, os paradigmas nominais latinos, ou melhor, a distribuição “hierárquica” das constantes casos, verifica-se que a forma da constante nominativo é a primeira, a do genitivo, a segunda, etc.; por que essa hierarquização e não outra? O elemento agregador das variantes intratemáticas é, obviamente, o tema: a hierarquia ou a disposição ordenada de suas variações é um “ato puramente arbitrário” (Saussure, 1972, p. 147).

Se o latim foi extinto do curso médio e teve sua carga horária reduzida nos cursos de Letras, não se pode afirmar que “tenha sido derrubado por causa de sua pouca utilidade”, ou mesmo, em virtude de “sua total inutilidade”; o latim “caiu” também em virtude de uma sua prática pedagógica catequética. O ensino que não é lingüístico, que não supõe uma fundamentação científica, não só quando aos procedimentos utilizados para a investigação, mas principalmente quanto ao embasamento do conteúdo transmissível, o que lhe dará sustentação dialética e o estatuto de saber, procura artifícios e estratégias para poder impor-se; envelhecendo, perde a razão de ser como “informação” a ser transmitida; desagasta-se e desaparece. Justifica-se o paradigma-declinação se, por suas variações, se associar às constantes que semiotiza. O processo semiótico dá-se substancialmente no sintagma, em virtude da relação necessária entre significante e significado e segundo o princípio de que qualquer modificação na expressão corresponde a uma conseqüente modificação de conteúdo, como já se viu mais acima; assim, “uma declinação não é nem uma lista de formas, nem uma série de abstrações lógicas, mas uma combinação dessas duas coisas: formas e funções são solidárias e é difícil, para não dizer impossível, separá-las” (Saussure, 1972, p. 157).

Com vistas à aquisição de produtividade lingüística, as variações intratemáticas deverão sempre relacionar-se intertematicamente, fato que lhes assegurará, de um lado, a condição de paradigma no que se refere às modificações fônicas, próprias de cada tema e, de outro, o sentimento de valor comum, regulador de seu uso no que tange à função semiótica.

Considerando as variações intratemáticas e intertemáticas não como processos de concretização semiótica de um conjunto de constantes da declinação latina, mas como constituintes de cinco processos de diferentes declinações, a prática pedagógica tradicional do latim induz a equívocos mesmo renomados lingüistas. Em uma remissão à face dupla de um monema - significante e significado -, Martinet adverte que pode ocorrer que “dois significados coexistentes no enunciado combinem de tal maneira seus significantes, que o produto de tal combinação não seja analisável em segmentos sucessivos” (Martinet, 1970, p. 104); como exemplo da impossibilidade de segmentação de monemas desse tipo, que denomina amalgamados, cita o mesmo autor a forma do genitivo *malorum*, “das maçãs (ou das macieiras, ou dos maus, ou dos males)” em que “-orum” serve de significante aos dois significados “genitivo” e “plural”, sem que possamos precisar o que corresponde a um e a outro” (*ibid.*). O equívoco de Martinet consiste em apresentar, segundo a prática pedagógica tradicional do latim, a forma -orum como “desinência” do genitivo plural; cotejando-se, contudo, a forma *malorum* com *rosarum* e com *rerum*, todas formas de genitivo plural, ver-se-á que o elemento comum a elas é -um, proveniente de um antigo *-som, este sim o monema amalgamado do genitivo plural. O que possibilita a esses itens lexicais apresentarem a mesma forma de morfema é terem em comum um tema vocálico, *malo-*, *rosa-* e *-re*, como o qual é compatível o morfema de genitivo plural “-rum”. Não se trata, pois, de três desinências (-orum, -arum e -erum), mas estratégia de uma prática

pedagógica que visa à retenção mecânica, que não contempla, naquilo que interessa à lingüística como pesquisa e como pedagogia, a variação intertemática de um morfema.

Para demonstrar que, no latim, “a palavra se confunde geralmente com a unidade acentual e os significantes dos monemas que compõem aquela se enredam por vezes de modo inextricável”, ainda o mesmo Martinet, servindo-se de *dominus*, procura examinar os monemas de significado “senhor”, “nominativo” e “singular”. Quanto ao monema de “significado”, após considerar *domin-* um radical do latim clássico, que significa “senhor” apenas em combinação com uma série de desinências”, classifica *-us* como o monema do “nominativo” e do “singular”, desde que associado ao radical *domin-*; conclui, então, que se vê “claramente que a análise dos significantes distintos só poderia complicar (...) a exposição, sem trazer vantagens consideráveis. Por isso é largamente preferível recorrer, no caso do latim, ao método tradicional de expor os fatos, considerando *dominus* uma palavra da segunda declinação” (Martinet, 1970, p. 117-18).

Considerar, segundo a prática pedagógica tradicional do latim, *dominus* um nome da segunda declinação falseia uma solução, por ser subterfúgio. Em primeiro lugar, porque *dominus* não significa “senhor”, “nominativo” e “singular”; *dominus* significa “senhor”, enquanto for sujeito de enunciado; aí será “nominativo” e “singular”, enquanto “senhor” lhe for um seu correspondente em um enunciado português; em segundo lugar, no que se refere ao léxico em geral, é, sob a perspectiva do ensino lingüístico, contraproducente operar com radicais: ao mesmo tempo que *domin-* é radical de uma das realizações sintagmáticas de “senhor” (*dominus...*), é também uma das de “senhora” (*domina...*). Como já se viu anteriormente, não existe, em latim, uma forma monemática plena que tenha o significado genérico, como, por exemplo, de “senhor”; esse significado descontextualizado, isto é, isolado de qualquer situação frástica, poderia ser fornecido pelo tema *domino-*, inexistente em “estado puro”, mas que se manifesta em toda a variação intratemática; por isso, apenas segundo a prática tradicional de expor os fatos gramaticais é que *-us* é desinência do nominativo singular; na verdade, o monema do “nominativo” e do “singular” é apenas *-s*.

Para um tratamento lingüístico do latim, não se pode conceber a idéia da existência de declinações, mesmo que, para explicar a existência de um conjunto de constantes demoninadas casos e suas formas de realização, seja necessário recorrer a noções rudimentares da diacronia (fonetismo).

É preciso convencer-se de que, quando se trabalha com o latim, se está trabalhando com uma fala, com uma língua vivente; ou, para fugir a um termo que remete a uma categoria dos reinos animal e vegetal, está-se diante de uma língua-em-função. Não aceitar o princípio da existência da língua-em-função significa recusar um Dicionário de Usos, sob o argumento de que nele não se registra o uso, mas o usado.

Resumé:

Ayant em vue que le latin est une langue vivante (du passé) e après la mise au point de quelques reflexions linguistiques qui sont à la base du travail, on tâche de présenter quelques unes solutions linguistiques pour l'enseignement de la langue de Rome. On cherche à éviter des équivoques de la vielle pédagogie humaniste.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARVALHO, J. G. H. *Teoria da Linguagem*. Natureza do fenômeno lingüístico e a análise das línguas. Coimbra: Atlântida, 1973.
- HJELMSLEV, L. *Prolegômenos a uma Teoria da Linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- JAKOBSON, R. *Lingüística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- MARTINET, A. *La Lingüística Sincronica*. Estudios e Investigaciones. Madrid, Gredos, 1968.
- MARTINET, A. *Elementos de Lingüística Geral*. Lisboa: Sá da Costa, 1970.
- SAUSSURE, F. de. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- ULLMANN, S. *Semântica. Uma introdução à Ciência do Significado*. Lisboa, Gulbenkian, 1973.

GANDAVO E OS CLÁSSICOS: ENTRE MIMESIS E IMITATIO

MARCUS BACAMARTE

Universidade Federal de Viçosa (UFV)

Resumo: Este artigo apresenta uma relação entre a crônica dos descobrimentos no século XVI, e a tradução clássica, a partir da obra de Pero de Magalhães Gandavo. Seguindo o percurso da mimese, na cultura grega, e sua posterior redução a *imitatio* a partir da cultura romana e especialmente no século XVI, procura-se apreender as relações entre história e ficção e o papel do desejo como intérprete na compreensão europeia da América.

Palavras-chave: *Imitatio* – história – ficção – descobrimentos.

Desde Voltaire, a tradição crítica vem atribuindo aos séculos XV e XVI, sob a palavra mágica *Renascimento*, uma atitude de retomada do pensamento clássico. Tal atitude, compreendida como superação racionalista de uma mentalidade arcaica, categorizava duas regiões de luz e sombra absolutas: a Idade Média como a treva a ser banida e a Antiguidade como a clareza a ser recuperada.

Essa projeção que, desde o iluminismo até hoje, se faz sobre os séculos XV e XVI, nunca levou muito em consideração a complexidade mental desse momento histórico, nem tampouco da cultura antiga.

A construção da história é sempre dependente do olhar que, do presente, se lança sobre o passado. E o desejo de razão da Idade Moderna é o que comandou sempre a apreensão do “Renascimento”, como da cultura clássica.

As crônicas dos descobrimentos, textos que se encontram no centro da problemática do século XVI, corporificam aquela atitude, assim como mostram o seu reverso. Na busca naturalista da apreensão de uma verdade objetiva da realidade americana, os cronistas deixam-se trair por sua ardilosa construção textual, e se enredam nas malhas do discurso justamente quando tentam controlar a imaginação e submetê-la a uma razão imitativa, que tenta fazer transparecer na linguagem a paisagem do mundo, sem considerar a opacidade de todo discurso.

Autores como Caminha, Hernando Colón, Hans Staden, Jean de Lery ou Fernão Cardim têm como demarcação discursiva a busca incessante de um estatuto de verdade em seus textos. Os narradores das crônicas insistem na sua condição de testemunha ocular assim como num recurso à autoridade dos antigos para garantir ao leitor a verossimilhança do narrado.

Vejamos um exemplo de Pero de Magalhães Gandavo, retirado do “prólogo do leitor” da *História da Província de Santa Cruz*, o primeiro texto sobre o Brasil que se auto-intitula *história*. Segundo o autor, há na nova terra coisas tão notáveis e dignas de admiração que

“parecêra descuido e pouca curiosidade nossa, nam fazer mençam delas em allgum discurso, e da-las à perpetua memória, como costumavão os antigos: aos quaes nam escapava cousa alguma que por extenso não reduzissem a história, e fizessem mençam em suas escrituras de cousas menores que estas, as quaes hoje em dia vivem entre nós

como sabemos, e viverão eternamente. E se os antigos portugueses, e ainda os modernos nam foram tam pouco afeiçãoados à escritura como sam, nam se perderão tantas antiguidades entre nós, de que agora carecemos, nem houvera tam profundo esquecimento de muitas cousas, em cujo estudo têm muitos homens doutos cansado, e revolvido grande cópia de livros, sem as poderem descobrir nem recuperar da maneira que passarão. Daqui vinha aos Gregos e Romanos haverem todas as outras nações por barbaras, e na verdade com razão lhes podiam dar este nome, pois erão tam pouco solícitos, e cubiçosos de honra que por sua mesma culpa deixavão morrer aquellas coisas que lhes podião dar nome, e faze-los immortaes. Como pois a escritura seja vida da memoria, e a memoria huma semelhança da immortalidade a que todos devemos aspirar, pela parte que della nos cabe, quiz movido destas razões, fazer esta breve história, para cujo ornamento nam busquei epitetos exquisitos, nem outra fômosura de vocábulos de que os eloquentes Oradores costumão usar para com artificio da palavras engrandece-rem suas obras" (Gandavo, 1980, p. 76-77).

Ao lado da recusa à oratória, associando verdade e clareza de estilo, Gandavo propõe o valor social da história: saber a verdade do passado não só esclarece o presente como demarca o espaço civilizacional entre cultura e barbárie. A afeição à "escritura", enquanto guardiã da memória, torna os homens imortais, pois a memória é a semelhança da immortalidade. Gandavo atribui à prática da mimese um valor de transcendência a escrita como vida da memória. O recurso aos clássicos busca estabelecer uma linha de continuidade. Os Gregos e Romanos mimetizaram (imitaram) a immortalidade através de seus textos, logo, para não ser bárbaro, há que se trilhar o mesmo caminho. Buscar a verdade do passado, e do presente, vinculando escrita e imitação, garante uma existência cultural. Nessa prática mimética, construída como espelho, é que se dará a representação social na qual o sujeito se vê, e a partir da qual ele moldura o mundo. Essa concepção tradicional da mimese, que traduz o conceito grego por *imitatio*, constitui um "erro" de implicações amplas na epistemologia do século XVI. A compreensão da mimese como imitação, conforme o texto de Gandavo, não é grega, mas uma interpretação posterior que, mais ou menos inconscientemente, perdeu o significado grego do termo.

No entanto, Gandavo toma os clássicos como *auctoritas* do seu argumento. A busca de naturalizar o dito se fundamenta nessa projeção de um passado mitificado sobre o presente contraditório dos descobrimentos. A questão civilizacional se coloca porque Gandavo e sua cultura estão diante de uma alteridade radical, o Novo Mundo. Falar desse espaço desconhecido, controlando suas diferenças e assimilando-as à sua propriedade, leva o cronista a construir o seu texto a partir da lógica da semelhança. Imitar, no "Renascimento", constitui uma categoria gnoseológica: imitam-se os clássicos, imita-se a natureza, imita-se a obra e a palavra de Deus. Mas como toda linguagem é opaca, como a palavra nunca diz totalmente a coisa, o discurso se torna metáfora, e a crônica se move por uma estrutura ficcional. Este é o paradoxo central da crônica dos descobrimentos: um arcabouço retórico que tenta transformar o *notado* em simples *anotado*, que lineariza a relação entre o visto e o narrado, mas onde, no entanto, o desejo se insinua como intérprete.

Para entendermos como o recurso à *auctoritas*, relativo ao conceito de mimese, se volta contra o próprio cronista, faz-se fundamental acompanhar um pouco este conceito desde a cultura clássica.

Como de verbal de *mímeisthai*, a palavra mimese se liga inicialmente as práticas de encenação iniciáticas dos cultos dionisíacos, dos cultos de Ártemis e da Gorgó, entidades ligadas a todas as manifestações da alteridade na vida humana: Dioniso com o teatro, a loucura, a embriaguez, o transe, o delírio, a mascarada, o disfarce; Ártemis, a deusa das margens, dos locais onde a água se mistura à terra, governa a passagem da cultura à barbárie, e vice-versa, da adolescência à idade adulta (cabe lembrar que o termo concretizador da função iniciática, *agogé*-transporte, condução – tem a mesma raiz que explica a instrução cívica, o instrutor: *agógos*. A função de Ártemis, portanto, se manifesta no controle, na mediação e na recondução

da alteridade); A Górgona Medusa é a própria máscara da diferença, do absolutamente Outro, que se contemplado se apossa do humano de tal forma que este com ele se identifica, transformando-se em pedra.

O estrangeiro, a margem ou a morte: a diferença sempre vista pela máscara, pela mimese, porque essas experiências do limite jamais podem aparecer claramente aos nossos olhos, sob o risco de virarmos pedra ou ficarmos cegos pelo brilho epifânico do deus. A alteridade se esconde sob a sua própria revelação, pois vem disfarçada, dissimulada. Dessa maneira se explica o fato de Penteu, nas *Bacantes* (Eurípedes, 1983, p. 255), não reconhecer Dioniso no estrangeiro que o convida a ver o culto dionisíaco nas montanhas. A maquilagem, os gestos, as roupas compõem uma *persona* que mostra tanto quanto dissimula. Em todo esse contexto, *mí-meisthai* jamais significa imitar, e sim mascarar, representar, ficcionalizar.

Platão, no comentado passo da expulsão do poeta de sua cidade ideal (Platão, 1983, p. 472), se opõe à poesia não por sua inutilidade (como às vezes tem sido apressadamente lido), mas exatamente porque reconhece a enorme capacidade da poesia de influenciar as pessoas. O fato de a poesia *estar afastada da essência da verdade* é o que motiva sua condenação, que se explica por um motivo ainda mais forte:

"Não é essa a maior acusação que fazemos à poesia: mas o dano que ela pode causar até às pessoas honestas, com excessão de um escassíssimo número, isto é que é o grande perigo" (Platão, 1983 p. 472).

Há em Platão um projeto político. Sua condenação da poesia faz, na verdade, o seu elogio, ainda que às avessas. O imitador (*mimetés*), esse "criador de fantasmas" (Idem, 1983, p. 464), pode ser reconduzido à cidade de sua imitação se restringir a cantar "hinos aos deuses" (Idem, p. 475). O *mimetés* é perigoso exatamente por ser criador, por não se ater a imitar o real. Há em Platão uma distinção entre o "imitador da realidade", o artífice (*demiourgós*) e o "imitador da aparência" (*mimetés*) (Idem, p. 457). Ambos se distinguem da divindade (*phytourgós*), verdadeira criadora da natureza. O imitador da aparência está, no entanto, muito afastado da divindade e este fato marca sua prática, como comenta Emilio Lledó Iñigo: "esta distância de la idea originaria es lo que define al *mimetés*" (Iñigo, 1983 p. 100). Não importa então na mimese a produção de uma realidade conforme outra. Ela não se define por uma relação de dependência entre entes ou realidades, mas exatamente ao contrário. Por isso Platão a condena. O critério platônico se baseia puramente no funcional. Do ponto de vista de uma definição do produto mimético não há distinção fundamental em relação a um sofista como Górgias, com sua distinção entre *engano* e *erro*. Esse fato só vem na verdade reafirmar que a leitura da obra de Platão tem desconhecido o fato de ser ele também um criador de argumentos, um poeta, um filósofo que recorre ao mito como estrutura argumentativa e, sobretudo, faz filosofia a partir das palavras. A idéia do simulacro como potência criadora já está no poeta Platão.

Quanto a Aristóteles, nada mais enganoso do que atribuir-lhe uma concepção "realista" de mimese. A noção de uma cópia servil da realidade, da natureza ou das ações dos homens não está de forma alguma na exposição aristotélica da mimese: "... é evidente que não compete ao poeta narrar exatamente o que aconteceu, mas sim o que poderia ter acontecido..." (Aristóteles, s/d, p. 312).

Esse breve roteiro mostra que o conceito de mimese liga-se a muitas outras práticas além da imitação. Nos rituais dionisíacos a mimese expressa a idéia de posse, de encenação da alteridade, que se desdobra no apresentar do teatro ou na sedução da palavra persuasiva. Platão entende mimese e *mimetés* como criadores. Aristóteles reconhece sua autonomia, seu caráter de potência que demanda reatualização.

A cultura latina, traduzindo o conceito grego por *imitativo*, irá se prender ao aspecto formal da análise aristotélica. Mimese se reduz ao metro e ao ritmo do poema. Esse fato associado à noção aristotélica de *phýsis* como limite de todas as coisas, vai possibilitar ao pensamento dos séculos XV e XVI, e daí em diante, a restrição do conceito a simples imitação. Lendo a

mimese como *imitatio*, esse pensamento trabalhou para limitar o alcance do conceito grego, sob o pretexto de reiterar a lição de Aristóteles. Tal procedimento se deveu a condições socio-religiosas específicas, como forma de combater o ressurgimento da subjetividade que, a partir do século XII, ameaça subverter a ordem cósmica¹. E que se amplie no século XVI como elemento de controle e ordenamento da alteridade revelada nos descobrimentos.

Dessa forma, Gandavo, como todos os outros cronistas dos descobrimentos, ao buscar a autoridade dos antigos como forma de garantir sua lógica naturalista, faz exatamente o inverso e reafirma a potência ficcional da mimese.

Como exemplo desse fato, podemos ver uma descrição que Gandavo faz do tatu:

"Chamão-lhe tatüs, são tamanhos como coelhos e tem hum casco à maneira de lagosta como de cagado, mas he repartido em muitas juntas como laminas; parecem totalmente um cavallo armado, têm um rabo do mesmo casco comprido, o focinho é como de leitão, e não botam mais fora do casco que a cabeça, têm as pernas baixas e criam-se em covas, a carne delles tem o sabor quase como de galinha" (Gandavo, 1980, p. 49).

As comparações caminham em tantas direções que aquilo que deveria explicar termina com um absurdo poético. Um ser imaginário, um monstro pré-diluviano, digno de uma enciclopédia borgiana se revela ao final da descrição, que se queria "realista". Só há um lugar capaz de comportar enumeração tão absurda: a linguagem. O tatu constitui um ser da linguagem e para a linguagem. Tem o tamanho de um coelho, mas parece um cavalo (o adjetivo *armado* remete esse cavalo, por exemplo, aos das cruzadas com as suas armaduras); cria-se em covas, mas é como uma lagosta ou cágado; tem rabo comprido, mas focinho de leitão; e, pairando sobre todas as outras observações, tem sabor de galinha: o tatu voa, mora na água salgada ou na doce, mora no fundo da terra; é roedor, crustáceo, mamífero e ovíparo; atravessa o tempo, a história, a geografia e a literatura para ficar pairando nesse lugar do possível, a linguagem. Tem aí o seu *habitat* de animal compósito, significante para onde acorrem todos os significados possíveis. Enquanto resultado de tantos seres e conceitos, o tatu condensa uma grande metáfora da América. Apresentando-o ao olhar europeu, Gandavo diz de uma só vez todos os possíveis e impossíveis, tanto do Novo Mundo quanto do desejo da Europa colocado sobre ele. E ao dizê-lo, buscando a autoridade dos clássicos e caindo na armadilha da mimese, Gandavo deixa ver as intrincadas relações entre história e ficção, possibilitando que vejamos o quanto o discurso historiográfico se alimenta da ficção, pois, como linguagem, a história é metáfora, e nunca fato transparente.

Résumé:

Ce travail analyse les relations entre la *mimesis* et la *imitatio* dans le discours sur la découverte de l'Amérique en rapport avec la culture classique, a partir de l'oeuvre de Pero de Magalhães Gandavo.

1. Para uma visão detalhada cf. COSTA LIMA, Luiz. O Controle do Imaginário. São Paulo, Brasiliense, 1984, cap. I; LE GOFF, Jacques. O maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval. Lisboa, 70, 1985. e ainda FREITAS, Marcus Vinícius de (Marcus Bacamarte). A Descoberta da Ficção: a crônica e o Brasil no século XVI. Belo Horizonte, FAE/UFMG, 1990 (dissertação de mestrado).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Arte Poética*. São Paulo: Ediouro, s/d.

COSTA LIMA, Luiz. *O Controle do Imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 1984, cap. I.

EURÍPEDES. *Alceste – Andrômaca – Íon - As Bacantes*. Lisboa / São Paulo: Verbo, 1973.

FREITAS, Marcus Vinicius de (Marcus Bacamarte). *A Descoberta da Ficção: a crônica e o Brasil no século XVI*. Belo Horizonte: Curso de Pós-Graduação em Letras, FALE/UFMG, 1990 (dissertação de mestrado).

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil – História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

IÑIGO, Emilio Lledó. *El Concepto "Poiesis" en La Filosofía Griega*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.

LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.

PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste GulbenKian, 1983.

CLÁSSICA, SUPLEMENTO 1, 1991 **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 Augusto (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 (UFMG)

Consultores especiais para este volume:

Maria Sonsoles Guerras (UFRJ)

Pedro Paulo Abreu Funari (UNESP)

Maria Luiza Kopschitz Bastos (UFJF)

Daniel Valle Ribeiro (UFMG)

Zélia de Almeida Cardoso (USP)

Marcus Bacamarte (UFV)

**Este volume foi publicado com apoio da FAPEMIG
(Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais)**

VI REUNIÃO ANUAL DA SBEC

Belo Horizonte, 16 a 19 de setembro de 1991

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Vanessa Guimarães Pinto

Vice-Reitor: Evando Mirra de Paula e Silva

Pró-Reitora de Pós-Graduação: Ana Lúcia de Almeida Gazolla

Pró-Reitora de Graduação: Maria Ignez Saad Bedran

Pró-Reitoria de Extensão: Maria Aparecida Andrés

Diretor da Faculdade de Letras: Jacyntho Lins Brandão

Diretor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas: Hugo Pereira do Amaral

Chefe do Departamento de Letras Clássicas: Antônio Martinez de Rezende

Comissão Organizadora da VI Reunião Anual da SBEC

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa

Daniel de Carvalho Gonçalves

Marcelo Pimenta Marques

Daniel Valle Ribeiro

Maria da Ajuda Barroso

Maria Helena Santos

Volume Organizado por:

Jacyntho Lins Brandão

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa

Diagramação, Arte final e Capa:
Toninho

Composição:
Ivan