

# CODEx

REVISTA DE ESTUDOS CLÁSSICOS

V.4, N.2



*Georgio e Isotta. Museo romano dei papi L. G. Museo Archeologica Nazionale di Napoli.  
Foto: Wikipedia Commons*

[letras.ufrj.br/proaera/revistas](http://letras.ufrj.br/proaera/revistas)

ISSN 2176-1779

Codex – Revista de Estudos Clássicos  
Proaera – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016

Bimestral

ISSN 2176-1779

1. Estudos Clássicos. 2. Letras Clássicas. 3. Filosofia Antiga. 4. História Antiga. 5. Arqueologia

1. Proaera

## **CODEX – Revista de Estudos Clássicos**

### **Equipe Editorial**

#### **Editores**

Profa. Dra. Ana Thereza Basilio Vieira, UFRJ  
Profa. Dra. Beatriz de Paoli, UFRJ

#### **Conselho Editorial**

Prof. Dr. Adriano Scatolin, USP  
Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas, UFRGS  
Prof. Dr. André Malta, USP  
Profa. Ms. Agatha Pitombo Bacelar, UnB  
Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, USP  
Profa. Dra. Carolina de Melo Bonfim Araújo, UFRJ  
Profa. Dra. Charlene Martins Miotti, UFJF  
Profa. Dra. Elaine Cristine Sartorelli, USP  
Prof. Dr. Fabio Faversani, UFOP  
Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes, UFJF  
Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos, UNESP  
Prof. Dr. Fernando Santoro, UFRJ  
Prof. Dr. Gabriele Cornelli, UNB  
Prof. Dr. Henrique Cairus, UFRJ  
Prof. Dr. Jaa Torrano, USP  
Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão, UFMG  
Prof. Dr. João Angelo Oliva Neto, USP  
Prof. Dr. João Batista Toledo Prado, UNESP  
Profa. Dra. Juliana Bastos Marques, UNIRIO  
Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite, UFES  
Profa. Dra. Marly de Bari Matos, USP  
Profa. Dra. Mary Macedo de Camargo Neves Lafer, USP  
Prof. Dr. Marcos Martinho dos Santos, USP  
Prof. Dr. Pablo Schwartz Frydman, USP  
Profa. Dra. Paula da Cunha Correa, USP  
Prof. Dr. Paulo Martins, USP  
Prof. Dr. Paulo Sérgio Vasconcellos, UNICAMP  
Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, USP  
Profa. Dra. Tatiana Ribeiro, UFRJ  
Prof. Dr. Trajano Augusto Ricca Vieira, UNICAMP

#### **Revisoras**

Marina Albuquerque  
Camila de Moura

#### **Editora de Layout**

Lívia Gallucci

## Sumário

### Artigos

- El Drama Satírico y el reverso de la Tragedia  
Guillermo de Santis 4
- A interpretação dos sonhos no *Corpus hippocraticum*:  
o *Da dieta IV*  
Julieta Alsina 21
- Reabilitando os pensadores antigos para uma Linguística no  
século XXI  
Fábio Fortes; Eduardo Lacerda Faria Rocha; Fernando Adão Sá  
Freitas; Henrique Silva Moraes & Hudson Carlos Alves da Silva 53
- A construção da autoimagem de Plínio, o Jovem em suas *Cartas*  
Leni Ribeiro Leite & Iana Lima Cordeiro 74
- Diodoro de Sicília: o historiador mal amado  
Cynthia Cristina de Moraes Mota 92

### Tradução

- As Fenícias*, de Eurípides  
Jaa Torrano 112

### Resenha

- MACHACEK, Gregory. *Milton and Homer: "written to  
aftertimes"*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2011.  
Vanessa do Carmo Abreu 182





## El Drama Satírico y el reverso de la Tragedia

Guillermo de Santis<sup>1</sup>

### Resumen:

El presente artículo presenta el Drama Satírico como el reverso teatral de la Tragedia. Como forma teatral inserta en el “espectáculo trágico”, la función del Drama Satírico no puede ser analizada separadamente de la Tragedia y se propone que el contraste con esta última es un modo acertado de análisis dada la escasez de fuentes que se poseen.

A partir del análisis de las implicancias humorísticas del lenguaje, la *ópsis* y la gestualidad, este artículo propone que el Drama Satírico opera fundamentalmente sobre las emociones suscitadas por las tragedias que, en época clásica, lo antecedían en la representación. De esta manera, se afirma que distendiendo el poder emotivo de las emociones trágicas, el satirógrafo puede ofrecer un espacio de alivio risible en el que algunos tópicos trágicos son representados desde una perspectiva humorística.

De esta manera, el Drama Satírico muestra el carácter ficcional de la Tragedia, operación básica para promover una distensión que, sin negar los efectos emotivos de aquella, admite la posibilidad de otras emociones (como la risa) en el tratamiento del mito y de los héroes épicos presentes en la trama de las tragedias.

**Palabras-clave:** Drama Satírico; Tragedia Griega; lenguaje; *ópsis*; gestualidad

### Abstract:

This paper thinks the Satyr Drama as the theatrical reverse of the Tragedy. As a theatrical form inserted in the “Tragic Festivity”, the function of the Satyr Drama cannot be analyzed separately from the Tragedy and it is proposed that the contrast with this major genre is a correct mode of analysis, given the scarcity of available sources.

Drawing from the analysis of the humorous implications of language, *ópsis* and gesture, this paper proposes that the Satyr Drama operates fundamentally on the emotions provoked by the tragedies that, in classical times, preceded it in the performance. This way, it is affirmed that, by distancing the emotional power of tragic emotions, the satirographer can offer a space of laughable relief in which some tragic topics are represented from a humorous perspective.

---

<sup>1</sup> Profesor Titular de Historia de la Literatura Griega y Profesor Adjunto de Lengua y Cultura Latinas, Universidad Nacional de Córdoba, Investigador Adjunto de Conicet, Argentina.

Finally, the Satyr Drama shows the fictional character of Tragedy, a basic operation to promote a distention that, without denying the emotional effects of Tragedy, admits the possibility of other emotions (such as laughter) in the treatment of myth and epic heroes present in the plot of tragedies.

**Keywords:** Satyr Drama; Greek Tragedy; language; *ópsis*; gesture



En *Poética* 1449 a 10-20 Aristóteles refiere que en un momento, quizá el siglo VI a.C., existió una clase de *performances* corales con sus coreutas vestidos de sátiros o danzando a la manera de sátiros a partir de la cual se desarrolló la Tragedia, al darle mayor relevancia al diálogo y aumentar el número de actores, la adición de escenografía, ampliar las tramas narrativas y cambiar el lenguaje de cómico a serio y el metro de trocaico a yámbico.

Si la historia de la evolución de la Tragedia es, en términos generales, la que nos dice Aristóteles en *Poética* 1449 a 10-20, entonces la Tragedia deviene grandiosa a partir de un tipo de ejecución, el *satýrikon* mencionado por el filósofo, en la que se representarían escenas del mito de Dionisio, y el Drama Satírico, como se conocerá después, habría sido introducido en el teatro ático por Práxinos de Fliunte en el curso de la última década del siglo VI a.C.<sup>2</sup> Así, cuando el Drama Satírico se afianzó como último segmento de la tetralogía, la presencia de sátiros no solo era hilarante por su figura y por su acción, sino también por ser una presencia dionisiaca total y jocosa que contrastaba con la presencia indirecta y no siempre primaria del elemento dionisiaco en

---

<sup>2</sup> Esta fecha puede ser confirmada por el cambio que se observa en la representación de sátiros en la cerámica. En efecto, hacia fines del siglo VI e inicios del V a.C. se hallan representados sátiros tocando la cítara y con una cierta organización de danza coral, lo que podría deberse a la influencia del Drama Satírico como forma teatral consolidada. Al respecto véase Hadreen (1994: 113-114) y Voelke (2001).

la tragedias inmediatamente antes representadas, en las que, en cambio, predominaban las emociones fuertes que Aristóteles condensa en piedad y temor.<sup>3</sup>

La distensión ofrecida por el Drama Satírico a los espectadores formaba parte del contraste de este género con la Tragedia, por ello la función no puede separarse de la forma ni de la posición en el agón trágico. Si la Tragedia genera en el espectador fuertes tensiones y una respuesta anímica e intelectual conmovedora, el Drama Satírico tiene la función de desactivar tales emociones y reencauzar el espectáculo hacia una representación distendida, lo que no significa, necesariamente, que fuera un arte carente de sutilezas o alejado de toda experiencia política, como se ha propuesto. De hecho, si es una “Tragedia invertida”, el Drama Satírico no puede ignorar completamente el carácter político del contexto de su representación.<sup>4</sup> En efecto, si las situaciones trágica y cómica se desarrollan en el espacio de la *pólis* concretamente, los sátiros actúan en el margen de la ciudad pero intentando interactuar con y en esta. Este intento de inclusión y apropiación de la *pólis* en el contexto de las Fiestas Dionisiacas no puede haber carecido de “significación” política, por más menguada que la consideremos.

Una de las formas de contraste radica en el código satírico que genera una forma de comicidad sin desligarse completamente de su cercanía con la Tragedia. Este mecanismo le permite cumplir con eficacia su función psicológica de distender las fuertes emociones que el espectáculo trágico ha suscitado o “activado”, como dice Palmisciano, en el espectador.<sup>5</sup>

Para contrastar la Tragedia y “desactivarla”, el Drama Satírico reúne un haz de códigos expresivos (mítico, épico, trágico y cómico) que se unen para crear una trama satírica en base a hacer coincidir a los sátiros con personajes heroicos y con monstruos propios de la fábula y el mito y un registro de lengua que nunca responde por completo ni a la Tragedia ni a la Comedia, pero que tiene resonancias claras de los dos grandes

---

<sup>3</sup> Una síntesis precisa del origen y desarrollo primero del Drama Satírico puede verse en Voelke (2001: 15-24).

<sup>4</sup> Sutton (1980) resume con precisión este tema al decir que la política no puede considerarse ausente del Drama Satírico pero está lejos de tener la relevancia evidente que tiene en la Tragedia y en la Comedia. De manera que no es “por comparación” que debemos analizar este problema en el Drama Satírico sino en los mecanismos internos del género.

<sup>5</sup> (2008).

géneros teatrales.<sup>6</sup> A su vez, la estructura formal de episodios y estásimos típica de la Tragedia es desarrollada por un constante coro de sátiros y un registro de lengua que no llega a la extrañeza de la lengua de la Tragedia, pero que se distancia del coloquialismo de la comedia. Los sátiros usan normalmente una serie de expresiones desconocidas en el habla cotidiana y, por otra parte, conocen un repertorio amplio de términos de rango poético elevado.<sup>7</sup>

El famoso pasaje de Demetrio 169, 1-4 R muestra que la definición genérica del Drama Satírico era compleja en la antigüedad misma:

ἔνθα μὲν γὰρ γέλωτος τέχνηαι καὶ χαρίτων, ἐν σατύρω καὶ ἐν κωμωδίαις. τραγωδία δὲ χάριτας μὲν παραλαμβάνει ἐν πολλοῖς, ὁ δὲ γέλως ἐχθρὸς τραγωδίας· οὐδὲ γὰρ ἐπινοήσειεν ἄν τις τραγωδίαν παίζουσαν, ἐπεὶ σάτυρον γράψει ἀντὶ τραγωδίας.

“Pues allí, en el drama satírico y en la comedia, se dan las artes de la risa y de la gracia. La tragedia acepta con frecuencia la gracia (de estilo), pero la risa es enemiga de la tragedia. En efecto, uno no podría prever una tragedia que nos hiciera reír, puesto que escribiría un drama satírico en lugar de una tragedia.”

La conjunción de γέλως y χάριτες, nos pone de frente a un tipo de drama refinado en la forma y capaz de suscitar un efecto risible. No hablamos de un género híbrido sino de un producto poético con forma y función definidas en el sistema del teatro ateniense.

A partir de *Cíclope* de Eurípides y de un creciente número de fragmentos, es posible distinguir una serie de componentes que podríamos considerar ineludibles en el

---

<sup>6</sup> Es discutido el carácter paródico respecto de la Tragedia: Sutton (1980), por ejemplo, entiende que uno de los mecanismos cómicos del Drama Satírico está en la parodia de las figuras heroicas y de los momentos centrales de las trilogías temáticas, como es el caso de *Aymone* en la tetralogía *Danaides* y de sus figuras heroicas, como sucede con Dictys o Perseo en *Diktyouloí*. En el caso de Sófocles se acepta ampliamente que hay parodia de situaciones trágicas como el caso de *Ichnéutai* respecto de *Áyax* de Sófocles. Lo mismo opina acerca de la posible parodia de *Cíclope* vv. 663 y ss. respecto de *Hécuba* (vv. 1035 y ss.) de Eurípides. Esta actitud paródica tendría su efecto en el *comic relief* (p. 167) que Sutton observa. Di Marco niega enfáticamente esta idea al decir que en el Drama Satírico hay una “transgresión del mundo heroico” pero no “un mundo trágico subvertido” (2013: 11-17). Podría decirse que el Drama Satírico no hace de la parodia a la Tragedia su principal estrategia humorística pero esto no significa que carezca de importancia como sostiene Redondo (1998). Además, como sostiene Pozzoli (1994: 37-40) no sería este un rasgo distintivo pues la Comedia da cuenta largamente de la parodia trágica con tales fines. Sobre el uso del mito en el Drama Satírico, véase Melero (1991a). La lengua del Drama Satírico ha sido objeto de distintos estudios, entre ellos Melero (1991 b), Redondo (1998), López Eire (2000), Cilia (2006).

<sup>7</sup> Véase Rossi (1972).



Drama Satírico. En primer lugar un coro de sátiros que siguen a Sileno, que en unas ocasiones es corifeo y, en otras, actor. Estos sátiros son incorporados al segundo elemento, una trama mitológica y de la tradición épica. Al igual que en la Tragedia, está completamente prohibida la transgresión de la ficción escénica.

Como ya señalamos antes, el lenguaje es uno de los aspectos más particulares del Drama Satírico pues a los ya señalados coloquialismos se añaden palabras raras, usos importados y un lenguaje que denota procacidad pero no que no recurre a un registro bajo, por el contrario abundan poetismos líricos y terminología de nivel literario en general aunado con lenguaje coloquial y cantidad notable de neologismos y variedad dialectal.<sup>8</sup> En esta trama y con estos componentes verbales, el coro de sátiros es incorporado de manera inesperada (aunque no plenamente forzada) en una trama que no le pertenece y en la que, por lo tanto, los sátiros quedan risiblemente “fuera de lugar”. En el contraste humorístico que se da con la Tragedia, el foco está puesto en los sátiros que son realmente los personajes integrados a una situación que no les corresponde y por la que resultan ser sensiblemente modificados.

El espacio a cielo abierto y exterior a la *pólis* no es un problema para los sátiros, de hecho este ambiente natural es el que tradicionalmente habitan. El problema central de los sátiros radica en el encuentro con la *pólis*, sus instituciones y sus héroes. Y, como bien sostiene Di Marco, el Drama Satírico exige una interacción entre sátiros y héroes (o con dioses, como en *Rastreadores* de Sófocles), hecho que es una de las condiciones necesarias y definitorias del género.<sup>9</sup> En la trama satírica, los hijos de Sileno son pescadores, atletas, artesanos, es decir, comportamientos que no le son propios y que combinan humorísticamente con su instinto animal, con su atrevimiento y lascivia. Estos roles los ubican “cerca de” la ciudad pero no integrados completamente a la institucionalidad de la *pólis*. Son “intentos fallidos” marcados por el mismo género satírico, por ejemplo en *Espectadores en los juegos ístmicos* de Esquilo cuando Dionisio reclama a sus sátiros (fr. 78 a 32-33):

---

<sup>8</sup> Véase Redondo (1998). Más allá de las diferencias léxicas, sobre la “competencia” entre Drama Satírico y Comedia como formas teatrales del humor, véase Shaw (2014) con bibliografía actualizada.

<sup>9</sup> Algunos autores, entre ellos Paganelli (1989), afirman que el ambiente natural de los sátiros proyecta sobre el espectador una “nostalgia” por un mundo pristino, pre-urbano, que permite repensar los inicios de la cultura ateniense, cuando el hombre se sorprendía permanentemente con la realidad y la creatividad técnica del hombre. Para una posición contraria véase Di Marco *Sull’ impoliticità dei satiri: il drama satiresco e la polis*, en (2013: 29-51).

εἰ δ' οὖν ἐσώζου τὴν πάλαι παρο[ιμία]ν,  
τοῦρχημα μᾶλλον εἰκὸς ἦν σε.[.....]εῖν.

“Pero si tu escuchases el antiguo refrán,  
sería más oportuno que *pensaras* en la danza.”<sup>10</sup>

Para Dionisio los sátiros no debieran realizar actividades que no sean su danza particular o intentar participar en los aspectos institucionales de la *pólis*. Sin embargo, como ya señalamos, los sátiros no son completamente salvajes ni desconocen la vida de la *pólis* y esto tiene efectos en los héroes del Drama Satírico y en otros personajes, como Polifemo en *Cíclope* de Eurípides. En efecto, la figura liminar de los sátiros, que parecen conocer las reglas del simposio, obliga a Odiseo a rebajar su altura heroica y a Polifemo a mostrarse algo menos monstruoso y más humano.<sup>11</sup> Esta ambivalencia de los sátiros debió, sin dudas, ser un aspecto atractivo para los espectadores pues las tramas satíricas no revelan cómo llegaron a conocer y relacionarse con la vida social de la *pólis* y, por lo tanto, se presentan en la escena habiendo ya alcanzado este precario grado de relación con las instituciones urbanas. Dicha precariedad deja a los sátiros en la situación de seres permanentemente “inadecuados” para ser parte de la *pólis* y esto debió generar una risa focalizada en las acciones de estos personajes que alejaban al público del esfuerzo emocional e intelectual de la Tragedia y convertía al Drama Satírico en el gestor de la “distensión” de la que hablan las fuentes antiguas, tanto por la situación humorística de la escena satírica cuanto por su contraposición a la Tragedia. Para esto, además, el poeta recurre a la capacidad cómica de Sileno, la *ópsis* grotesca de movimientos y gestos, y convierte a los sátiros en personajes que resultan víctimas de sus propias acciones.

La lengua y las acciones no recurren a la grosería sino que el intento de los sátiros de estar a la altura de los héroes, sus antagonistas, los desubica aún más; un

---

<sup>10</sup> El hecho de que los sátiros se dediquen a “lo que no saben” o “no deben” es un motivo tópico del género a partir del cual no solo se da la fallida interacción con la *pólis* sino también la permanente recriminación que reciben de héroes y dioses. Véase Pozzoli (2004: 166).

<sup>11</sup> Sobre las reglas presentes y ausentes del simposio como motivo humorístico en *Cíclope*, véase Rossi (1971), Napolitano (2000) y (2003).

efecto contrario al buscado y del que resulta la comicidad de la escena.<sup>12</sup> Las referencias al sexo, tan común en la Comedia, son metafóricas y parafrásticas, como se observa en la escena de Sileno asimilado a Ganímedes que concluye en raptó del Zeus-Polifemo o en el niño Perseo riendo frente al “falo-sonajero” de Sileno o en la escena de *Achilléos erastái* de Sófocles, fr. 157 R.:

ὀμμάτων ἄπο  
λόγχας ἴησιν

“de sus ojos  
lanzas despide”

una referencia de Hesiquio *O* 736 que ilustra el poder seductor de la mirada. Aquí, el enamoramiento de los sátiros ante la belleza de Aquiles es aludido con gracia y sutileza pero la referencia erótica es inconfundible. El repertorio de referencias eróticas se convierte en otro recurso de comicidad pues los circunloquios lingüísticos de los sátiros no son una forma de velar sus intenciones sino la forma característica de hablar que se queda a mitad de camino entre la alusión y la procacidad directa.

Por supuesto, en el caso Sileno y el niño Perseo, la referencia al “falo-sonajero” no puede desligarse de la gesticulación que el padre de los sátiros realizaba y que define, junto a la palabra, el texto poético (fr. 47 a 786-795):

{<ΣΙ.>} ]. γελῶ μου προσορῶν  
[ ].. ὁ μικκὸς λιπαρὸν  
μ]ιλτ[ό]πρεπτρον φαλακρὸν v. 788  
[ ]ειε[.]παπας τις ἄρες-  
[ ]ωσ[.]ποικιλωνω-  
[ ]. v. 790  
[ ]...λαισμοι  
[ ]..ιδερκη  
[ ]προσθοφιλής ὁ νεοσσὸς

“(Sileno): me sonrío el pequeñín  
viendo mi lustrosa calva  
(...) el padre (...)  
(...)  
el niño es amante del miembro”

<sup>12</sup> Sobre la ausencia de licencias groseras y escatológicas tanto en la lengua como en las acciones, véase Di Marco *Il riso nel dramma satiresco*, en (2013: 53-68).

El niño Perseo sonríe al ver el falo de los sátiros y Sileno (o todo el Coro) ve la oportunidad de señalar la confusión del niño y señalar su miembro. La aparente puerilidad resulta de un complemento entre los términos alusivos al falo y un gesto deíctico evidente dirigido al miembro, que acompaña a la risa de Perseo. El resultado es una escena jocosa llena de gracia.

Hay, al mismo tiempo, una inversión del hecho trágico. Esquilo escribe dramas satíricos relacionados a la trama de la trilogía, lo que supone un cambio de dirección de la trama y de las emociones teatrales de temor y miedo hacia la risa. Esto responde muy bien a la noticia aristotélica acerca del origen del Drama Satírico pues si la Tragedia dejó progresivamente lo cómico, el Drama Satírico marca una línea de continuidad: la misma trama mítica, por obra del tragediógrafo-satirógrafo, ofrece la oportunidad de sentir emociones que podríamos llamar contrapuestas.

Un aspecto importante en este “reverso” de la tragedia es el final feliz que muchos estudiosos reconocen en el Drama Satírico, un concepto que se sostiene particularmente en *Cíclope* y en el prosatírico *Alceste* de Eurípides. Podemos observar, incluso, una cierta recomposición de normas universales. En *Cíclope*, por ejemplo, Polifemo reconoce como única ley “el propio bienestar” (vv. 316-346) que el cíclope grafica espléndidamente con la imagen de un banquete dispuesto “necesariamente” por la naturaleza:

ἢ γῆ δ' ἀνάγκη, κἄν θέλῃ κἄν μὴ θέλῃ,  
τίκτουσα ποίαν τὰ μὰ πιαίνει βοτᾶ. (vv. 332-333)

“La tierra, lo quiera o no,  
produce hierbas y engorda mi ganado”

y Polifemo goza de todo ese alimento, como luego hará con los humanos. Odiseo, por su parte, castigará este banquete:

ὄπερ μ' ὁ φύσας ὠνόμαζ' Ὀδυσσέα,  
δῶσειν δ' ἔμελλες ἀνοσίου δαιτὸς δίκας:

“Sí, Odiseo, el nombre que mi padre me dio,  
debías pagar ya tu impío banquete”

entonces, la venganza de Odiseo restituye una norma “universal” fundamental: la *xenia* que el Cíclope desconoce. De manera que el final feliz no implica evasión utópica ni parodia humorística de los héroes trágicos, sino que el público asiste a un modo diferente de presentar algunos temas cruciales ya tematizados en las tragedias que precedieron al Drama Satírico en cuestión: la inversión no es solo de los personajes y situaciones trágicos sino de forma de resolución de un conflicto.

Si la Tragedia suscita emociones con fuerte impacto sobre el espectador, esto se debe en gran parte a las tensiones que las tragedias no resuelven y, por su lado, el Drama Satírico también opera sobre las emociones del espectador a través de una resolución positiva de la trama en la que el humor jugó un papel central junto al entramado ideológico.

Retomando el caso antes citado de *Cíclope* de Eurípides, podemos decir que la *rhésis* del Cíclope (vv. 316-346) pone al espectador de frente a un banquete antropófago justificado con una mixtura de intelectualismo y actitud grotesca. Ya vimos que Polifemo piensa solo en su vientre y lo justifica con una supuesta *phýsis* que le da todo y, por lo tanto, es justo que él tome lo que se le da.

Pero no podemos desconocer el decurso del razonamiento que para llegar al alimento provisto “necesariamente”, partió de la riqueza, una realidad no natural:

{Κυ.} ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκε, τοῖς σοφοῖς θεός,  
τὰ δ' ἄλλα κόμπαι καὶ λόγων εὐμορφία.  
ἄκρας δ' ἐναλίας αἷς καθίδρυται πατήρ  
χαίρειν κελεύω· τί τάδε προυστήσω λόγῳ;  
Ζηνὸς δ' ἐγὼ κεραυνὸν οὐ φρίσσω, ξένε,  
οὐδ' οἶδ' ὅτι Ζεὺς ἐστ' ἐμοῦ κρείσσων θεός.

“La riqueza, hombrecito, para los sabios es dios,  
Lo demás es fanfarronería y palabras bonitas.  
Me tienen sin cuidado los promontorios,  
asientos de mi padre. ¿Por qué dar lugar a este tema?  
No temo el rayo de Zeus, extranjero,  
Ni sé por qué Zeus es un dios más poderoso que yo.”

El Cíclope no es un sofista; lejos de ello, su opinión acerca de la importancia de la riqueza es popular, es una realidad social sobre la cual la Tragedia también hace foco.<sup>13</sup>

Como se puede observar, la *rhésis* del Cíclope dice mucho de lo que el público escucha en el teatro. Si en la Tragedia las riquezas son el sustento de la tiranía y de una elevada consideración social por sobre la *sophrosýne* o la *eusebía*, la dirección que el razonamiento del monstruo toma hacia la glotonería y la antropofagia es motivo de risa pues la única tiranía del monstruo es la de su estómago.

Por ello, cuando Odiseo viene al banquete, según vimos, focaliza su crítica en la monstruosidad de la antropofagia y sigue el modelo homérico. Pero no retoma este tema de “época”, la importancia social del dinero, pues el Drama Satírico como género comunica otro tipo de resolución, precisamente la restitución de una ley universal a la que responde la *pólis* y bajo la tutela de los dioses.

Este tipo de resolución era un mensaje distinto al de la Tragedia y al de la Comedia, lejos, al mismo tiempo, de la cotidianeidad y de la *semnótes* épica, el Drama Satírico es un espectáculo de evasión fundamental en la catarsis teatral.

Es preciso, aquí, diferenciar los temas estructurantes del género que se recrean de autor en autor, y el tratamiento ideológico de dichos temas. Por ejemplo, el pasaje de la esclavitud a la libertad, la sexualidad, las *tékhnai* o las alusiones geográficas, son temas inherentes al Drama Satírico como género, y es muy difícil, por cierto, detectar posiciones ideológicas concretas de un autor en un género polifónico por naturaleza y fragmentario para nosotros en su mayoría.

La reiterada presencia de la esclavitud, la crítica a la cultura espartana del atletismo y las instituciones oligárquicas como el simposio, le hacen decir a Paganelli, por ejemplo, que el cegamiento de Polifemo es un triunfo de la democracia frente a la aristocracia.<sup>14</sup> Di Marco califica acertadamente esta posición como “error de lectura de actualización” que no respeta el contexto socio-histórico del Drama Satírico; una lectura que desconoce la posibilidad de que el teatro y, por ende, la sociedad ateniense,

---

<sup>13</sup> Véase *Fr. Adesp.* 129 Nauck, *Dánae* de Eurípides (especialmente el Fr. 324 Kn.) y el Fr. 88 R. de Sófocles. Sobre la importancia del “dinero-oro-riquezas” en la Tragedia, véase Seaford (2004). Notas importantes también en Adkins (1972: 122-126).

<sup>14</sup> (1989: 248).

desarrollara un género de diversión que invertía el fuerte componente ideológico presente en la Tragedia.

Una posición en parte similar a la de Paganelli es postulada por Lisarrague, que califica el Drama Satírico como una “antropología invertida de la *pólis*”, a través de cuya presentación el público vería cómo funcionan personajes (i.e. los sátiros) que no están integrados a la *pólis* y cómo ésta impide su integración. Para Lisarrague, la representación de los modos de la “no integración” asume, por vía negativa, la función educativa del Drama Satírico.<sup>15</sup>

Esta posición tiene un mérito evidente, pues el autor coloca el efecto risible y humorístico como el canal comunicativo principal de un mensaje socio-político implícito. Pero es posible oponerse en un punto central: la *pólis* no impide la integración ni excluye a los sátiros. Por el contrario, los sátiros, ya en el folclore griego, no pertenecieron jamás a la *pólis* y su intento por pertenecer a ella es ya una situación cómica. Aún más, los modos de este intento son francamente risibles.<sup>16</sup> Tomemos el ejemplo de *Diktyoulkoí* de Esquilo cuando Sileno pretende convocar a la asamblea para que se le conceda la “tutela” de la joven Dánae Fr. 47 a vv. 765-772:

<ΣΙ.>..[.]. αν καὶ θεοὺς μαρτύρομαι  
 ]. παντὶ κηρύσσω στρατῶι  
     ] παντάπασι ... ἐφθάρης  
 ]. οὔσα πρόξενόν θ' ἄμα  
 ] ..ου με καὶ προπράκτορα.  
 ]. ε μαῖαν ὡς γερασμίαν  
 ].. ηπίοις προσφθέγμασιν.  
 ]...[.][.][. σ' ἐν χρόνῳ μένει.

“<Sileno> Llamo a testimonio <a esta tierra> y a los dioses  
 <lo que> anunciaré a toda la gente  
     completamente ...estaría arruinada  
 teniendo el valor como próxeno y a la vez  
 a mí como procurador  
 como una madrecita digna de honor  
 con palabras amorosas  
 permanecerá para siempre.”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> (1990: 228-236).

<sup>16</sup> Sobre la naturaleza folclórica de los sátiros véase Sutton (1980: 135 y ss. ), y sobre el uso de los elementos folclóricos por parte de los satirógrafos, véase Edmuns (1994: esp. pp. 51-58).

<sup>17</sup> La traducción sigue la reconstrucción comentada por Pozzoli (2004: 196-197).

En la escena de recepción a Dánae, Sileno convoca a la asamblea<sup>18</sup>, por lo demás, compuesta por los sátiros que lo acompañan, a los que, con alguna probabilidad, pudieran sumarse personajes silentes (granjeros, viñadores, pastores y carboneros) mencionados al inicio de la obra.<sup>19</sup>

La diferencia de léxico y registro entre los versos 765-769 y 770-772 es clara. En el primer grupo de versos, el inicio retórico de Sileno es una imitación del lenguaje del heraldo de la asamblea: la fórmula ritual (v. 765) y la fórmula de convocatoria de la asamblea (v. 766), el término técnico *próxenos* (v. 768) y el semi-técnico *propráktor* (v. 769). Todo este ensamble parece mostrar a un Sileno concededor de las prácticas fundamentales de la *pólis*, pero no solo de sus valores simbólicos sino de las formalidades de las instituciones.

Este formalismo muestra su faceta ridícula cuando añade como argumento que él (Sileno), como una “viejita nodriza”, educará a Perseo con palabras amorosas, un acto de protección que puede parecer concordante con la acción de un *próxenos* pero que, insistimos, colisiona con el aspecto de los sátiros y con las insinuaciones y avances sexuales que posteriormente harán contra Dánae.<sup>20</sup>

En definitiva, en el caso del Drama Satírico del siglo V a.C., es imposible separar su función de la Tragedia como espectáculo: si la Tragedia opera sobre los conflictos de los héroes en el marco de la *pólis*, el Drama Satírico lo hace sobre el espacio de la asimilación fallida dado que los sátiros no se insertan en la *pólis* aunque la conozcan bien.

A nuestro juicio, algunas escenas pueden ser entendidas como parodia de ciertas actitudes que podríamos considerar como comportamientos sociales. Por ejemplo, la

---

<sup>18</sup> El discurso de Sileno pretende ser de “adopción” de Dánae y el niño Perseo y su recurrencia a los términos legales de la *proxenia* dispone en la escena una suerte de tono elevado que rápidamente se difumará.

<sup>19</sup> Estos habitantes de Sérifos son los γεωργοί, ἀμπελοσκάφοι, ποιμήνες y μαρειλευτοί a los que los pescadores del arca piden ayuda para sacarla del mar (Fr. 46 a vv. 17-21). Es importante su descripción pues son habitantes de la periferia de la *pólis* y de nula participación en las asambleas políticas.

<sup>20</sup> El estado fragmentario del texto impone algunas aclaraciones. Entiendo que en los versos 770-771 Sileno promete a Dánae que se comportará amorosamente con su hijo, es decir que, como protector, será “como” (ὡς) una vieja nodriza. Otras opciones son: que Sileno respetará a Dánae como a una anciana venerable, y que Sileno habla directamente a Perseo para que el niño reaccione en su favor. En este caso la integración de Siegmann (1948) νῆπιόις προσφθέγμασιν (v. 771) “con palabras infantiles” estaría a favor de esta última lectura. Sin embargo, prefiero la primera opción pues Sileno es un “educador” de héroes en la tradición folclórica griega.



falta de compromiso de los sátiros en las acciones “heroicas” en las que ellos mismos han decidido embarcarse.

El caso más notable es *Cíclope* versos 624-655, escena en la que los sátiros mostrarán su natural cobardía y dejarán solos a Odiseo y sus compañeros en el épica gesta de cegar al monstruo. Después de una serie de imitaciones de la Comedia<sup>21</sup>, el coro de sátiros, dividido en semicoros, se niega a colaborar con la empresa, como había prometido: unos por estar lejos de Polifemo y otro por tener dolor de espalda. La respuesta de Odiseo al primer semicoro es elocuente (*Cyc.* v. 642):

ἄνδρες πονηροὶ κούδ' ἐν οἴδῃ σύμμαχοι.

“Hombres cobardes, aliados buenos para nada”

Si bien no podemos asignar una valencia ideológica particular al verso 642, negarse a participar en una empresa en la que ellos mismos pidieron participar, es una suerte de traición que en Tragedia o Retórica no provocaría risa. Y, de hecho, Eurípides remarca esto cuando hace que Odiseo “salve la situación” reclamando a los sátiros que, al menos, hagan lo que les compete desde sus orígenes como Coro: danzar y cantar.

Odiseo restituye al coro de sátiros su función primaria en el culto dionisiaco y trata de asignarle un rol en la trama épica que se está reconfigurando, esto es, delimitar el modo de relación de los sátiros con los héroes y con las acciones a través de las cuales la Tragedia se definiría como arte político.<sup>22</sup>

En conclusión, si el Drama Satírico no es un *Political Art*, en el sentido que enuncia Christian Meier, no significa que no pueda ser vehículo de una cierta valencia política, no en términos de crítica directa, al estilo de la Comedia, ni siquiera paródicos, como si pensáramos que en la escena de *Diktyoulkoí* que hemos citado, Esquilo se burla de la práctica de la *proxenia* o de los oradores.

Si estas situaciones divierten sin más compromiso que el de reconocer un humor refinado en base a seres grotescos que irrumpen en el prestigio del *épos* y en la

---

<sup>21</sup> Los elementos típicos de la Comedia en esta escena, mixturados con formas trágicas, han sido relevados prolijamente con excelente bibliografía por Napolitano (2003: 151-155).

<sup>22</sup> Sobre el carácter “no político” de los ritos en los que interviene los sátiros, véase Platón *Leyes* 815 c, y sobre el desarrollo pre-democrático del coro de sátiros, véase Rossi (1972).

estabilidad cultural del mito, no significa que no podamos ver en ellas una presencia ideológica.<sup>23</sup>

Redondo tiene razón al afirmar que es muy difícil negar por completo la política en el Drama Satírico cuando su ocasión de representación es la misma que la de la Tragedia, y más precisamente el día 10 de *Elafebolión*, momento de la presentación de los embajadores de los pueblos aliados.<sup>24</sup> Es preciso, además concordar en que no es necesaria la mención de hechos y personajes de la política real para que un género sea “político”, pues la Tragedia, un arte político mayor, tiene vedada tales menciones.

Nuevamente es Redondo quien señala que un aspecto central en el Drama Satírico es la subversión de los códigos lingüísticos, específicamente de los sociolectos propios de la lengua trágica y de la alta poesía a los que convierte en objeto de burla: en el mundo marginal a la *pólis* sátiros y héroes tienen la libertad de convertir esta lengua elevada en objeto de risa y demostrar, como señalamos respecto de las instituciones, que la manera equívoca de relacionarse con la lengua poética lleva al espectador a pensar en la libertad de los sátiros para transgredir límites que podríamos llamar sociales.<sup>25</sup>

Algo similar podría argumentarse acerca de ciertas expresiones de los “héroes” del Drama Satírico y ciertas discordancias de registro como una vía de reversión de la Tragedia y, en consecuencia, de su ideología. En *Diktyoulkoí*, la respuesta de Dánae a las palabras antes citadas de Sileno es una plegaria a Zeus en la que se le pide ayuda, se le recuerda que es el dios quien llevó a joven a la situación presente y cierra su discurso diciendo (Fr. 47 a v. 785):

εὖ σ' ἔλεξα. πάντ' ἔχει[ς] λόγον

“bien, te dije todo; tienes todo lo que digo”

---

<sup>23</sup> Esta relación de lo risible del Drama Satírico con la tradición cultural general fue enunciada por Aly *Satyrspiel*, en *RE* 2 A. 3, 1921, 235-247.

<sup>24</sup> Sobre la significación política de los diferentes momentos del previos y posteriores a la representación trágica, véase Goldhill (1987 y 2000) y Meier (1993:51-61).

<sup>25</sup> Ver Redondo (1998). Aunque no concuerdo estrictamente con la definición paródica del Drama Satírico que ofrece el estudioso español, es muy importante aceptar que el uso de la lengua técnica y poética en boca de sátiros y monstruos ofrece al público la posibilidad de traspasar los límites que la ideología trágica imponía a personajes de diferentes niveles literarios, mitológicos y sociales. En este sentido, es claro y aceptable el análisis de Redondo de sátiros que, siendo esclavos, aspiran y a veces consiguen la libertad y que hablan (en la parodia) como los héroes y los poetas líricos, siendo personajes agrestes del folclore.

Si el modo de invocar a la causa a Zeus ya es problemático (i.e. acusarlo de ser causante de sus males), el trato familiar y descuidado de Dánae en este cierre no puede sino mover a risa a un público que, en el curso de la trilogía trágica, asistió a la expresión radical de la distancia entre dioses y hombres y a la imposición del destino por sobre las voluntad y las acciones del hombre.

Al mismo tiempo, el brusco cambio de registro (de la súplica a la demanda, del lenguaje propio de una súplica trágica a una tratamiento desconsiderado para con Zeus) indica que en el Drama Satírico existe una libertad irreverente que no opera sobre la actualidad sino sobre las relaciones trágicas.

De esta manera, el Drama Satírico no solo es el reverso de la Tragedia sino que explora las relaciones trágicas mostrando al público no solo que la Tragedia es una ficción y, por lo tanto, desactivando las fuertes emociones desatadas por esta, sino que es posible reírse de los estereotipos trágicos y su ideología cívica fuertemente expuesta en la trilogía, para poner en claro que la risa hilarante del público reunido en el teatro es una acción comunitaria que responde al efecto de un humor sofisticado que no niega la carga ideológica y política de la Tragedia, pero que propone desvincular lo máximo posible el espectáculo (la música, la danza, la *ópsis*) de las emociones de piedad y terror.

## Bibliografía

- ADKINS A. W. H. *Moral values and Political Behaviour in Ancient Greece from Homer to the end of Fifth Century*. London, Chatto and Windus, 1972.
- CILIA, D. “Ricerche sui colloquialismi delle 'tragicae personae' nel dramma satiresco”, en Cipolla, P. (a cura di). *Studi sul Teatro Greco*. Amsterdam, Adolf Hakkert Editore, 2006, pp. 7-68.
- de DIOS, L. *Sófocles. Fragmentos*. Madrid, Gredos, 1988.
- de DIOS, L. *Esquilo. Testimonios. Fragmentos*. Madrid, Gredos, 2008.
- GOLDHILL, S. “The Great Dionysia and civic ideology”. *J.H.S.* 107, 1987, pp. 58-76.
- \_\_\_\_\_. “Civic Ideology and the Problem of Difference: The Politics of Aeschylean Tragedy, Once Again”. *J. H. S.* 120, 2000, pp. 34-56.
- LISSARRAGUE, F. “Whay Satyrs are good to represent?” en Winkler, J. & Zeitlin, F. (eds.) *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 228-236.
- LÓPEZ EIRE, A. “Reflexiones sobre la lengua del Drama Satírico”. *Humanitas*, LII, 2000, pp. 91-122.
- MELERO, A. “El mito del drama satírico”. *Fortunatae*, 1, 1991a, pp. 85-102.
- \_\_\_\_\_. “La dicción del Drama Satírico” *Fortunatae* 2, 1991b, pp.173-186.
- MEIER, Ch. *The Political Art of Greek Tragedy*. Baltimore, Johns Hopkins, 1993.
- NAPOLITANO, M. “Odiseo simposiarca fraudolento e Polifemo simposiasta raggirato nel Ciclope di Eurípide”, en Arrighetti, G. (ed.): *Letteratura e riflessione sulla letteratura nella cultura classica (Atti del Convegno Pisa, 7-9 giugno 1999)*, Pisa, 2000, pp. 51-63.
- \_\_\_\_\_. *Eurípide. Ciclope*. Roma, Marsilio, 2003.
- PAGANELLI, L. “Il dramma satiresco. Spazio, tematiche e messa in scena”. *Dioniso* 59, 1989, pp. 213-282.
- PALMISCIANO, R. “Il meccanismo della distensione nel *Ciclope* di Eurípide” *AION* (filol.) 30, 2008, pp. 65-85.
- POZZOLI, O. *Drammi satireschi. Eschilo, Eurípide, Sofocle*. Milano, BUR, 2004.
- RADT, S. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol 5. Aeschylus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

- REDONDO, J. “El discurs ideològic al drama satíric: *Els sàtirs Rastrejadors de Sòfocles*”, en Andersen, K. & Bañuls, V. De Martino, F. (a cura di). *El teatre, eina política*. Bari, Levante Editori, 1998, pp. 305-329.
- ROSSI, L. E. “Il Ciclope di Euripide come κῶμος mancato”. *Maia* 23, 1971, pp. 10-38.
- \_\_\_\_\_. “Il dramma satiresco attico. Forma, fortuna e funzione di un genere letterario antico”. *Darch.* 6, 1972, pp. 248-302.
- SEAFORD, R. *Euripides. Cyclops. With Introduction and Commentary*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- SHAW, C. *Satyr Play The Evolution of Greek Comedy and Satyr Drama*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 2014.
- SIEGMANN, E. “Die neuen Aischylos-Bruchstücke, III Δικτυουλκοί. *Philologus*, 97, 1948, pp. 71-124.
- SUTTON, D. *The Greek Satyr Play*. Verlag Anton Hain. Meisenhaim am Glan, 1980.
- VOELKE, P. *Un Théâtre de la Marge. Aspects figuratifs et configurationnels du drame satyrique dans l'Athènes classique*. Bari, Levante Editori, 2001.

Recebido em Novembro de 2016  
Aprovado em Dezembro de 2016





## A interpretação dos sonhos no *Corpus hippocraticum: o Da dieta IV*

Julieta Alsina<sup>1</sup>

### Resumo:

Apresenta-se aqui o livro IV do tratado *Da dieta*, na forma de uma tradução inédita ao português daquele que pode ser considerado o primeiro catálogo de sonhos de que se tem registro. Acompanham a tradução algumas considerações a respeito dos capítulos que compõem o livro, ressaltando-se ali conceitos-chave para a sua leitura. A interpretação dos sonhos nesse tratado se apresenta como um método para o conhecimento do corpo. Trata-se de um mapeamento das perturbações do corpo codificadas e decodificadas em imagens a partir de uma relação micro-macrocósmica que o autor define como *apomímesis toû hólou*. A imagética do sonho contida no tratado conforma um campo semântico específico, próprio da *iatrikè tékhne*, diferenciando-se das outras *tékhnai* que do sonho se valem.

**Palavras-chave:** *Corpus hippocraticum*; Dietética; Sonhos; *Apomímesis*.

### Abstract:

This paper presents an original translation into Portuguese of that which could be considered the first book of dreams: book IV of hippocratic treatise *De victu*. Following the translation, some considerations on the book composition and chapters, emphasizing some key concepts that guide the translation hereby presented. Dream interpretation on this treatise can be understood as a method of body knowledge. Body disorders are mapped, coded and decoded into images that respond to a micro-macroc cosmic relation, defined by the treatise author as an *apomímesis toû hólou*. Dream imagery in this treatise configures a specific semantic field of the *iatrikè tékhne*, differentiating itself from others *tékhnai* that also make use of dreams.

**Keywords:** *Hippocratic Corpus*; Diet; Dreams; *Apomímesis*.

---

<sup>1</sup> Doutora em Letras Clássicas pelo Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora do Programa de Estudos em Representações da Antiguidade (PROAERA).



O tratado *Da dieta* é o mais plural em temas em todo o *Corpus hippocraticum*, e, apesar disso, curiosamente o assunto menos abordado é a doença. Esse longo tratado está dividido em quatro livros, e o *corpus* deste artigo é o quarto destes, que versa exclusivamente sobre o papel do sonho na medicina, especialmente como campo mediador entre o σῶμα e a ψυχή. O livro IV do *Da dieta* é intitulado Περὶ ἐνυπνίων pelo menos desde o século XV (*Parisinus 7337*, em suas páginas 170-173), e parece ter sido no século seguinte, mais precisamente em 1557, que esse título ganhou notoriedade, pela histórica edição de Guillaume Morel, em latim (*Hippocratis aphorismorum libri, prognostica, coacae praenotiones, prorrheticorum libri, de insomniis, iusjurandum*). Nesse momento, aliás, o livro IV não consagra apenas seu título, como também sua pouco razoável autonomia em relação aos outros três livros do *Da dieta*. Émile Littré, em sua histórica edição, no sexto dos dez volumes do *Corpus hippocraticum*, publica o livro IV com o título alternativo de Περὶ ἐνυπνίων (*Livre quatrième ou Des songes*).

O livro IV do tratado *Da dieta* é composto de 7 capítulos que comportam imagens de sonhos relacionadas à prescrição dietética e ao prognóstico. É considerado o registro mais antigo de uma prática que, séculos mais tarde, teria profícua produção, notadamente, com a *Oneirocritica* de Artemidoro, que data do segundo século da nossa Era. Embora essa prática estivesse relacionada – já desde os catálogos de sonhos pitagóricos dos quais não restam vestígios – à esfera mística e religiosa, principalmente nos rituais de incubação do culto a Asclépio<sup>2</sup>, o tratadista do *Da dieta* coloca essas imagens – inclusive as alusões aos deuses – a serviço do seu projeto pessoal, seu εὔρημα, de estabelecer um método de prodiagnose<sup>3</sup> com o fim de evitar doenças e, assim, manter a saúde.

---

<sup>2</sup> Cf. Lee T. Percy, “Writing the Medical Dream in the Hippocratic Corpus and at Epidaurus”. In: Oberhelman, 2013, p. 93.

<sup>3</sup> Trata-se de um quase *hápax legómenon*, visto que, embora o termo se encontre apenas nesse texto, ele é utilizado em mais de uma ocasião. À diferença do conceito de πρόγνωσις (abundante no *Corpus hippocraticum*) o termo προδιάγνωσις não apõe o prefixo προ- à γνώσις, mas à διάγνωσις, um termo

No início do livro, o capítulo 86 (do conjunto *Da dieta*), o autor explica como é possível, a partir dos sonhos, chegar a informações acerca de condições do corpo que não são evidentes e que, de outra forma, manter-se-iam inalcançáveis pela visão. Explica o autor que, durante o sono, enquanto o corpo descansa, a alma permanece ativa e tudo conhece. Ela, por si só, realiza todas as ações que realizaria em conjunto com o corpo acordado, tais como ver, ouvir, caminhar, tocar, sentir e pensar.

No sono, embora haja ainda percepção da alma, não há percepção relacionada à αἴσθησις do corpo, ou seja, não há sensações no corpo vindas de fora. De acordo com Cambiano<sup>4</sup>, o que acontece durante o sono é uma mudança na percepção. Uma vez que o sono impede que haja alguma conexão entre a alma e o mundo exterior, o objeto de percepção da alma acaba sendo o corpo mesmo e tudo o que ocorre dentro dele. Essa questão parece ser clara para o nosso autor, que, no capítulo 71 do livro III, explica “ὅκοῖα γὰρ τινα πάσχει τὸ σῶμα, τοιαῦτα ὀρῆ ἢ ψυχῆ, κρυπτομένης τῆς ὀψιος” (Pois tudo o que o corpo sofre, essas coisas a alma vê, estando a vista escondida). De todo modo, o autor não oferece maiores explicações a respeito do funcionamento dos sonhos, nem como as representações alegóricas se relacionam com o que acontece de fato no corpo.

No início do capítulo 87, o autor explica haver diferentes tipos de sonhos:

Ὅκόσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖά ἐστι καὶ προσημαίνει  
τινὰ συμβησόμενα ἢ πόλεσιν ἢ τῶ ἰδιώτῃ λαῶ ἢ κακὰ ἢ  
ἀγαθὰ μὴ δι' αὐτῶν ἀμαρτίην, εἰσὶν οἱ κρίνουσι περὶ τῶν  
τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες

Todas as coisas que em sonhos são divinas e prenunciam, ou às cidades ou aos particulares, ou males ou bens, há quem, tendo τέχνη, as discirna.

O que o autor deixa claro aqui é que esse tipo de sonho pertence a um outro fazer, a uma outra τέχνη, que possui um saber próprio e quem o maneje. Entretanto, ao assumir a interpretação de sonhos como τέχνη, ele mesmo legitima o seu εὔρημα e cria um espaço dentro dessa mesma τέχνη que só pode ser ocupado por quem possui o

---

que expressa, em todo o *Corpus hippocraticum*, a ideia de um conhecimento específico, relativo à natureza mesma da doença.

<sup>4</sup> Cambiano, G., “Une interpretation ‘materialiste’ des rêves: *Du Regime IV*”. In: Grmek, M. D. (Ed.). *Hippocratica: Actes du Colloque Hippocratique de Paris*. Paris: 1980, p. 93.



conhecimento preciso da medicina. Porém, de acordo com o autor, esses mesmos τεχνίται são capazes de discernir ὅκόσα δὲ ἢ ψυχὴ τοῦ σώματος παθήματα προσημαίνει, πλησμονῆς ἢ κενώσιος ὑπερβολῆν τῶν ξυμφύτων, ἢ μεταβολῆν τῶν ἀηθέων (todas as coisas [nos sonhos] em que a alma prenuncia afecções do corpo, excesso de repleção ou de esvaziamento do que é inato, ou mudança do que é inabitual).

Embora esses intérpretes de sonhos que não pertencem à esfera médica tenham a capacidade de ver algo que esteja errado, eles não têm a habilidade médica para tomar as devidas providências profiláticas ou terapêuticas, e podem tão-somente ajudar com conselhos mais genéricos ou com súplicas aos deuses.

No capítulo 88, o autor introduz o princípio através do qual todas as imagens de sonhos devem ser interpretadas, guiado por um ἦθος. Assim, a similaridade das imagens com o que é habitual é considerada como algo bom, já a dissimilaridade é considerada como algo ruim. Assim, se o corpo estiver em situação saudável, os sonhos com as ações diurnas acontecem conforme foram, ou seja, refletindo uma realidade. A equivalência direta entre a realidade diurna e sua imagem onírica parecem sugerir aqui também uma relação entre a normalidade e saúde; porquanto a alteração da realidade no sonho, ou a distorção do real no campo onírico revela uma distorção simétrica no estado normal do corpo. Tal distorção, se não é necessariamente antagônica à saúde, ao menos dela destoa, oferecendo um σῆμα à prodiagnose ou até mesmo à diagnose. Se, portanto, houver algo errado com o corpo, as imagens nos sonhos são diversas das ações diurnas, e, dependendo da intensidade dessas imagens, o mal que acomete o corpo terá igual proporção.

A realidade diurna é referida, de resto, como πράξεις, como ações do indivíduo. São essas ações que o tratado espera ver refletidas ou representadas no sonho, que é, em última instância, um πάθος (ainda que não seja assim nomeado no tratado). Trata-se, assim, de um reflexo da πράξις no πάθος. A distorção dessa πράξις na imagem onírica reflete uma quebra da cadeia entre ação e reação que indica que algo inesperado – ou seja algo παρὰ φύσιν – exige uma hermenêutica médica, que, por sua vez, dialogará, no campo da cultura, com a leitura proposta pela tradição mântica.

Feito o diagnóstico para a adulteração da realidade no sonho, o tratamento proposto pelo médico tratadista é purgar e equilibrar o corpo com alimentos leves e exercícios proporcionais à ministração do alimento, para que o excesso indicado pelo

sonho seja eliminado. O distúrbio, então, é interpretado como fruto de uma superabundância, de alguma coisa da esfera do “hyper-”, para a qual só há duas respostas médicas possíveis: a purgação e o πόνος, o esforço forçado por mando ou com fim específico, algo, enfim, concernente ao campo da dieta.

A ideia presente no capítulo 88 é também explorada nos capítulos 89 e 90, que relaciona os reflexos oníricos das imagens do real a uma normalidade que parece estar diretamente relacionada à saúde, e considera a distorção dessas imagens um indício de estado patológico. Essa similitude sêmica, oscilante entre a prodiagnose e a diagnose, não deixa de ser resultado de operações mentais de analogia que constroem vínculos entre a ordem micro e macrocômica, que fora pormenorizada nos capítulos 9-10 do livro I.

No capítulo 89, que trata da aparência e movimento dos astros celestes, o autor expõe o funcionamento dos princípios de normalidade e anormalidade: ver os fenômenos celestes como eles são significa saúde, enquanto que ver algo diferente disso significa alteração ou mesmo doença. Para isso, explica as relações das órbitas com os circuitos internos do corpo correspondentes. Para além do liame estabelecido entre o macro e o microcosmo – aquele do corpo –, fica, nessa passagem, esclarecida a equivalência entre a saúde e a normalidade, se tal normalidade for entendida aqui como a percepção de uma realidade correspondente a uma expectativa.

As imagens de sonhos mais específicas estão ligadas às várias condições do corpo, e aqui, o tratadista oferece um tratamento acorde. A forma com a qual a anormalidade é interpretada revela não só como o autor discerne a importância dos diferentes tipos de imagens, mas também como o tratamento é oferecido de acordo com o pano de fundo teórico por ele exposto no restante do livro. O autor menciona a correspondência dos corpos celestes e de suas περίοδοι com os circuitos do corpo, mas é só mais adiante que é possível ver correlações adicionais. As imagens relacionadas ao mar, para citar alguns exemplos, têm correspondência com o movimento dos intestinos; as imagens da terra, com a carne; as imagens de regiões altas têm relação com a cabeça. Além disso, podemos encontrar referências a outras teorias médicas, como a alusão aos humores (curiosamente não mencionados em outras partes do tratado) e suas potenciais influências na saúde do indivíduo quando excessivos no corpo, ou a alusão a fluxos, à

πλήρωσις e à κένωσις, à pureza e à impureza, à influência benéfica ou maléfica do ar externo etc.

Ao analisarmos os tratamentos recomendados pelo autor baseados nas imagens dos sonhos, podemos ver a proposição micro-macrocósmica aplicada à maioria dos casos. Alguns exemplos disso estão no capítulo 89:

- um problema no circuito externo é resolvido por uma revulsão externa;
- um problema no circuito interno, por uma revulsão interna;
- um problema no circuito mediano, por ambas revulsões, interna e externa;
- sequeidão e presença de bile podem ser compensadas por medidas para umedecer o corpo;
- para angústias da alma, recomenda-se ver espetáculos que façam rir;
- a impureza no corpo é solucionada por uma purgação.

No final do capítulo 89, o autor faz uma lista de deuses a quem é preciso suplicar: a Hélio, a Zeus celeste, a Zeus do Lar, a Atena do Lar, a Hermes a Apolo e também àqueles a quem o texto considera seus contrários (ένάντιοι), a Gaia e aos Heróis. A respeito da presença desses deuses, Van der Eijk argumenta:

Para identificar os deuses aqui mencionados, a referência a deidades celestiais como Hélio e Zeus Ouranios, e talvez a referência a Apolo, faz sentido, considerando os conteúdos ‘celestes’ dos sonhos e sua correspondência com o sistema microcósmico dos circuitos do corpo. Zeus Ktesios e Atena Ktesie são invocados provavelmente pela sua capacidade de proteção em geral em relação à vida privada de uma pessoa e modo de vida. Com respeito a Hermes, que é mencionado novamente depois, sua presença aqui pode ser explicada não tanto pela sua condição de provedor de sonhos (sua relevância é dúbia à luz da crença do autor na origem física dos sonhos dos quais trata), mas é mais possível que seja pelo seu papel ambivalente de mediador entre a vida e a morte. Essa segunda opção também explicaria a invocação de outras deidades ctônicas Terra e os Heróis.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> van der Eijk, 2004, p. 204. “As to the identity of the gods mentioned here, the reference to ‘celestial’ deities such as Helios and Zeus Ouranios, and perhaps that of Apollo, makes good sense considering the ‘celestial’ contents of the dreams and their correspondence with the microcosmic system of bodily circuits. Zeus Ktesios and Athena Ktesie are invoked probably because of their general protective

Apesar de a presença dos deuses aqui haver sido compreendida pela tradição como um resquício<sup>6</sup> – ou mesmo uma cópia – de práticas textuais anteriores, como catálogos de sonhos, é necessário notar que há aí uma coerência com o que foi dito anteriormente pelo tratadista, em especial no capítulo 87, em que ele argumenta: “é bom suplicar aos deuses, mas deve-se evocar os deuses fazendo o que lhe cabe”, ou seja, cuidar também da saúde. As variadas interpretações dessa passagem indicam com bastante clareza as posições dos tradutores da obra. De fato, tal passagem reanima questões pulsantes desde, pelo menos, a edição (e tradução) de Émile Littré, em 1849. Arrolando as traduções vernaculares disponíveis, tem-se:

- Littré: “Prier est sans doute chose convenable et excellente; mais, tout en invoquant les dieux, il faut s’aider soi-même”.
- Jones: “Prayer indeed is good, but while calling on the gods a man should himself lend a hand”.
- Joly: “Prier est une bonne chose, mais, tout en invoquant les dieux, il faut s’aider soi-même”.
- García Gual: “Cierto que invocar a los dioses es bueno; pero conviene invocar a los dioses y ayudarse a si mismo”.
- Jouanna<sup>7</sup>: “Prier est sans doute une bonne chose; mais, tout en invoquant les dieux, il faut aussi prendre sa part”.

---

capacity with regard to a person's private life and livelihood. As to Hermes, who is mentioned again later on, his presence here is to be explained perhaps not so much because of his status as provider of dreams (the relevance of which is dubious in the light of the author's belief in the physical origin of the dreams he is dealing with), but more likely because of his ambivalent role as a mediator between life and death. The latter presumably also explains the invocation of the other ‘chthonic’ deities Earth and the Heroes.”

<sup>6</sup> Palm (1933) *apud* Joly & Byl (1984).

<sup>7</sup> Cf. van der Eijk, 2004, p. 190, nota 9: “On the translation of this sentence see Jouanna (1989) 16, who points out that αὐτόν cannot be the object of συλλαμβάνοντα since this would require a dative αὐτῷ or ἑαυτῷ. He translates the sentence as follows: ‘Prier est sans doute une bonne chose; mais, tout en invoquant les dieux, il faut aussi prendre sa part’, and he paraphrases this latter phrase to mean ‘aider les dieux tout en les invoquant’, i.e. ‘l’homme doit apporter ses moyens, aussi faibles soient-ils, pour faciliter la réussite de l’action divine’. This latter paraphrase goes a bit too much beyond what the text says, as the author elaborates on dietetics but does not go into the modalities of divine action.”

As traduções de Joly e Jones seguem a letra de Littré, que entende o “ajudar” como um contraponto à prescrição de evocar os deuses. Nessa interpretação há duas questões a serem consideradas: em primeiro lugar, o verbo impessoal  $\delta\epsilon\iota$ , cujo complemento é um infinitivo, é transposto para a reduzida de particípio, ignorando o infinitivo que lhe segue. Dessa forma, muda-se o sentido da frase, trasladando a obrigatoriedade implicada por esse verbo ao sintagma “ajudar a si mesmo”, no lugar de “evocar os deuses”, como seria correto, numa tentativa de esvaziar o texto de um suposto caráter religioso, como é de praxe nas interpretações tradicionais dos textos do início do século XX para textos da Antiguidade, que procuram secularizar a medicina antiga.

O capítulo 90 trata da terra e dos elementos ligados a ela, e é possível ver uma continuidade com as analogias micro-macrocósmicas. Num primeiro momento, o autor expõe uma série de sinais que podem ser interpretados como favoráveis. Novamente, o conceito de normal e patológico, associado às qualidades bom e mau, salta aos olhos. Entretanto, quando se trata de definir uma ideia de saúde ao evocar tais imagens, parece haver uma qualidade que ultrapassa o estado de normalidade e que pode indicar uma procura por uma certa excelência. É possível observar um exemplo disso quando o autor explica que correr com segurança e sem medo e ver a terra bem trabalhada e as árvores frondosas e com frutos são sinais de saúde. Portanto, enquanto a normalidade é algo evidentemente bom, essas imagens carregam em si um elemento extra que ultrapassa esse padrão. Um estado de anormalidade, segundo o autor, é o oposto disso.

Segue-se a essas imagens uma lista de elementos que indicam um estado de anormalidade e adoecimento. É possível observar novamente uma intrincada teia de analogias entre as imagens macrocósmicas dos sonhos com o espectro microcósmico do corpo. Assim, bem como no capítulo 89, a terra está relacionada à carne; árvores sem frutos indicam problemas de fertilidade; rios e seus fluxos têm relação com a circulação do sangue; poços e fontes – da mesma forma que o mar no capítulo 89 – se relacionam ao ventre. Ver a terra ou a casa em movimento pode ser um indício de saúde ou adoecimento geral, relacionando-se com a mudança de um estado a outro. Ver a terra inundada ou queimada pode ser indício de excesso de umidade ou sequeidão no corpo. O autor oferece tratamento baseado nos princípios já apresentados no restante do tratado: enquanto o úmido e frio são neutralizados pelo seco e quente, o contrário também se

aplica. O excesso é tratado pelo esvaziamento, e, na presença de algo não puro no corpo, deve-se tratar pela κάθαρσις. É possível, assim, ver a cura pelo oposto.

Até aqui, a relação analógica micro-macrocósmica pautou a interpretação das imagens dos sonhos, mas o que se lê do capítulo 91 em adiante parece ser de natureza mais simbólica e do âmbito exclusivo do ἥθος. O capítulo 91 trata das vestes e indica as cores que sinalizam saúde ou doença. Uma veste branca, com belíssimas sandálias, todas na medida certa do corpo é o que o autor considera ser normal, e, portanto, ver essas imagens em sonho é igualmente bom e um sinal de saúde. Vestes pretas e novas, maiores ou menores que o corpo, indicam doença.

No capítulo 92, cujo assunto trata dos mortos, o autor afirma que a partir do que está morto vem a nutrição, o crescimento e as sementes. Em seguida, explica que se quem sonha vir os mortos puros e em vestes brancas e receber deles algo também puro, isso significa que o corpo está saudável e que algo puro entrou nele. Novamente, é possível ver que a norma não só se estabelece a partir do que é bom, mas também é possível observar os elementos simbólicos e do âmbito do ἥθος, tais como as vestes brancas. A descrição seguinte é o oposto disso: se quem sonha vir os mortos nus ou com vestes pretas e não puros, isso é um mau sinal e significa que algo impuro entrou no corpo e é necessário purgar, a partir de corridas, caminhadas e vômitos, além de uma dieta leve.

O capítulo 93 consiste de uma série de imagens de teor relativamente diferente das anteriores. Ao longo do capítulo, é possível notar uma diversidade que, aparentemente, não constitui uma única unidade temática, mas diferentes assuntos agrupados no mesmo capítulo. Não há muitos dados a respeito da natureza desse capítulo, portanto seria uma conjectura arriscada dizer que talvez se trate de excertos que a princípio não comporiam um capítulo inteiro, como o fazem Palm e Friedrich<sup>8</sup>. Porém, as evidências textuais não são suficientes para tal análise. É possível, entretanto, apontar alguns indícios que indicam essa diversidade temática.

Começa o autor, assim, por uma associação um tanto curiosa: ver imagens que aterrorizem o homem significa excesso de alimentos não assimilados no corpo, secreção, fluxo bilioso e uma doença perigosa. A relação entre as imagens e o seu significado é um tanto obscura. A primeira associação pode ser interpretada a partir dos

---

<sup>8</sup> Cf. Harris, 2009, p. 248.

dois qualificativos ἀλλόμορφος em relação às formas e ἀσυνήθης em relação aos alimentos. A periculosidade da doença indicada pelas imagens também entraria nessa associação. Já a presença de secreção ou bile não tem aparente relação com a imagem, e qualquer associação seria mera conjectura da minha parte. O tratamento indicado, entretanto, parece ser adequado, no sentido de que segue a lógica do restante do tratado, em que uma prescrição de purgação seguida de uma dieta leve são indicadas em caso de excesso.

No parágrafo seguinte, o autor prossegue com a descrição de imagens que denotam um desejo do corpo ou da alma. Se, em sonho, quem sonha parece comer alimentos dos quais habitualmente se alimenta, isso significa falta de alimento e desejo da alma. Comer carnes fortes em sonho significa um grande excesso, e comer carnes fracas, um excesso menor. A lógica por trás disso o autor explica: se o que se come estando acordado é bom, ao ver-se em sonho comer a mesma coisa é também bom, e vice-versa. A ideia central aqui é que se deve comer menos porque há um excesso – o oposto do desejo – de nutrição, e é exatamente isso que o autor prescreve. A mesma ideia também se aplica ao tratamento dos sonhos quando se trata de, em sonho, comer pão com queijo e mel. Mais adiante, também, o autor explica que beber água pura em sonho não é prejudicial, mas beber outros tipos de bebida, sim. A passagem, entretanto, não é muito clara e as edições, discrepantes. É possível, novamente, observar o princípio normal-bom, anormal-ruim. Tendo oferecido a explicação do que significa comer e beber em sonho, em relação ao que viria a ser um desejo da alma, o autor explica que não só as imagens de alimentos e bebidas, mas esse desejo também é indicado ao se ver qualquer coisa de habitual durante o sono.

As quatro imagens seguintes mostram alguma similaridade com a primeira imagem do capítulo, no sentido de que pertencem à mesma esfera – a dos circuitos do corpo –, tendo também tratamento similar. Assim, fugir amedrontado indica interrupção do sangue pela sequeidão, cujo tratamento se dá através do umedecimento e esfriamento do corpo. Combater, ser espetado ou acorrentado por outro significa que houve uma secreção no corpo que é contrária à περίοδος. O autor recomenda vômitos, emagrecimento, caminhadas e comidas leves, tratamentos que, de resto, podem ser encontrados no resto do tratado<sup>9</sup>. Atravessar rios, ver hoplitas, inimigos ou monstros de

---

<sup>9</sup> Cf. *Da dieta* III, 71 e 88.

formas estranhas significa doença ou loucura (μανία). O tratamento recomendado para sonhos desse tipo é um pouco difícil de entender: o paciente deve comer pequenas quantidades de comida mole e leve, e vomitar. Tendo feito isso, o alimento deve ser ministrado gradativamente durante cinco dias; deve fazer exercícios naturalmente, exceto depois do jantar. Deve evitar tomar banhos quentes, descansos, o frio e o sol – todos eles, deve-se notar, foram recomendados na primeira imagem do capítulo. As prescrições são de difícil compreensão, por não haver no texto indício de explicação sobre o que o autor entende do que ocorre no corpo.

O que parece evidente, no entanto, é que o autor vê a correlação entre o modo como algo é representado e o significado do sonho para quem o sonha. O autor parece compreender que a interpretação dos sonhos é um grande auxílio – talvez o maior de todos – para poder criar uma dieta delineada especificamente para a saúde e para, assim, poder levar uma vida sem doença. Lê-se no final do tratado: “Fazendo uso dessas coisas, conforme escrito, tornará sã a vida” (Τούτοις χρώμενος ὡς γέγραπται, ὑγιανεῖ τὸν βίον).

Em sonhos, a alma oferece sinais a serem interpretados e advertências de quaisquer problemas relativos ao corpo. Se o médico souber interpretar corretamente a leitura dos sonhos, isso lhe permitirá formular sua prodiagnose, uma avaliação da condição do paciente e uma identificação dos excessos no corpo das propriedades que o compõem, antes que a doença possa se manifestar.

Munido da informação necessária que a ἰατρικὴ τέχνη lhe proporciona, o médico pode prescrever a dieta do paciente com mais exatidão (ὀρθῶς), dependendo das necessidades do corpo. No entanto, essa prodiagnose não proporciona uma indicação exata de uma doença específica. Com respeito a isso, Philip van der Eijk explica que

É surpreendente que o autor utilize uma nosologia muito descritiva, se não ‘primitiva’: termos técnicos de doenças, por exemplo, frenite, pneumonia, íleo etc. estão ausentes, e os termos nos quais a patologia do autor é expressa – ventre, sangue, carne, circuitos – são muito similares àqueles utilizados nas suas teorias anatômicas e fisiológicas nos livros I a 3.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> van der Eijk, 2004, p. 202: “It is striking that the author is using a very descriptive, if not rather ‘primitive’ nosology: technical terms for diseases, e. g. phrenitis, pneumonia, ileus etc. are absent, and the



Se, porém, considerarmos que o autor afirma estar expondo a sua própria descoberta, não é surpresa não encontrarmos nomes de doenças no tratado, uma vez que a partir da interpretação, o médico depreende sobre a condição do corpo do paciente, sobre os efeitos dos alimentos e dos exercícios a partir disso. O autor do *Prognóstico*, coincidentemente, afirma no final do seu tratado que

Ποθέειν δὲ χρῆ οὐδενὸς νοσήματος οὔνομα, ὅ τι μὴ τυγχάνη ἐνθάδε γεγραμμένον· πάντα γὰρ ὀκόσα ἐν τοῖσι χρόνοισι τοῖσι προειρημένοισι κρίνεται, γνώση τοῖσιν αὐτέοισι σημείοισιν.<sup>11</sup>

Não é preciso desejar nenhum nome de doença, que por ventura não esteja aqui escrito. Pois todas as [doenças] que nos tempos anteriormente falados forem discernidas, conhecerás pelos mesmos sinais.

Segundo Jouanna<sup>12</sup>, o método do prognóstico permite que o médico, através da observação e interpretação de todos os sinais, possa transcender a diversidade das doenças – manifesta pela diversidade dos seus nomes. Essa postura parece alinhar-se à do nosso tratadista, cujo recorte pressupõe um estado de saúde que possibilite uma prodiagnose por meio dos sonhos.

As diferenças entre a prodiagnose e o diagnóstico são de ordem conceitual: enquanto este é a ferramenta com a qual o médico opera no âmbito da doença, a partir dos νοσήματα, a prodiagnose, da mesma forma que a prognose, age no campo da saúde, com o fim de preservar e resguardar tal estado. Os σήματα apresentados nos sonhos indicam, no máximo, perturbações que podem ser revertidas por meio da sua ferramenta principal de terapia: a dieta. Por esse motivo, pouco importa a esse médico uma nosologia.

Na medicina antiga, o primeiro sentido de prognose é a predição do surgimento e evolução de uma doença. De certa forma, é possível pensá-lo como uma antecipação do futuro. Essa prática, entretanto, também inclui o conhecimento do estado presente do

---

terms in which the author's pathology is cast – belly, blood, flesh, ‘periods’ – are very similar to those he used in his anatomical and physiological theories in Books 1-3.”

<sup>11</sup> *Prognóstico*, 25, 5.

<sup>12</sup> 2013, p. 80, nota 1.

paciente, além de sintomas prévios, bem como aquilo que existe ou existiu no corpo do paciente. Além disso, ela implica um conhecimento do próprio médico a respeito das ações do paciente, se as suas prescrições foram seguidas ou não, ou se houve transgressão das prescrições.

Esse conhecimento, quando não focado na previsão de determinada doença, serve de ferramenta para que o médico possa inferir certas informações sem que elas passem pela *dóxa* do paciente, que, muitas vezes, pode fornecer informações incompletas ou errôneas, ou mesmo informações enganosas. Para Edelstein, essa habilidade de determinar antecipadamente o que acontece sem a necessidade de perguntar funciona como um meio de inspirar confiança e admiração e tem um forte componente que ele denomina “psicológico”.

Graças ao seu estatuto na esfera do divino, o sonho ocupa um lugar de importância no imaginário grego. Isso pode ter facilitado a incorporação desse elemento ao fazer médico. Essa incorporação, no entanto, parece ter sido parcial, indicado pela ausência total do termo *ὄναρ* e seus derivados, que, em geral, assinalam uma visão no sonho. É possível que essa categoria de sonho tenha sido deixada de fora propositalmente pelo nosso tratadista, já que, sob o domínio da *μαντική τέχνη*, aquela indicada no capítulo 87, não se qualificaria como útil ao seu projeto.

A previsão do futuro, do campo exclusivo do fazer mântico, é transposta para o campo do cuidado do corpo próprio da medicina, que não nega, no entanto, os elementos da esfera do sagrado, cuidadosamente mencionados no seu texto. A alma, nesse sentido, com toda sua corporeidade, não perde seu caráter místico, a partir da sua relação mimética com o todo e da sua sutil relação com a vida e a morte, enquanto semente que sempre existe, como se vê no capítulo 2, e que é gerada a partir do que morre, como indica o capítulo 92 do tratado.

Essa alma tem seu lugar no corpo, como, de resto, é comum em textos hipocráticos que dela tratam. Esse lugar, porém, diferente dos outros, não é estático, mas caracteriza-se pelo movimento circular, tal qual uma revolução astral. Essa revolução da alma de que o nosso tratadista fala ocorre em torno da cavidade central do corpo e é a responsável por receber os estímulos advindos do exterior, que serão interpretados pela *φρόνησις*. Dependendo da velocidade da revolução, os estímulos serão captados mais ou menos rapidamente, e isso será dado pela qualidade da

φρόνησις, que, de resto, parece ser a única parcela da alma passível de modificação. A modificação da inteligência se dá durante a formação da semente e, é claro, por meio da dieta pode melhorar ou piorar.

A revolução da alma tem sua relação apomimética com a esfera macrocósmica. E é a partir da compreensão dessa relação que é possível chegar àquilo que, no último capítulo do tratado *Da dieta salutar* e início do *Das afecções*, é considerado como o bem mais valioso que existe: a saúde.

### Tradução de *Da dieta IV* ou *Sobre os sonhos*<sup>13</sup>

86

1. Sobre as evidências<sup>14</sup> produzidas nos sonhos, quem as depreendeu corretamente descobrirá que elas têm grande propriedade sobre o todo. Pois a alma, estando a serviço<sup>15</sup> do corpo desperto, dividindo-se em muitas coisas, não é ela de si mesma, mas atribui uma parte a cada [faculdade] do corpo, à audição, à vista, ao tato, ao caminhar e às ações de todo o corpo; mas a mente nunca é de si mesma.

2. Quando o corpo se tranquiliza, a alma, em movimento e desperta, administra seu próprio domínio<sup>16</sup> e realiza ela mesma todas as ações<sup>17</sup> do corpo. Pois o corpo, adormecido, não sente, mas ela, desperta, conhece todas as coisas: vê o que é visível, ouve o que é audível, caminha, toca, sente dor, pondera, no pouco que lhe cabe; todas as funções do corpo ou da alma, todas essas coisas a alma realiza no sono. Assim, quem sabe discerni-las corretamente, sabe grande parte da sabedoria<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Nota filológica: as edições modernas do tratado *Da dieta* aqui utilizadas são as de Robert Joly, da Ed. Les Belles Lettres, de 1967, e de W. H. S. Jones, da Loeb, de 1931, e a de Émile Littré, de 1863-77, que têm por base os manuscritos Vindobonensis medicus gr. 4, séc. XI. (θ); Marcianus gr. 269, séc. X. (M); Parisinus gr. 2142, séc. XII-XIII. (H); Parisinus gr. 2143, séc. XIV (J) e Parisinus gr. 2140, séc. XV (K).

<sup>14</sup> Note-se o uso de vocabulário jurídico, que aparece empregado em inúmeras partes do tratado. Tal repetição constante do termo sugere uma referência, um uso de elementos que pertencem à prática discursiva epidítica, como uma forma de legitimação do seu εὔρημα (i.e., a dieta. Cf. especialmente o final do capítulo 93). Não é coincidência encontrarmos, na escrita historiográfica herodotiana e, em específico, na tucidídiana, que o conhecimento dos acontecimentos do passado vem sempre expresso através do verbo εὐρίσκω (Cf. Butti de Lima, 1996, p. 136-137). Nessa linha, é preciso ressaltar o uso de τεκμήρια como elementos de prova irrefutável no discurso historiográfico de Tucídides, que, no próêmio à sua *Guerra do Peloponeso* propõe escrever a guerra a partir dos τεκμήρια que ele acha dignos de fé (1.1.1). Neste texto, é curioso notar que o autor associa os τεκμήρια ao resultado físico, i.e., o sintoma, dado pelos σήματα dos sonhos. Aristóteles, em *Retórica* 1402b, examina as partes do entimema, que se dividem em quatro: “εἰκὸς παράδειγμα τεκμήριον σημεῖον”, o que sugere que a noção já fizesse parte de um saber retórico, que, embora não institucionalizado à época do nosso autor, parecia compartilhar dos termos e conceitos mais tarde apropriados pelo estagirita.

<sup>15</sup> Verbo empregado no ambiente doméstico, principalmente escravagista, com sentido de servir. O LSJ assinala que o participio ἐγρηγορούσα é uma forma isolada na Coleção.

<sup>16</sup> O termo οἶκος aqui é apontado por Palm (*apud* Joly, 1967) como uma ressonância da doutrina da atividade da alma órfico-pitagórica. Joly aponta que o termo οἶκος e οικεῖν é utilizado em contextos místicos ou escatológicos, uma vez que o sono, nesse contexto, é uma imagem ou antecipação da morte. Nesse sentido, no Fédon de Platão (67c-d), lê-se: Κάθαροις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οικεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνῃ καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

<sup>17</sup> Trata-se, aqui, de um objeto direto interno do verbo διαπράσσω. Note-se a insistência do uso de πρᾶξις como uma oposição a ὕπνος.

<sup>18</sup> Joly (1967, p. 115) aponta que o uso de σοφία no sentido de um saber específico é particular de textos do século V, muito mais do que do século IV. Essa constatação possibilita ter uma aproximação da datação estimada do tratado, que o coloca entre o último quarto do século V e o primeiro do IV.

87

1. Todas as coisas que em sonhos são divinas e prenunciam<sup>19</sup>, ou às cidades ou aos particulares, ou males ou bens, há quem as discirna com τέχνη. Mas todas as coisas [nos sonhos] em que a alma denuncia afecções do corpo, excesso de repleção ou de esvaziamento do que é inato, ou mudança do que é inabitual<sup>20</sup>, também as discernem.
2. Algumas vezes por sorte acertam, outras erram, mas em nenhum dos dois casos sabem por aquilo que as coisas são, nem quando acertam, nem quando erram, aconselhando preservar-se para não sofrer algum mal. Mas esses não ensinam como se deve preservar-se; mas mandam rogar aos deuses. Rogar também é bom, mas é preciso invocar os deuses também ajudando a si mesmo.

88

1. Sobre isso, é assim: todas as coisas que em sonhos propiciam as ações diurnas do homem, ou pensamentos voltados para a razoabilidade, como de fato são, da mesma forma em que durante o dia foram realizados, ou que são inspirados por uma ação justa<sup>21</sup>, são esses bons para o homem, pois indicam saúde, porque a alma permanece nos propósitos<sup>22</sup> diurnos, não dominada pela repleção, nem pelo esvaziamento nem por outra circunstância externa.
2. Quando os sonhos são o contrário das ações diurnas, e neles há um combate ou uma querela, significa uma perturbação no corpo. Se for forte, o mal é forte, mas se for vil, a perturbação é mais fraca. Sobre a ação, se é preciso preveni-la ou não, não julgo<sup>23</sup>; mas recomendo o tratamento do corpo. Pois proveniente de uma repleção, surge uma

---

<sup>19</sup> Na edição de Littré lê-se “τινὰ συμβησόμενα ἢ πόλεσιν ἢ τῶν ἰδιώτη λαῶν ἢ κακὰ ἢ ἀγαθὰ μὴ δι' αὐτῶν ἀμαρτίην”: “o que acontecerá às cidades ou aos particulares, seja bom ou ruim, não causado pelo erro deles”. Jones omite essa parte, pois tal significado só poderia ser atribuído a κακά, e não a ἀγαθά.

<sup>20</sup> Aqui, parece haver um paralelo a τῶν ξυμφύτων, da mesma natureza, o que, por um lado, poderia ser entendido como o alimento que entra no corpo e é assimilado (entendido pelo autor como parte do corpo, por isso algo ξύμφυτος, que nasce, natural), em contraposição com algum corpo ἀήθεις, estranho e não habitual, do campo do ἦθος.

<sup>21</sup> Novamente, vocabulário jurídico. Indica, possivelmente, um viés ético da dieta. Joly, entretanto, traduz o termo como “conveniente”. De fato, não parece haver aqui uma implicação totalmente jurídica, porém o uso do vocábulo salta aos olhos, considerando como tal termo ressoaria diante de uma possível audiência, bastante acostumada ao tribunal poliade.

<sup>22</sup> Observar que é a mesma raiz de βουλεύω, indicando que o corpo permanece com o propósito inspirado pela ação razoável.

<sup>23</sup> Embora esse verbo seja traduzido no restante do texto como “discernir”, aqui, parece-me mais adequada a tradução por julgar. O autor, aqui, aparentemente, tenta se eximir de um julgamento moral a respeito das particularidades das ações, mas concentra-se no resultado que delas vem.

secreção que perturba a alma. Se, então, a oposição for forte, é caso de provocar vômito e ministrar por cinco dias alimentos leves e fazer uso de muitas e caminhadas matutinas em ritmo rápido, exercitando-se com exercícios graduais de acordo com a ministração dos alimentos. Se a oposição for mais leve, reduz os vômitos em uma terça parte em relação aos alimentos, e ministra-os suavemente de novo durante cinco dias. Forçar as caminhadas, fazer uso de esforços de voz e rezar aos deuses<sup>24</sup>, e a perturbação cessará.

89

1. [Ver] o sol, a lua, o céu e os astros puros e brilhantes, como se os vê, é bom, pois significa saúde do corpo a partir de tudo que existe. Mas é preciso salvaguardar esse estado<sup>25</sup> com a dieta aqui apresentada. Mas se um desses for contrário, significa uma doença para o corpo, a partir do que é mais forte, uma doença mais forte, e a partir do que é mais fraco, uma doença mais leve.

2. O circuito externo é próprio dos astros, o mediano é próprio do sol e o mais próximo à cavidade<sup>26</sup> é próprio da lua. Então, se algum dos astros for prejudicado, desaparecer ou for impedido no seu circuito, seja pelo ar ou por uma nuvem, é mais fraco. Se for por água ou por granizo, é mais forte. Significa que há uma secreção no corpo úmida e fleumática no corpo que sobrecaiu sobre o circuito externo.

3. É o caso de fazer uso de muitas corridas com vestes, ministrando-as aos poucos, de modo que transpire o máximo possível, e fazer uso de muitas caminhadas após os exercícios e suprimir desjejum. Reduzindo a terça parte dos alimentos, ministrá-los gradualmente em cinco dias. Se parecer ser mais forte, fazer uso de banhos de vapor, pois é caso de fazer a purgação através da pele, porque o nocivo está no circuito

---

<sup>24</sup> Joly, fiel ao seu manuscrito base *Vindobonensis medicus* gr. IV (do séc. IX), mantém a expressão καὶ τοῖσι θεοῖσιν εὐχεσθαι. Jones, por sua vez, mesmo tendo os mesmos manuscritos M e θ por base no seu estabelecimento, opta por omitir essa passagem, que consiste na primeira referência às preces aos deuses no livro IV. Apesar da opinião de Joly (1967, p. 99, nota 3), tal menção parece estar bem de acordo com a posição que os deuses ocupam nos demais tratados coicos, em especial o *Da doença sagrada*. Não se pode negligenciar a possibilidade de Jones estar imbuído de uma leitura laicizadora ou dessacralizadora do CH; o que é mais surpreendente, no entanto, é que nem mesmo Littré (que coloca a referência aos deuses depois do termo παραχή, diferente de Joly) omite do texto essa referência.

<sup>25</sup> A palavra ἥξις nos tratados hipocráticos geralmente tem o sentido de “compleição”. Nessa passagem, pareceu-me, graças ao contexto, mais adequado utilizar o termo “estado” para interpretá-la.

<sup>26</sup> Esta ocorrência do termo κοῖλα é a única em que tal termo (ou qualquer de seus cognatos) se refere aos astros. Parece-me claro que, como lembra García Gual (1986, p. 108, nota 93), tal uso destaca a equivalência semiológica entre o macro e o microcosmos, que fora minucizada no capítulo 10 do livro I. Joly, sem estender seu comentário a nota de rodapé, acresce à tradução um parêntese (“de la sphère intérieure”), sugerindo, a meu ver, que o termo tenha conotações especificamente macrocósmicas.

externo<sup>27</sup>. Fazer uso de alimentos secos, acres, adstringentes e sem mistura, e esforços que seque o máximo possível.

4. Se ocorrer com a lua qualquer dessas coisas, é caso de fazer a revulsão para dentro<sup>28</sup>, fazendo uso de vômitos a partir de alimentos acres, salgados e suaves e de corridas circulares rápidas e de caminhadas; de esforços de voz<sup>29</sup>, supressão do desjejum, e também supressão de alimentos e ministração [progressiva] da mesma forma. Por isso a revulsão para dentro, porque o mal apareceu nas cavidades do corpo.

5. Se ocorrer com o sol algo desse tipo, isso já é mais forte e mais difícil de eliminar. Deve-se fazer a revulsão nas duas direções e fazer uso de corridas simples, de corridas em pista dupla<sup>30</sup> e de corridas circulares, de caminhadas e de todos os outros esforços, e a supressão e ministração dos alimentos de forma gradual. Logo, ao que vomitou, ministrá-los novamente em cinco dias.

6. Se, estando o céu limpo, [o sol] for comprimido<sup>31</sup>, parecendo ser fraco e dominado pela seqidão da órbita, isso significa perigo de cair em doença. Então é preciso suprimir os exercícios e fazer uso de uma dieta úmida e mole, banhos, muito descanso e sono até melhorar.

7. Se o que se opõe parece ser ígneo e quente, significa uma secreção biliosa<sup>32</sup>. Se essas coisas dominam, significa doença. Se os dominados desaparecem, há perigo de morte advinda dessa doença. Se o que vem [em oposição] parecer se virar para a fuga e fugir

---

<sup>27</sup> Nota-se que quando se trata do circuito do corpo, relativo ao microcosmos, o termo é περιφορή, porém, quando se trata do circuito macrocósmico, o autor utiliza o termo περίοδος.

<sup>28</sup> De acordo com Joly (1967, p. 101 nota 1) “a revulsão para o interior é um procedimento que é utilizado para movimentar os humores no ventre através dos vômitos. A revulsão para o interior se explica, nesse caso, pelo fato de que é à lua que concerne a revulsão πρὸς τὰ κοίλα”. Além de nessa passagem, esse procedimento aparece no capítulo 56.

<sup>29</sup> Littré omite τρόχοισι da frase Τοῖσι δὲ τῆς φωνῆς πόνοισι, com o argumento de que a revulsão é dirigida para o interior e não poderia se ajustar a uma atividade dirigida ao exterior. Entretanto, no final do capítulo 32 do livro I, é possível ver uma prescrição de exercícios destinados ao interior do corpo, o que vai de encontro à interpretação de Littré. Joly aponta ambas passagens como “obscuras” (tanto essa quanto a do cap. 32), encerrando qualquer especulação a seu respeito.

<sup>30</sup> O termo καμπτοῖσι é traduzido nos três textos cotejados ora por “outros exercícios” (Garcia Gual), ora por “corrida de fundo” (Joly), ora por “corrida em pista dupla” (Jones). Nenhum deles, no entanto, justifica as suas opções.

<sup>31</sup> O sujeito não está expresso no texto grego, e pode referir-se tanto à lua, ao sol ou às estrelas. O termo ἀσθενέα, que pode ser tanto acusativo masculino ou feminino, ou mesmo um acusativo neutro plural – concordando com um τὰ ἀστέρα implícito – tampouco oferece resolução a essa questão. Todas as traduções consultadas, porém, consideram que o sujeito se refere aos astros, entretanto, como não houve prévia menção a eles, opto por discordar da opção de Jones, Joly e García Gual. Justifico a minha escolha pela presença de um pronome no acusativo masculino plural na seção 7, que jamais poderia se referir a τὰ ἀστέρα.

<sup>32</sup> É rara a menção aos humores neste texto. Além da bile, também há referência ao fleugma.

rapidamente, com eles<sup>33</sup> perseguindo-o, há perigo de o homem enlouquecer, caso não for tratado.

8. É muito melhor, para todos esses, fazer uma dieta depois de ter purgado com um heléboro<sup>34</sup>. Se não, é caso de fazer uso de uma dieta aquosa, não beber vinho, a não ser branco, leve, suave e aguado. Evitar alimentos quentes, acres, ressecantes e salgados. Que ele faça<sup>35</sup> uso de exercícios de acordo com a natureza e em grande quantidade, bem como corridas com veste<sup>36</sup>. Que não faça fricções, lutas e nem lutas no chão. Que durma muitos sonhos em uma cama macia e que descanse exceto dos exercícios naturais. Que faça caminhadas depois de jantar. É bom também tomar banhos de vapor e vomitar depois do banho. Durante trinta dias, não se repletar. Quando o fizer, vomitar três<sup>37</sup> vezes ao mês depois de alimentos doces, aquosos e leves.

9. Os que dentre esses vagam de um lado a outro, sem ser por necessidade, significa uma perturbação da alma por preocupações. É caso de divertir-se, como distrair a alma com espetáculos, principalmente com os engraçados; se não, com algo que provoque mais prazer de assistir, durante dois ou três dias, e se restabelecerá. Caso contrário, há perigo de cair na doença.

10. Se dos astros parecer cair da órbita algo puro e brilhante que parece levar algo para a aurora<sup>38</sup>, é sinal de saúde. Se o que é puro no corpo é excretado do circuito, e por natureza vai da noite<sup>39</sup> para a aurora, [isso] está correto. Pois o que é secretado do ventre e expelido da carne todo ele cai do circuito. Mas se um deles, escuro ou fraco parecer se dirigir para a noite, ou para o mar, para a terra ou para cima, isso significa doença.

11. Os que vão para cima [significam] fluxo da cabeça; os que vão para o mar, doenças do ventre; os que vão para a terra significam especialmente tumores<sup>40</sup> que crescem na carne. É caso de, para esses, suprimir um terço do alimento, e ministrar aos que

---

<sup>33</sup> Cf. nota 23. Τοὺς δέ. Sugiro, diferente de Joly, Jones e García Gual, que optam por inserir “os astros”, mesmo não havendo menção ao termo no texto, considerar que o sujeito dessa frase se refere ao sol e à lua.

<sup>34</sup> Mesmo prescrevendo o heléboro, da natureza do φάρμακον, o autor oferece uma prescrição dietética como alternativa, o que é consistente com o escopo da obra.

<sup>35</sup> Note-se a passagem de verbos impessoais para verbos na 3ª pessoa do imperativo, o que pode ser um indício da audiência do texto.

<sup>36</sup> Relação com o cap. 63, em que se trata de pessoas de natureza seca.

<sup>37</sup> Littré: δῖς

<sup>38</sup> i.e. leste.

<sup>39</sup> i.e. leste e oeste.

<sup>40</sup> A edição de Joly aponta o termo φύματα apenas no aparato crítico, atribuindo-o ao manuscrito θ, mas não o insere no seu estabelecimento, traduzindo-o, entretanto. Ambos Jones e Littré o incluem nas suas edições.



vomitaram por cinco dias, e em outros cinco introduzir o alimento por inteiro. E, vomitando, que ministre novamente do mesmo modo.

12. Se um dentre os astros celestes parecer aproximar-se de ti, estando puro e úmido, significa saúde, porque o que entra no homem a partir do éter é puro, e a alma o vê tal qual ele entra. Mas se (o astro) for negro e não puro nem diáfano, significa uma doença, não por repleção nem por esvaziamento, mas por uma introdução externa. É caso para esse fazer uso de corridas circulares rápidas, de modo que a dissolução do corpo seja a menor possível e que, respirando o mais rapidamente possível, o que entrou seja expulso. Depois das corridas circulares, fazer caminhadas rápidas. Que se introduza uma dieta mole e leve por quatro dias.

13. Se parece receber algo puro de um deus puro, é bom para a saúde. Significa que o que entra no corpo é puro. Se ele parece ver o oposto disso, não é bom, pois significa que algo doente entrou no corpo. É preciso, então, que esse também seja tratado da mesma forma como o caso anterior.

Se lhe parecer<sup>41</sup> chover com água mole num tempo bom, sem chuva excessiva nem tempestade terrível, é bom. Significa, pois, que o sopro que entra do ar é equilibrado e puro. Se for o contrário disso, e chover excessivamente e houver tempestade e chuva de granizo, com água não pura, significa uma doença vinda do sopro que é inalado. Mas é preciso que esse também siga uma dieta da mesma maneira com muitíssimo poucos alimentos.

14. Então é preciso que quem conhece a respeito dos sinais celestes<sup>42</sup>, seja precavido, siga uma dieta e suplique aos deuses por bons [sinais], a Hélios, a Zeus celeste, a Zeus do lar, a Atena do lar, a Hermes e a Apolo, e pelos sinais contrários, suplicar aos deuses revertidos, tanto a Gaia, quanto aos Heróis, para que revertam tudo o que é difícil.

90

1. Estas coisas prenunciam saúde: ver ou escutar com acuidade algo sobre a terra, caminhar com segurança e correr com segurança, rápido e sem medo, e ver a terra lisa e bem trabalhada e as árvores frondosas e ricas em frutos e também cultivadas, ver os rios

---

<sup>41</sup> Percepção doxástica do paciente como sintoma (de algo bom), considerando que ἀγαθόν é um termo um tanto genérico do ponto de vista médico, e que, proveniente da δόξα do paciente, parece não ser suficiente para uma definição de saúde de uma forma mais completa.

<sup>42</sup> τῶν οὐρανίων σημείων. Diferente de τεκμήρια, no início do livro.

seguindo seu curso com água pura, nem muita nem pouca do que lhe é próprio, e ver as fontes e poços da mesma maneira. Tudo aquilo significa saúde para o homem, e que tanto o corpo, quanto todos os circuitos, as ministrações e as secreções estão de acordo.

2. Mas se vir o contrário dessas coisas, significa um dano no corpo. Quando se tem a vista e a audição danificadas, significa uma doença em torno da cabeça. Deve-se fazer caminhadas matutinas e muitas depois da refeição, ajustando-se à dieta anterior. Estando as pernas prejudicadas, deve-se fazer a revulsão com vômitos, e praticar mais lutas ajustando-se à dieta anterior.

3. Terra rugosa significa carne não pura. Deve-se exercitar com muitas caminhadas após a ginástica. A falta de frutos das árvores significa corrupção da semente humana. Se, então, houver queda das folhas na árvore, está-se danificado pela umidade e pelo frio; mas se a árvore brotar e não der frutos, está-se prejudicado pelo calor e pela secura. É necessário, por meio de dietas, secar e esquentar no primeiro caso, e esfriar e umedecer, no segundo.

4. Rios que não correm conforme indicam, quando correm em demasia, um aumento do circuito<sup>43</sup> do sangue, quando correm em menos, uma diminuição<sup>44</sup>. Deve-se, com a dieta, no primeiro caso aumentar e, no segundo, diminuir. E, fluindo impuros, significam perturbação. As agitações são purgadas pelas corridas e pelas caminhadas com sopro ofegante.

5. Fontes e poços significam algo em torno da bexiga, mas<sup>45</sup> é preciso purgar com diuréticos. O mar perturbado significa doença do ventre, mas é preciso purgar com laxantes suaves e moles. Ver a terra ou uma casa em movimento<sup>46</sup> significa fraqueza para um homem saudável, ou saúde para um homem adoecido, e também mudança do que houver. Para o saudável, é caso de mudar a dieta: que vomite primeiro, a fim de receber novamente [os alimentos] aos poucos. Pois o corpo por inteiro se movimenta a partir do [alimento] que houver. Para o enfraquecido, é caso de fazer uso da mesma

---

<sup>43</sup> Joly (1960, p.106) assinala que termo περίοδος, no genitivo, funciona como complemento dos termos υπερβολή e έλλειψις, e que o acusativo encontrado no manuscrito θ seria apenas uma correção e funcionaria como um complemento de σημαίνουσι. Entretanto, a relação entre a imagem do rio e os circuitos internos já fora explorada em capítulos anteriores. Por esse motivo, acredito que o genitivo seja mais plausível, e que, pela lógica interna do tratado, esteja ligado aos termos acima citados.

<sup>44</sup> Mais uma vez, note-se a relação dos termos υπερβολή e έλλειψις, ambas figuras de círculos, com o circuito do sangue.

<sup>45</sup> Essa adversativa indica uma leve contraposição do tratamento oferecido àquilo que é prognosticado pelo sonho.

<sup>46</sup> i.e. um tremor de terra.

dieta, pois o corpo já muda a partir do seu estado presente.<sup>47</sup>

6. Ver a terra inundada de água ou de mar significa doença, havendo muita umidade no corpo. Mas é preciso fazer uso dos vômitos, do jejum, de esforços e de dietas secas e em seguida ministrar aos poucos o alimento, a partir de pouca quantidade. Mas ver a terra preta ou queimada não é bom<sup>48</sup>, mas há o perigo de ser desgraçado por uma doença forte e mortal. Significa haver na carne excesso de sequeidão.

7. Mas é preciso suprimir os exercícios e o que do alimento for seco, quente, acre e diurético. Fazer uma dieta de tisana com uma decocção de cevada e com alimentos em pouca quantidade<sup>49</sup>, todos suaves e leves e muito vinho aguado e branco; tomar banhos quentes. Que não se banhe sem ter comido, deitar-se em uma cama suave, descansar, que se cuide do frio e do calor. Suplicar a Gaia e a Hermes e a todos os Heróis. Se lhe parece nadar em um lago, mar ou rio, não é bom, pois significa um excesso de umidade. É caso de ressecar com a dieta e fazer uso de muitos esforços. Para o que tem febre, [isso] é bom, pois o que o calor é apagado pela umidade.

91

Se alguém vir, em relação a si, algo conforme e de acordo com a sua própria natureza, nem maior nem menor, isso é bom para a saúde. Se ele vir uma veste branca em si e belíssimas sandálias isso é bom. Se algum [deles] for maior ou menor do que os membros, não é bom. Mas é preciso ora aumentar com a dieta, ora diminuir. As [vestes] negras, são mais nosogênicas e mais perigosas. Mas é preciso amolecer e umedecer. As [vestes] novas também significam mudança.

92

Ver os mortos puros em vestes brancas é bom. Receber deles algo puro significa saúde tanto dos corpos quanto do que se introduz [neles]. Pois os nutrientes, tanto os crescimentos quanto as sementes vêm dos mortos. Entrarem essas coisas puras no corpo significa saúde. Se ao contrário, os vir nus ou com vestes negras, ou não puros, ou

---

<sup>47</sup> A mesma imagem tem ambos significados: bons ou ruins. Faz sentido, então, que a dieta seja a mesma, apesar de se tratar de duas situações opostas.

<sup>48</sup> Para Jones e Joly, trata-se de uma afirmação, um conhecimento epistêmico, portanto. Littré, seguindo o manuscrito M, registrado por Jones, mas sequer registrado por Joly, prefere uma leitura doxástica e recupera o termo *δοκέει*, registrado apenas pelo referido manuscrito, gerando uma lição para qual propõe a seguinte tradução: “ver a terra negra ou queimada não parece bom”.

<sup>49</sup> O manuscrito M registra *πᾶσι τοῖσι μαλακοῖσι καί...* ao invés de *σίτοισι*.

recebendo ou trazendo algo de casa, não é favorável, pois significa doença, porque o que entra no corpo é danoso. Mas é preciso purgar com corridas circulares e caminhadas e ministrar ao que vomitou alimentos moles e leves.

93

Todos os corpos de forma estranha que aparecem nos sonhos e amedrontam o homem significam pleura dos alimentos não habituais, secreção, [fluxo] bilioso e uma doença de aspecto perigoso. Mas é preciso provocar vômito e, ao longo de cinco dias, ministrar alimentos o mais leves possível, não em grande quantidade, nem acres e nem secos nem quentes, e, dentre os esforços, ministrar principalmente os mais naturais possível, exceto as caminhadas após o jantar. Fazer uso de banhos quentes e de repouso. Que se cuide do sol e do frio.

2. Quando no sono lhe parecer comer ou beber alimentos ou bebidas habituais, significa falta de nutrição e desejo da alma<sup>50</sup>. As carnes mais fortes [significam] um enorme excesso, as carnes mais fracas, um [excesso] menor; pois assim como porque o que se come é bom, assim também é bom o que se vê [no sonho]. Então, é caso de suprimir os alimentos, pois significa um excesso de nutrição<sup>51</sup>.

3. Os pães preparados com queijo e mel significam a mesma coisa. Beber água pura não danifica, mas todo o resto danifica<sup>52</sup>. Se o homem parece contemplar o que lhe é habitual, significa desejo da alma. Todas as vezes que ele foge amedrontado, isso significa interrupção do sangue sob a sequidão. É caso de umedecer e esfriar o corpo.

4. Todas as vezes que é combatido, espetado ou acorrentado por outro, significa haver ocorrido uma secreção contrária ao fluxo no corpo. É caso então de vomitar, fazer emagrecer, fazer caminhadas; e fazer uso de alimentos leves, ministrando-os depois dos vômitos por cinco dias.

5. Tanto vagar quanto subir com dificuldade significam a mesma coisa. Travessias de

---

<sup>50</sup> Essa passagem é diferente nas três edições consultadas. Joly aponta que a passagem foi “violentamente corrigida por Littré e é considerada como desesperada por Jones.” Jones, de fato, classifica a emenda de Littré como ousada, porém aponta haver corrupção no texto que impedem uma tradução satisfatória dessa passagem.

<sup>51</sup> Enquanto Littré utiliza a variação do manuscrito M, que tem οὐ ξυμφέρει, Joly opta por seguir θ, que omite a negação.

<sup>52</sup> Aqui também há discrepâncias entre uma edição e outra. Segundo Joly, “ces dernières pourraient faire à tort que l’auteur envisage une influence du rêve sur la santé. Il est bien certain que, par exemple, il veut dire “rever qu’on boit de l’eau pure n’indique pas qu’on soit en mauvaise santé”. Les additions des manuscrits récents aux paragraphes 3 et 5 ont pour but d’explicitier la vraie pensée de l’auteur.”

rios, hoplitas, inimigos e monstros de figuras estranhas significam doença ou loucura. É caso de utilizar poucos alimentos leves, suaves, moles e vômitos, e ministrar progressivamente por cinco dias. Fazer uso de muitos exercícios naturais, exceto depois do jantar, e resguardar-se de banhos quentes, do repouso, do frio e do sol.

6. Fazendo uso dessas coisas, conforme escrito, tornará sã a vida. Está por mim descoberta a dieta, até onde é possível um homem descobrir sendo acompanhado pelos deuses.

## Texto grego

### ΠΕΡΙ ΔΙΑΙΤΗΣ.

#### ΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟΝ Η ΤΟ ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ.

86.

Περὶ δὲ τῶν τεκμηρίων τῶν ἐν τοῖσιν ὕπνοις ὅστις ὀρθῶς ἔγνωκε, μεγάλην ἔχοντα δύναμιν εὐρήσει πρὸς ἅπαντα. Ἡ γὰρ ψυχὴ ἐγρηγορότι μὲν τῷ σώματι ὑπερητέουσα, ἐπὶ πολλὰ μεριζομένη, οὐ γίγνεται αὐτῇ ἐωυτῆς, ἀλλ' ἀποδίδωσί τι μέρος ἐκάστῳ τοῦ σώματος, ἀκοῆ, ὄψει, ψαύσει, ὀδοιπορίῃ, πρήξει παντὸς τοῦ σώματος· αὐτῇ δ' ἐωυτῆς ἢ διάνοια οὐ γίνεται. Ὄκοταν δὲ τὸ σῶμα ἡσυχάσῃ, ἢ ψυχὴ κινευμένη καὶ ἐπεξέρπουσα τὰ μέρη τοῦ σώματος διοικεῖ τὸν ἐωυτῆς οἶκον, καὶ τὰς τοῦ σώματος πρήξις ἀπάσας αὐτῇ διαπρήσεται. Τὸ μὲν γὰρ σῶμα καθεῦδον οὐκ αἰσθάνεται, ἢ δ' ἐγρηγοροῦσα γινώσκει, καθορῇ τε τὰ ὀρατὰ καὶ διακούει τὰ ἀκουστὰ, βαδίζει, ψαύει, λυπέεται, ἐνθυμέεται, ἐν ὀλίγῳ ἐοῦσα, ὀκόσαι τοῦ σώματος ὑπηρεσίαι ἢ τῆς ψυχῆς, ταῦτα πάντα ἢ ψυχὴ ἐν τῷ ὕπνῳ διαπρήσεται. Ὅστις οὖν ἐπίσταται κρίνειν ταῦτα ὀρθῶς, μέγα μέρος ἐπίσταται σοφίης.

87.

Ὄκόσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖά ἐστι καὶ προσημαίνει τινὰ συμβησόμενα ἢ πόλεσιν ἢ τῷ ἰδιώτῃ λαῷ ἢ κακὰ ἢ ἀγαθὰ μὴ δι' αὐτῶν ἀμαρτίην, εἰσὶν οἱ κρίνουσι περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες· ὀκόσα δὲ ἢ ψυχὴ τοῦ σώματος παθήματα προσημαίνει, πλησμονῆς ἢ κενώσιος ὑπερβολῆν τῶν ξυμφύτων, ἢ μεταβολῆν τῶν ἀηθέων, κρίνουσι μὲν καὶ ταῦτα, καὶ τὰ μὲν τυγχάνουσι, τὰ δὲ ἀμαρτάνουσι, καὶ οὐδέτερα τούτων γινώσκουσι, διότι γίνεται, οὔθ' ὅ τι ἂν ἐπιτύχωσιν, οὔθ' ὅ τι ἂν ἀμάρτωσι· φυλάσσεσθαι δὲ παραινέοντες, μὴ τι κακὸν λάβῃ, οὐ διδάσκουσιν ὡς χρὴ φυλάξασθαι, ἀλλὰ θεοῖσιν εὔξασθαι κελεύουσι. Καὶ τὸ μὲν εὔχεσθαι πρέπον καὶ λίην ἐστὶν ἀγαθόν· δεῖ δὲ καὶ αὐτὸν ξυλλαμβάνοντα τοὺς θεοὺς ἐπικαλέεσθαι.

88.

Ἐχει δὲ περὶ τούτων ταῦτα ὧδε· ὀκόσα τῶν ἐνυπνίων τὰς ἡμερινὰς πρήξις τοῦ ἀνθρώπου ἢ διανοίας ἐς τὴν εὐφρόνην ἐνυπνιάζεται ὑστέρην, καὶ ἀποδίδωσι κατὰ τρόπον γενόμενα, ὡσπερ τῆς ἡμέρης ἐπρήχθη ἢ ἐβουλεύθη ἐν δικαίῳ πρήγματι, ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ· ὑγείην γὰρ σημαίνει, διότι ἢ ψυχὴ παραμένει ἐν τοῖσιν ἡμερινοῖσι βουλευμασιν, οὔτε πλησμονῇ τινι κρατηθεῖσα οὔτε κενώσει οὔτε ἄλλῳ οὐδενὶ ἔξωθεν προσπεσόντι. Ὅταν δὲ πρὸς τὰς ἡμερινὰς πρήξις ὑπεναντίωται τὰ ἐνύπνια καὶ ἐγγίνηται περὶ αὐτέων ἢ μάχη ἢ νίκη, τοῦτο σημαίνει ταραχὴν ἐν τῷ σώματι· καὶ ἦν μὲν ἰσχυρὴ ἢ, ἰσχυρόν τὸ κακόν, ἦν δὲ φαύλη, ἀσθενέστερον. Περὶ μὲν οὖν τῆς πρήξις, εἴτε δεῖ ἀποτρέπειν εἴτε μὴ δεῖ, οὐ κρίνω, τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου θεραπεύεσθαι ξυμβουλεύω· πλησμονῆς γὰρ τινος ἐγγενομένης ἀπόκρισις ἐγένετό τις, ἣτις ἐτάραξε τὴν ψυχὴν. Ἦν μὲν οὖν

ἰσχυρὸν ἢ τὸ ἐναντιωθῆν, ἔμετόν τε ξυμφέρει ποιήσασθαι, καὶ τοῖσι σιτίοισι κούφοισι προσάγειν ἐς ἡμέρας πέντε, καὶ τοῖσι περιπάτοισιν ὀρθροῖσι πολλοῖσι καὶ ὀξείσιν ἐκ προσαγωγῆς χρέεσθαι, καὶ τοῖσι γυμνασίοισιν ἐπιγυμνάζεσθαι συμμέτροισι πρὸς τὴν προσαγωγὴν τῶν σιτίων. Ἦν δὲ ἀσθενέστερον τὸ ἐναντιωθῆν γένηται, ἀφελὼν τὸν ἔμετον, τὸ τρίτον μέρος ἄφελε τοῦ σιτίου, καὶ τοῦτο ἡσυχῇ προσάγου πάλιν ἐς τὰς πέντε ἡμέρας· καὶ τοῖσι περιπάτοισι πιέζειν, καὶ τοῖσι τῆς φωνῆς πόνοισι χρεέσθω, καὶ τοῖσι θεοῖσιν εὐχέσθω, καὶ καταστήσεται αὐτῷ ἢ ταραχῇ.

89.

Ἦλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ οὐρανὸν καὶ ἀστέρας καθαρὰ καὶ εὐαγέα, κατὰ τρόπον ὀρεόμενα ἕκαστα, ἀγαθὰ· ὑγίην γὰρ τῷ σώματι σημαίνει ἀπὸ πάντων τῶν ὑπαρχόντων· ἀλλὰ χρὴ διαφυλάσσειν ταύτην τὴν ἔξιν τῇ παρούσῃ διαίτῃ. Εἰ δέ τι τούτων ὑπεναντίον γένοιτο, νοῦσόν τινα τῷ σώματι σημαίνει, ἀπὸ μὲν τῶν ἰσχυροτέρων ἰσχυροτέραν, ἀπὸ δὲ τῶν ἀσθενεστέρων κουφοτέραν. Καὶ ἄστρον μὲν οὖν ἢ ἔξω περίοδος, ἡλίου δὲ ἢ μέση, σελήνης δὲ ἢ πρὸς τὰ κοῖλα. Ὅτι μὲν οὖν δοκοῖη τουτέων τῶν ἄστρον σβέννυσθαι ἢ βλάπτεσθαι ἢ ἀφανίζεσθαι ἢ ἐπέχεσθαι τῆς περιόδου, ἦν μὲν ὑπὸ ἡέρος ὀρᾶ ἢ νεφέλης τι τῶν ἄστρον τούτων πάσχον, ἀσθενέστερον, ἦν δὲ ὑπὸ ὕδατος ἢ χαλαζῆς, ἰσχυρότερον· σημαίνει δὲ ἀπόκρισιν ἐν τῷ σώματι ὑγρὴν καὶ φλεγματώδεα γενομένην, ἐς τὴν ἔξω περιφορὴν ἐσπεπτωκέναι. Συμφέρει τοιγαροῦν τούτῳ τοῖσι τε δρόμοισιν ἐν τοῖσιν ἱματίοισι κεχρηῆσθαι πολλοῖσιν, ἐξ ὀλίγου προσάγοντα, ὅπως ἐξιδρώσει ὡς μάλιστα, καὶ τοῖσι περιπάτοισιν ἀπὸ τοῦ γυμνασίου πολλοῖσι· καὶ ἀναρίστον διάγειν· τῶν τε σιτίων ἀφελόμενον τὸ τρίτον μέρος προσάγειν ἐς πέντε ἡμέρας· εἰ δὲ δοκοῖη ἰσχυρὸν εἶναι, καὶ πυριῆσαι· τὴν γὰρ κάθαρσιν διὰ τοῦ χρωτὸς συμφέρει ποιέεσθαι, διότι ἐν τῇ ἔξω περιφορῇ ἐστὶ τὸ βλάβος· τοῖσι δὲ σιτίοισι χρῆσθαι ξηροῖσι, δριμέσιν, αὐστηροῖσιν, ἀκρήτοισι, καὶ τοῖσι πόνοισι τοῖσι ξηραίνουσι μάλιστα. Εἴ τι δὲ τούτων ἢ σελήνη πάσχοι, εἴσω τὴν ἀντίσπασιν ποιέεσθαι συμφέρει, ἐμέτῳ χρησάμενον ἀπὸ τῶν δριμέων καὶ ἀλμυρῶν καὶ μαλακῶν σιτίων. Τοῖσι δὲ τῆς φωνῆς πόνοισι, καὶ ἀναριστίησι, καὶ τοῦ σίτου τῇ ἀφαιρέσει, καὶ προσαγωγῇ ὡσαύτως· διὰ τοῦτο δὲ εἴσω ἀντισπαστέον, διότι πρὸς τὰ κοῖλα τοῦ σώματος τὸ βλαβερὸν ἐφάνη. Εἰ δὲ ὁ ἥλιος τοιοῦτό τι πάσχει, ἰσχυρότερον τοῦτο ἤδη καὶ δυσεξαγωγότερον· δεῖ δὲ ἀμφοτέρως τὰς ἀντισπάσις ποιέεσθαι καὶ τοῖσι δρόμοισι τοῖσι τε καμπτοῖσι καὶ τροχοῖσι χρῆσθαι καὶ τοῖσι περιπάτοισι καὶ τοῖσιν ἄλλοισι πόνοισι πᾶσι, τῶν δὲ σίτων τῇ ἀφαιρέσει καὶ τῇ προσαγωγῇ ὡσαύτως· ἔπειτα ἐξεμέσαντα αὐθις προσάγειν πρὸς τὰς πέντε. Εἰ δὲ αἰθρίας εὐούσης θλίβεται καὶ ἀσθενέα δοκεῖ εἶναι καὶ ὑπὸ τῆς ξηρασίης τῆς περιόδου κρατέεσθαι, σημαίνει κίνδυνον ἐς νοῦσον πεσεῖν· ἀλλὰ χρὴ τῶν πόνων ἀφαιρέειν, τῇ τε διαίτῃ ὑγροτέρη καὶ μαλακῇ χρέεσθαι, καὶ λουτροῖσι καὶ ῥαθυμῇ πλείονι, καὶ ὕπνῳ πολλῷ, μέχρις ἂν καταστῇ. Εἰ δὲ πυροειδὲς δοκοῖη εἶναι τὸ ἐναντιούμενον καὶ θερμὸν, χολῆς ἀπόκρισιν σημαίνει· εἰ μὲν οὐ κρατοῖη τὰ ὑπάρχοντα, νοῦσον σημαίνει· εἰ δὲ καὶ ἀφανίζοιτο τὰ κρατούμενα, κίνδυνος ἐς θάνατον ἐκ τῆς νοῦσου ἐλθεῖν. Εἰ δὲ τρεφθῆναι δοκοῖη ἐς φυγὴν τὸ ὑπάρχον, φεύγειν δὲ ταχέως, τοὺς δὲ διώκειν, κίνδυνος μανῆναι τὸν ἄνθρωπον, ἦν μὴ θεραπευθῇ. Συμφέρει δὲ τούτοις πᾶσι μάλιστα μὲν ἐλλεβόρω καθαρθέντας διαιτῆσθαι· ἦν δὲ μὴ, τῇ πρὸς ὕδατος διαίτῃ

χρησθαι ξυμφέρι, οἶνον δὲ μὴ πίνειν· εἰ δ' οὔν, λευκὸν, λεπτὸν, μαλακὸν, ὕδαρέα· ἀπέχεσθαι δὲ δριμέων, ξηραντικῶν, θερμαντικῶν, ἀλμυρῶν· πόνοισι δὲ τοῖσι κατὰ φύσιν πλείστοισι χρέεσθαι καὶ δρόμοισιν ἐν ἱματίῳ πλείστοισι· τρίψις δὲ μὴ ἔστω, μηδὲ πάλῃ, μηδὲ ἀλίνδῃσι· ὕπνοισι πολλοῖσι μαλακευνείτω, καὶ ῥαθυμείτω πλὴν τῶν κατὰ φύσιν πόνων· ἀπὸ δὲ τοῦ δείπνου περιπατείτω· ἀγαθὸν δὲ καὶ πυριῆσθαι· ἐμέειν δ' ἐκ τῆς πυριῆς· τριήκοντα δὲ ἡμερέων μὴ πληρωθῆ· ὅταν δὲ πληρωθῆ, δις ἐν τῷ μηνὶ ἐμεσάτω ἀπὸ τῶν γλυκέων καὶ ὕδαρέων καὶ κούφων· Ὀκόσα δὲ τούτων πλανᾶται ἄλλοτε ἄλλη μὴ ὑπ' ἀνάγκης, ψυχῆς τινα τάραξιν σημαίνει ὑπὸ μερίμνης· ξυμφέρι δὲ τούτῳ ῥαθυμῆσαι τε καὶ τὴν ψυχὴν τραπῆναι πρὸς θεωρίας, μάλιστα μὲν πρὸς τὰς φερούσας γέλωτας, εἰ δὲ μὴ, ὅ τι μάλιστα ἦσθήσεται θεησάμενος, ἡμέρας δύο ἢ τρεῖς, καὶ καταστήσεται· εἰ δὲ μὴ, κίνδυνος ἐς νοῦσον πίπτειν· Ὁ τι δ' ἂν ἐκ τῆς περιφορῆς ἐκπίπτειν δοκέη τῶν ἄστρων Ὀκόσα μὲν καθαρὰ καὶ λαμπρὰ καὶ πρὸς ἔω δοκέει φέρεσθαι, ὑγείην σημαίνει· ὅ τι γὰρ ἐν τῷ σώματι καθαρὸν ἐὼν ἐκκρίνεται ἐκ τῆς περιόδου κατὰ φύσιν ἀφ' ἐσπέρας πρὸς ἡῶ, ὀρθῶς ἔχει· καὶ γὰρ τὰ ἐς τὴν κοιλίην ἀποκρινόμενα καὶ τὰ ἐς τὴν σάρκα ἀπερευγόμενα ἅπαντα ἐκ τῆς περιόδου ἐκπίπτει· Ὁ τι δ' ἂν τούτων μέλαν καὶ ἀμυδρὸν καὶ πρὸς ἐσπέρην δοκέη φέρεσθαι, ἢ ἐς τὴν θάλασσαν ἢ ἐς τὴν γῆν ἢ ἄνω μᾶλλον, ταῦτα σημαίνει τὰς νοῦσους· τὰ μὲν ἄνω φερόμενα ῥεῦμα κεφαλῆς ἐστὶ δηλοῦντα· Ὀκόσα δὲ ἐς θάλασσαν, κοιλίης νοσήματα· Ὀκόσα δὲ ἐς γῆν, φύματα μάλιστα σημαίνει τὰ ἐν τῇ σαρκὶ φυόμενα· Τούτοισι ξυμφέρι τὸ τρίτον μέρος τοῦ σίτου ἀφελῆσθαι, ἐμέσαντας δὲ προσάγειν ἐς ἡμέρας πέντε, ἐν ἄλλῃσι δὲ πέντε κομίσασθαι τὰ σιτία πάντα· καὶ ἐμέσας πάλιν προσαγέσθω κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον· Ὁ τι δ' ἂν τῶν οὐρανίων ἐφέζεσθαι δόξη σοι καθαρὸν μὲν καὶ ὑγρὸν ἐὼν, ὑγιαίνειν σημαίνει, διότι ἐκ τοῦ αἰθέρος ἐς τὸν ἄνθρωπον καθαρὸν κατελθόν ἐστι, τοιοῦτον δὲ καὶ ἡ ψυχὴ ὀρῆ οἶόν περ ἐσῆλθεν· ὅ τι δ' ἂν μέλαν ἢ καὶ μὴ καθαρὸν μηδὲ διαφανές, νοῦσον σημαίνει, οὔτε διὰ πλησμονῆν οὔτε διὰ κένωσιν, ἀλλ' ἔξωθεν ἐπαγωγῆ· ξυμφέρι δὲ τούτῳ τροχοῖσιν ὀξέσι κεχρηῆσθαι, ὅκως σύντηξις μὲν ὡς ἐλαχίστη τοῦ σώματος γένηται, πνεύματι δὲ ὡς πυκνοτάτῳ χρησάμενος ἐκκρίνη τὸ παρελθόν· ἀπὸ δὲ τῶν τροχῶν περιπάτοισιν ὀξέσιν· ἢ δὲ δίαιτα μαλακὴ καὶ κούφη προσαχθήτω ἐς ἡμέρας τέσσαρας· Ὁ τι δ' ἂν παρὰ θεοῦ δοκέη λαμβάνειν καθαρῷ καθαρὸν, ἀγαθὸν πρὸς ὑγείην· σημαίνει γὰρ τὰ ἐσιόντα ἐς τὸ σῶμα εἶναι καθαρὰ· Ὁ τι δ' ἂν τούτου τὸ ἐναντίον δοκέη ὀρῆν, οὐκ ἀγαθόν· νοῦσον γὰρ ἐς τὸ σῶμα σημαίνει ἐσεληλυθέναι· χρή οὔν ὡς τὸν πρότερον θεραπευθῆναι καὶ τοῦτον· Εἰ δὲ δοκοίη ὑεσθαι ὕδατι μαλθακῷ ἐν εὐδίῃ, καὶ μὴ σφόδρα βρέχεσθαι, μηδὲ δεινῶς χειμάζειν, ἀγαθόν· σημαίνει γὰρ σύμμετρον καὶ καθαρὸν τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ ἡέρος ἐληλυθέναι· Εἰ δὲ τούτων τάναντία, σφόδρα ὑεσθαι καὶ χειμῶνα καὶ ζάλην εἶναι, ὕδατί τε μὴ καθαρῷ, νοῦσον σημαίνει ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπακτοῦ· ἀλλὰ χρή καὶ τοῦτον ὡσαύτως διαιτηθῆναι, σιτίοισι τε ὀλίγοισι πάντας τούτους· Περὶ μὲν οὔν τῶν οὐρανίων σημείων οὕτω χρή γινώσκοντα προμηθέεσθαι καὶ ἐκδιαιτῆσθαι καὶ τοῖσι θεοῖσιν εὔχεσθαι, ἐπὶ μὲν τοῖσιν ἀγαθοῖσιν Ἡλίῳ, Διὶ οὐρανίῳ, Διὶ κτησίῳ, Ἀθηνᾶ κτησίῃ, Ἑρμῇ, Ἀπόλλωνι, ἐπὶ δὲ τοῖσιν ἐναντίοισι τοῖσιν ἀποτροπαίοισι, καὶ Γῆ καὶ ἥρωσιν, ἀποτρόπαια γενέσθαι τὰ χαλεπὰ πάντα.



90.

Προσημαίνει δὲ καὶ τάδε πρὸς ὑγείην, τῶν ἐπὶ γῆς ὄξυ ὄρην καὶ ἀκούειν, ὀδοιπορέειν τε ἀσφαλῶς καὶ τρέχειν ἀσφαλῶς καὶ ἄτερ φόβου, καὶ τὴν γῆν ὄρην λείην καὶ καλῶς εἰργασμένην, καὶ τὰ δένδρεα θαλέοντα καὶ πολύκαρπα, καὶ ἡμέρα, καὶ ποταμούς ρέοντας κατὰ τρόπον καὶ ὕδατι καθαρῷ μῆτε πλέονι μῆτε ἐλάσσονι τοῦ προσήκοντος, τὰς τε κρήνας καὶ τὰ φρέατα ὡσαύτως. Ταῦτα πάντα οὕτως ὀρώμενα σημαίνει ὑγείην τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ τὸ σῶμα κατὰ τρόπον πάσας τε τὰς περιόδους καὶ τὰς προσαγωγὰς καὶ τὰς ἀποκρίσεις εἶναι. Εἰ δέ τι τούτων ὑπεναντίον ὀρῶτο, βλάβος σημαίνει τι ἐν τῷ σώματι· ὄψιος μὲν καὶ ἀκοῆς βλαπτομένων, περὶ τὴν κεφαλὴν νοῦσον σημαίνει· τοῖσιν οὖν ὀρθρίοισι περιπάτοισι καὶ τοῖσιν ἀπὸ δείπνου πλέοσι χρηστέον πρὸς τῇ προτέρῃ διαίτη. Τῶν σκελέων δὲ βλαπτομένων, ἐμέτοισιν ἀντισπαστέον, καὶ τῇ πάλῃ πλείονι χρηστέον πρὸς τῇ προτέρῃ διαίτη. Γῆ δὲ τραχείη οὐ καθαρὴν τὴν σάρκα σημαίνει· τοῖσιν οὖν ἀπὸ τῶν γυμνασίων περιπάτοισι πλείοσι πονητέον. Δένδρων δὲ ἢ ἀκαρπία σπέρματος τοῦ ἀνθρωπίνου διαφθορὴν δηλοῖ· ἦν μὲν οὖν φυλλορροοῦντα ἢ τὰ δένδρα, ὑπὸ τῶν ὑγρῶν καὶ ψυχρῶν βλάπτεται· ἦν δὲ τεθήλη μὲν, ἄκαρπα δὲ ἢ ὑπὸ τῶν θερμῶν καὶ ξηρῶν· τὰ μὲν οὖν τοῖσι διαιτήμασι χρὴ ξηραίνειν καὶ θερμαίνειν, τὰ δὲ ψύχειν καὶ ὑγραίνειν. Ποταμοὶ δὲ μὴ κατὰ τρόπον γινόμενοι αἵματος περίοδον σημαίνουσι, πλέον μὲν ρέοντες ὑπερβολὴν, ἔλασσον δὲ ρέοντες ἔλλειψιν· δεῖ δὲ τῇ διαίτη τὸ μὲν ἀυξῆσαι, τὸ δὲ μειῶσαι. Μὴ καθαροὶ δὲ ρέοντες ταραχὴν σημαίνουσι· καθαίρονται δὲ ὑπὸ τῶν τροχῶν καὶ τῶν περιπάτων πνεύματι πυκνῷ ἀνακινούμενα. Κρήναι δὲ καὶ φρέατα περὶ τὴν κύστιν τι σημαίνει· ἀλλὰ χρὴ τοῖσιν οὐρητικοῖσιν ἐκκαθαίρειν. Θάλασσα δὲ ταρασσομένη κοιλῆς νοῦσον σημαίνει· ἀλλὰ χρὴ τοῖσι διαχωρητικοῖσι καὶ κούφοισι καὶ μαλακοῖσιν ἐκκαθαίρειν. Γῆ κινευμένη θεωμένη ἢ οἰκίη ὑγιαίνουντι μὲν ἀνδρὶ ἀσθενεῖν σημαίνει, νοσεῦντι δὲ ὑγείην καὶ μετακίνησιν τοῦ ὑπάρχοντος· τῷ μὲν οὖν ὑγιαίνουντι μεταστῆσαι τὴν δίαιταν συμφέρει· ἐμεσάτω δὲ πρῶτον, ἵνα προσδέξηται αὐτῆς κατὰ μικρόν· ἀπὸ γὰρ τῆς ὑπαρχούσης κινέεται ἅπαν τὰ σῶμα. Τῷ δὲ ἀσθενέοντι συμφέρον χρῆσθαι τῇ αὐτῇ διαίτη· μεθίσταται γὰρ ἤδη τὸ σῶμα ἐκ τοῦ παρεόντος. Κατακλυζομένην γῆν ἀπὸ τινος ὕδατος ἢ θαλάσσης ὄρην νοῦσον σημαίνει, ὑγρασίας πολλῆς ἐνεούσης ἐν τῷ σώματι· ἀλλὰ χρὴ τοῖσιν ἐμέτοισι καὶ τῇ ἀναριστήσει καὶ τοῖσι πόνοισι καὶ τοῖσι ξηροῖσι διαιτήμασι χρῆσθαι, ἔπειτα προσάγειν ἐξ ὀλίγων καὶ ὀλίγοισιν. Ἄλλ' οὐδὲ μέλαιναν ὄρην τὴν γῆν οὐδὲ κατακεκαυμένην δοκεῖ ἀγαθόν, ἀλλὰ κίνδυνος ἰσχυροῦ νοσήματος ἀντιτυχεῖν καὶ θανασίμου· ξηρασίας γὰρ ὑπερβολὴν σημαίνει εἶναι ἐν τῇ σαρκί· ἀλλὰ χρὴ τοὺς τε πόνους ἀφελεῖν τοῦ τε σίτου ὀκόσα ξηρά τε καὶ θερμὰ καὶ δριμέα καὶ οὐρητικά· διαιτῆσθαι τε τῆς τε πτισάνης καθέφθω τῷ χυλῷ, καὶ πᾶσι τοῖσι μαλακοῖσι καὶ κούφοισιν ὀλίγοισι, ποτῷ δὲ πλέονι ὕδαρεῖ λευκῷ, λουτροῖσι πολλοῖσι θερμοῖσιν· ἀλλὰ μὴ ἄσιτος λουέσθω, μαλακευνείτω, ῥαθυμεέτω, ψυχὸς καὶ ἥλιον φυλασσεσθω· εὐχεσθαι δὲ Γῆ καὶ Ἑρμῇ καὶ τοῖσιν ἥρωσιν. Εἰ δὲ κολυμβῆν ἐν λίμνῃ ἢ ἐν θαλάσῃ ἢ ἐν ποταμοῖσι δοκέει, οὐκ ἀγαθόν· ὑπερβολὴν γὰρ ὑγρασίας σημαίνει· συμφέρει δὲ τούτῳ ξηραίνειν τῇ διαίτη, τοῖσί τε πόνοισι πλείοσι χρῆσθαι· πυρέσσοντι δὲ ἀγαθόν· σβέννυται γὰρ τὸ θερμόν ὑπὸ τῶν ὑγρῶν.

91.

Ὅτι δ' ἂν τις περὶ αὐτοῦ ὀρέη κατὰ τρόπον γινόμενον πρὸς τὴν φύσιν τὴν ἔωυτοῦ μήτε μέζω μήτε ἐλάσσω, ἀγαθὸν πρὸς ὑγίην ἐστί· καὶ ἐσθῆτα λευκὴν ἐνδεδύσθαι καὶ ὑπόδεσιν τὴν καλλίστην, ἀγαθόν. Ὅτι δ' ἂν ἔη μείζον τῶν μελέων ἢ ἔλασσον, οὐκ ἀγαθόν· ἀλλὰ χρή τὸ μὲν αὔξειν τῇ διαίτῃ, τὸ δὲ μειοῦν. Τὰ δὲ μέλανα νοσερώτερα τε καὶ ἐπικινδυνώτερα· ἀλλὰ χρή μαλάσσειν καὶ ὑγραίνειν· καὶ τὰ καινὰ μεταλλαγὴν σημαίνει.

92.

Τοὺς δὲ ἀποθανόντας ὀρῆν καθαρούς ἐν ἱματίοισι λευκοῖσιν ἀγαθόν, καὶ λαμβάνειν τι παρ' αὐτῶν καθαρὸν ἀγαθόν· ὑγίην γὰρ σημαίνει καὶ τῶν σωμάτων καὶ τῶν ἐσιόντων· ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσιες καὶ σπέρματα γίνονται· ταῦτα δὲ καθαρὰ ἐσέρπειν ἐς τὸ σῶμα ὑγίην σημαίνει. Εἰ δὲ τούναντίον τις ὀρώη γυμνοῦς ἢ μελανοείμονας ἢ μὴ καθαρούς ἢ λαμβάνοντάς τι ἢ φέροντας ἐκ τῆς οἰκίης, οὐκ ἐπιτήδειον· σημαίνει γὰρ νοῦσον· τὰ γὰρ ἐσιόντα ἐς τὸ σῶμα βλαβερά· ἀλλὰ χρή τοῖσι τροχοῖσι καὶ τοῖσι περιπάτοισιν ἀποκαθαίρεσθαι, καὶ τῇ τροφῇ τῇ μαλακῇ τε καὶ κούφῃ προσάγειν ἐμέσαντα.

93.

Ὁκόσα δὲ ἀλλόμορφα σώματα φαίνεται ἐν τοῖσιν ὕπνοισι καὶ φοβέει τὸν ἄνθρωπον, σιτίων ἀσυνήθων σημαίνει πλησμονὴν καὶ ἀπόκρισιν, καὶ χολέραν καὶ νοῦσον κινδυνώδεα· ἀλλὰ χρή ἔμετον ποιήσασθαι καὶ προσαγαγεῖν ἐς ἡμέρας πέντε σιτίοισιν ὡς κουφοτάτοισι, μὴ πολλοῖσι μηδὲ δριμέσι, μήτε τοῖσι ξηροῖσι μήτε τοῖσι θερμοῖσι, καὶ τῶν πόνων τοῖσι κατὰ φύσιν μάλιστα, πλὴν τῶν ἀπὸ δείπνου περιπάτων· χρῆσθαι δὲ καὶ θερμολουσίῃ καὶ ῥαθυμίῃ· ἥλιον δὲ καὶ ψῦχος φυλασσεσθῶ. Ἦν δὲ ἐν τῷ ὕπνῳ ἐσθίειν δοκέη ἢ πίνειν τῶν συνήθων σιτίων ἢ πομάτων, ἔνδειαν σημαίνει τροφῆς καὶ ψυχῆς ἐπιθυμίην· κρέα δὲ τὰ μὲν ἰσχυρότατα ἐνδείας ὑπερβολὴν, τὰ δὲ ἀσθενέστερα ἦσσαν· ὥσπερ γὰρ ἐσθιόμενον ἀγαθόν, οὕτω καὶ ὀρεόμενον· ἀφαιρέειν οὖν τῶν σιτίων οὐ συμφέρει· τροφῆς γὰρ ἐνδείας ὑπερβολὴν τοῦτο σημαίνει· ἀλλὰ καὶ ἄρτοι τυρῶ καὶ μέλιτι πεποιημένοι καθ' ὕπνου ἐσθιόμενοι, ὡσαύτως σημαίνουσιν. Ὑδωρ δὲ καθαρὸν πινόμενον ἀγαθόν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα βλάπτει. Ὁκόσα δὲ δοκέει ὁ ἄνθρωπος θεωρέειν τῶν συνήθων, ψυχῆς ἐπιθυμίην σημαίνει. Ὁκόσα δὲ φεύγει πεφοβημένος, ἐπίστασιν τοῦ αἵματος σημαίνει ὑπὸ ξηρασίης· συμφέρει δὲ ψῦξαι καὶ ὑγρῆναι τὸ σῶμα. Ὁκόσα δὲ ἢ μάχεται ἢ κεντέεται ἢ ξυन्दέεται ὑπ' ἄλλου, ἀπόκρισιν σημαίνει ὑπεναντίην τῇ περιόδῳ γεγονέναι ἐν τῷ σώματι· συμφέρει οὖν ἐμέειν καὶ ἰσχυαίνειν καὶ περιπατεῖν, καὶ σιτίοισι κούφοισι χρῆσθαι, καὶ προσάγειν ἐκ τοῦ ἐμέτου ἐς ἡμέρας πέντε. Ἄλλα καὶ πλάνοι καὶ ἀναβάσιες χαλεπαὶ ταῦτα σημαίνουσιν. Ποταμῶν διαβάσιες καὶ ὀπλίται καὶ πολέμιοι καὶ τέρατα ἀλλόμορφα νοῦσον σημαίνει ἢ μανίην· συμφέρει σιτίοισιν ὀλίγοισι κούφοισί τε καὶ μαλακοῖσι χρέεσθαι, καὶ ἐμέτοισι προσάγειν ἡσυχῇ ἐπὶ ἡμέρας πέντε, καὶ τοῖσι πόνοισι τοῖσι κατὰ φύσιν πολλοῖσι χρέεσθαι πλὴν ἀπὸ τοῦ δείπνου, θερμολουσίην δὲ, ῥαθυμίην, ψῦχος, ἥλιον φυλάσσεσθαι. Τούτοισι χρώμενος ὡς γέγραπται, ὑγιανεῖ τὸν βίον, καὶ εὐρηταὶ μοι δίαίτα ὡς δυνατὸν εὐρεῖν ἄνθρωπον ἐόντα ζῆν τοῖσι θεοῖσιν.

## Bibliografia

- BARTOŠ, H. Soul, seed and palingenesis in the Hippocratic de Victu. *Apeiron*, vol. 42, n.1, 2009. pp. 1-32.
- \_\_\_\_\_. The concept of mimesis in the hippocratic de Victu. *The Classical Quarterly*, 64, 2014. pp. 542-557.
- \_\_\_\_\_. The analogy of auger boring in the hippocratic De Victu. *The Classical Quarterly*, 62, pp 92-97. 2012.
- \_\_\_\_\_. Dietetic therapy and its limitations in the hippocratic On Regimen. In: SUVÁK, V. (Ed.). *Sokratika: sebaznanie a starost' o seba*. Prešov: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis, 2009.
- BURKERT, W. *Lore and science in early Pythagoreanism*. Cambridge: CUP, 1972.
- BYL, S. Le vocabulaire de l'intelligence dans le chapitre 35 du livre I du traité du Régime. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, t. LXXVI, 2002. pp. 217-224.
- \_\_\_\_\_. Sommeil et insomnie dans le Corpus Hippocraticum. *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 76, fasc. 1, 1998. Antiquité - Oudheid. pp. 31-36.
- CAIRUS, Henrique Fortuna. *O vocabulário fisiológico do tratado hipocrático Da natureza do homem*. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
- \_\_\_\_\_. A alma do corpo e o corpo da alma entre os gregos antigos. *Calíope: presença clássica*, n. 15, dez. 2006. pp.72-90.
- \_\_\_\_\_; RIBEIRO Júnior, Wilson A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico, a doença*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005.
- CAMBIANO, G. Une interpretation 'materialiste' des rêves: Du Regime IV. In: GRMEK, M. D. (Ed.). *Hippocratica: Actes du Colloque Hippocratique de Paris*. Paris: 1980, pp. 87-96.
- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 3a ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Forense, 1990.
- EDELSTEIN, L. *Ancient medicine*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1967.
- EIJK, P. van der (Ed.). *Hippocrates in context*. Leiden: Brill, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. Towards a rhetoric of ancient scientific discourse. In: BAKKER, E.J. (Ed.). *Grammar as interpretation: Greek literature and its linguistic contexts*. Leiden: Brill, 1997. pp. 77-129.

- \_\_\_\_\_. Divination, prognosis and prophylaxis: The hippocratic work ‘On Dreams’ (De Victu 4) and its Near Eastern background. In: HORSTMANSHOFF, H. F. J.; STOL, M. (Eds.). *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden, 2004, pp. 187-218.
- GRMEK, M. D. *Hippocratica: actes du Colloque hippocratique de Paris*. Paris: Éditions du CNRS, 1980.
- HARRIS, W. V. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge-London: Harvard University Press, 2009.
- HIPPOCRATES. With an English translation by W. H. S. Jones and E. T. Withington. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1923-92.
- HOLLOWCHAK, M. Aristotle on Dreaming: What Goes On in Sleep When the ‘Big Fire’ Goes Out. In: *Ancient Philosophy*, 16, 2, 1996. pp. 405-423.
- JOLY, Robert. *Le niveau de la science hippocratique*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique “Du régime”*. Paris: Belles Lettres, 1960.
- \_\_\_\_\_. Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt ans après. *La collection hippocratique et son rôle dans la médecine*. Colloque Hippocratique de Strasbourg. Lieden: E. J. Brill, 1975. pp. 407-21.
- \_\_\_\_\_. Un peu d'epistémologie historique pour hippocratisants. *Hippocratica*. Colloque Hippocratique de Paris. Paris: Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. pp. 285-99.
- \_\_\_\_\_. L'école médicale de Cnide et son évolution. *Antiquité Classique*, 47 (1978). pp. 528-537.
- JOUANNA, J. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Hippocrate et l'École de Cnide*. Paris: Les Belles Lettres, 1974, 2009.
- \_\_\_\_\_. Hippocrate e il sacro. *Koinônia*, Milano, 12, 1988. pp. 91-113.
- \_\_\_\_\_. La naissance de l'art médical occidental. In: GRMEK, Mirko D. (Org.). *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995. pp. 25-66.
- \_\_\_\_\_. Rhétorique et médecine dans la collection hippocratique: contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle. *Revue des études grecques*, 97, 1984. pp. 26-44.
- \_\_\_\_\_.; BOUDON, V. Remarques sur la place d'Hippocrate dans la pharmacologie de Galien. In: DEBRU, A. *Galen on Pharmacology: Philosophy, History and Medicine*. Leiden: Brill, 1997. pp. 213-234.
- \_\_\_\_\_. *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers*. Edited with a preface by Philip van der Eijk, translated by Neil Allies. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- KESSELS, A. H. M. Ancient systems of dream classification. *Mnemosyne*, vol. 22, fasc. 4, 1969. pp. 389-424.

- LASSERRE, F. (Ed.). *Formes de pensée dans la collection hippocratique*. Geneva: 1983.
- LE BLAY, F. Microcosm and macrocosm: the dual direction of analogy in Hippocratic thought and the meteorological tradition. In: van der Eijk, P. *Hippocrates in Context*. Leiden/Boston: Brill, 2005.
- LLOYD, G. E. R. *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge: CUP, 1966.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. *Tratados Hipocráticos (Estudios acerca de su contenido forma e influencia): actas del VIIe Colloque international hippocratique*. Madrid: 1992.
- MALONEY, G.; SAVOIE, R. *Cinq cents ans de bibliographie hippocratique (1473-1982)*. Québec: Les éditions du Sphinx, 1982.
- MARELLI, C. Place de la Collection hippocratique dans les theories biologiques du sommeil. In: LASSERRE, F.; MUDRY, P. (Eds.). *Formes de Pensée dans la Collection Hippocratique: Actes du IVe Colloque International Hippocratique (Lausanne 21-26 Septembre 1981)*. Lausanne, 1983. pp. 331-339.
- OBERHELMAN, S. *Dreams, healing, and medicine in Greece: from antiquity to the present*. Farnham; Burlington: Ashgate, 2013.
- OEUVRES complètes d'Hippocrate*. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile LITTRÉ. Paris, Academie Royale de Médecine, tomo I, 1839; tomo II, 1840; tomo IV, 1844; tomo VI, 1849; tomo VII, 1851; tomo VIII, 1853; tomo IX, 1861a; tomo X, 1861b.
- PEARCY, L. T. Diagnosis as Narrative in Ancient Literature. *The American Journal of Philology*, vol. 113, no. 4, Winter, 1992. pp. 595-616.
- PLATON. *Timée - Critias*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- TRATADOS hipocráticos*. Tradução, introduções e notas por Carlos García Gual (org.), Maria D. Nava, J. López Férez, B. Álvares Cabellos et alii. Madrid: Gredos, 1983-1990. 6 vols.
- WEST, M. L. The Cosmology of 'Hippocrates', De Hebdomadibus. *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 21, n. 2, nov. 1971. pp. 365-388.

Recebido em Julho de 2016  
Aprovado em Setembro de 2016





## Reabilitando os pensadores antigos para uma Linguística no século XXI

Fábio Fortes<sup>1</sup>; Eduardo Lacerda Faria Rocha<sup>2</sup>; Fernando Adão Sá Freitas<sup>3</sup>;  
Henrique Silva Moraes<sup>4</sup> & Hudson Carlos Alves da Silva<sup>5</sup>

### Resumo:

Perspectiva histórica tem sido, nos últimos anos, revalorizada no âmbito da Linguística. Entretanto, a apropriação de elementos do passado nem sempre se realiza levando em conta qualquer aspecto teórico ou metodológico que envolvem a leitura de um texto antigo. Neste trabalho, pretendemos dar nossa contribuição ao delineamento de alguns aspectos teóricos e metodológicos que precisam emergir sempre que se deseja lidar com tratados metalinguísticos do passado, assim como refletir sobre possíveis contribuições que os Estudos Clássicos podem oferecer à Historiografia da Linguística.

**Palavras-chave:** Historiografia da Linguística; Estudos Clássicos; Linguística; perspectiva histórica

### Abstract:

Historical perspective has been recently revalued by the field of Linguistics. However, the appropriation of past elements in order to make a sort of 'History of this discipline' has not always been carried out taking into account any methodological and theoretical aspects involving the reading of an ancient text. In this paper, we aim at giving our contribution to designing some methodological and theoretical aspects which must come out whenever dealing with metalinguistic treatises from ancient times, as well as reflecting on possible contributions that the Classical Studies can effectively provide to the Historiography of Linguistics.

**Keywords:** Historiography of Linguistics; Classical Studies; Linguistics; historical perspective

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto de Latim e Grego Clássico da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e membro do Programa de Estudos em Representações da Antiguidade (PROAERA).

<sup>2</sup> Mestre em Linguística pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atualmente é Professor substituto de Língua Latina e Literatura na UFJF.

<sup>3</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), sob a orientação do Prof. Dr. Fábio Fortes.

<sup>4</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), sob a orientação do Prof. Dr. Fábio Fortes.

<sup>5</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), sob a orientação do Prof. Dr. Fábio Fortes.



## Linguística e História

Apesar de, ao longo dos séculos, os textos gramaticais da Antiguidade greco-latina terem despertado grande interesse em estudiosos de diferentes áreas do conhecimento – classicistas, historiadores da educação, paleógrafos, filólogos, entre outros – poderíamos dizer ser relativamente recente a sua inclusão na pauta dos estudiosos da Linguística, enquanto um campo de investigação científica moderna.

Mesmo entre os classicistas, como observa Vivien Law (1993, p. 2), os tratados gramaticais antigos pareciam prescindir de um “valor intrínseco”, que justificasse o interesse em sua pesquisa. Por outro lado, diferente dos antigos tratados em torno da linguagem – muitas vezes considerados áridos e sem sal – os textos poéticos, retóricos e filosóficos, em virtude seus méritos estéticos ou conceituais, sempre gozaram da predileção entre os estudiosos da Antiguidade, o que, certamente, colocava o estudioso da tradição gramatical antiga na estranha posição de ter que se justificar, ou mesmo desculpar-se, pela sua escolha<sup>6</sup>.

No entanto, em que pese o seu desprestígio enquanto fonte de estudos *per se*, o gênero gramatical antigo jamais deixou de ser visto como uma espécie de repositório de informações úteis, um manancial de dados armazenados a que linguistas, estudiosos da literatura e filólogos vez ou outra recorriam para obter dados relevantes para seus estudos. É por isso que gramáticos como Donato e Prisciano, ao lado de autores latinos canônicos, como Cícero, por exemplo, sempre figuraram em diferentes compêndios de gramática moderna do latim ou fundamentaram verbetes de dicionários, embora fossem autores cuja obra permanecesse à sombra das correntes principais dos Estudos Clássicos. Em uma perspectiva lexicológica, por exemplo, os textos gramaticais eram vistos como um arquivo de evidências de usos da língua latina, no qual se poderia ter acesso a um vocabulário e terminologia específicos e,

---

<sup>6</sup> Como afirma Vivien Law (1993, p. 2): “Unlike literary historians, those scholars who choose to study early medieval grammars have almost invariably felt obliged to justify or even to apologize for their choice”.

portanto, pareciam oferecer uma descrição de certo estado da língua imprescindível para o estudioso moderno. Do ponto de vista filológico e literário, o interesse nos textos gramaticais antigos se restringia ao fato de que neles era possível pinçar versos, trechos em prosa, citações, às vezes as únicas atestadas de determinado poeta ou prosador, permitindo a reconstituição de fontes e textos.

Essas duas perspectivas, no entanto, reduziam os textos gramaticais à sua função instrumental, enquanto fonte de evidências variadas para estudos centrados nas perspectivas da análise da língua latina, segundo teorias e modelos a eles extemporâneos, ou, ainda, como uma colagem de citações de autores literários, para oferecer material para um estudo que, de igual modo, não tinha como foco o próprio texto desses autores. Em ambos os casos, estudos que se produziam a partir de material coletado nas gramáticas antigas não colaboravam significativamente para a compreensão do lugar desses textos na tradição, de seu funcionamento e de sua organização no sistema cultural antigo, de forma que, como afirmava Law na passagem aludida, se o pesquisador quisesse falar um pouco mais sobre tais autores, precisaria, de certo modo, justificar-se até mesmo entre seus pares, classicistas e filólogos.

Por outro lado, com a consolidação da Linguística Moderna, no século XX, enquanto um campo autônomo de reflexões sobre as línguas, essencialmente diferente da filologia e das perspectivas históricas comparatistas praticadas até meados do século XIX, os autores que a inauguraram e se tornaram referências teóricas nesse campo tiveram como primeiro paradigma o estudo imanente das línguas “nelas e por elas mesmas”<sup>7</sup>, numa reação ao mesmo tempo adversária da história e também da tradição filológica<sup>8</sup>. Em nome da “nova ciência”, fundada com o selo do estruturalismo, cumpria aos linguistas investigar um sistema linguístico abstrato, socialmente construído, mas cujos falantes e cultura minimamente importavam para as análises que se empreendiam: para continuarmos com Saussure, interessava aos

---

<sup>7</sup> Cf. Saussure, 1973, p. 28

<sup>8</sup> Embora seja verdade que Saussure assumia duas dimensões que comporta o estudo linguístico (a dimensão histórica ou diacrônica e a dimensão estática ou sincrônica), conforme nos relembra Faraco (2005, p. 96 e seguintes), essa rigorosa distinção metodológica, na primeira fase do Estruturalismo linguístico, consagra a abstração teórica do estudo sincrônico puro como objeto privilegiado de análise, opondo-se fortemente às perspectivas mais ou menos historicistas que lhe precederam, entre as quais a própria filologia.



linguistas a apreensão da *langue*, o “sistema linguístico”, uma abstração somente possível teoricamente, cuja compreensão se perseguia em detrimento de suas imbricações estilísticas, estéticas, sociais que o fenômeno da linguagem engendra, isto é, sua *parole*<sup>9</sup>.

O fato por demais curioso é que os teóricos fundadores da Linguística não deixaram, eles mesmos, de produzir diferentes “histórias da Linguística”, delas derivando uma espécie de discurso de legitimação da diferença e da especificidade de sua “nova ciência”. Esses relatos compreendem desde seções no interior de textos programáticos, como, por exemplo, o capítulo introdutório do *Curso de linguística geral*, atribuído a Saussure, cuja primeira edição, organizada por C. Bally, A. Sechehaye e A. Riedlinger, saiu a lume em 1916<sup>10</sup> – ou mesmo no interior das obras de linguistas tais como Otto Jespersen<sup>11</sup> e Leonard Bloomfield<sup>12</sup>; até mesmo textos especificamente dedicados a escrever uma “História da Linguística”, como o *A Short History of Linguistics* (1967), do linguista inglês Robert Robins e a *História da Linguística*, do brasileiro Mattoso Camara Júnior (1970)<sup>13</sup>, originalmente escrito em inglês. Nessas diferentes histórias, existe o reconhecimento e a menção à chamada “herança grega e latina”<sup>14</sup>, como indício de um passado que, embora diverso e

---

<sup>9</sup> Conforme Ilari (2004, p. 59): “nenhuma outra escola linguística, até Saussure, tinha afirmado com tanta força a separação entre a dimensão individual e a dimensão social do funcionamento da linguagem. Segundo Saussure, os estruturalistas não só entenderam que seria preciso tratar separadamente do comportamento linguístico das pessoas e das regras a que obedece esse comportamento, mas ainda entenderam que o uso individual da linguagem (a *parole*) não poderia ser objeto de um estudo realmente científico”. Essencialmente, esse privilégio concedido à forma, à abstração do sistema e às regras da linguagem, em detrimento do uso real, do primado da mudança e das complexas consequências do discurso, resistiu fortemente, ao menos até meado do século passado, com o advento e a consolidação de novas correntes do pensamento linguístico, entre eles a Sociolinguística e a Análise do Discurso, com as obras, por exemplo, de Weinreich, Labov e Herzog (1968 [2006]), e Pêcheux (1975).

<sup>10</sup> Com Ilari (2004, p. 56), é preciso compreender, ainda, o caráter problemático do próprio texto de Saussure e de sua interpretação ao longo do tempo: “É preciso então lembrar que o estruturalismo linguístico, se teve como referência constante as ideias constantes no *Cours de linguistique générale*, foi também sendo alimentado pela descoberta desses outros Saussures supostamente ‘mais verdadeiros’, cujas ideias estão em relação dialética com as do primeiro. Como essa dialética não aparece no *Cours*, podemos dizer que o livro foi fruto de uma simplificação excessiva, que contribuiu para o seu enorme sucesso, mas também pode ser encarada como uma de suas principais fraquezas”.

<sup>11</sup> *Language: its nature, development and origin* (1922).

<sup>12</sup> *Language* (1933).

<sup>13</sup> Além destes, poderíamos elencar ainda: *A Linguística cartesiana* (1966), de Noam Chomsky; *Histoire de la linguistique* (1970), de Georges Mounin; *Introdução à linguística teórica* (1979), de John Lyons, neste último contendo apenas um capítulo introdutório sobre essa “história”.

<sup>14</sup> Robins (1967, p. 9) chega a afirmar que: “It’s simply that the Greek thinkers on language and on the problems raised by linguistic investigations initiated in Europe the studies that we can call linguistic

distante, não se poderia passar incólume na constituição de um pensamento histórico sobre as perspectivas analíticas da linguagem.

No entanto, embora tais manuais proponham o exame de autores que vão de Platão a Dionísio Trácio; de Varrão a Prisciano, a extensão do arco temporal recoberto e a complexidade dessas obras antigas – em sua maioria sem qualquer tradução moderna, e também, em muitos casos, apresentada em edições já bastante suscetíveis de problematização<sup>15</sup> – inviabilizam uma análise mais demorada e cuidadosa da obra particular desses muitos autores. Em grande medida, a obra dos gregos e latinos era, então, resolvida através de comentários vagos e, muitas vezes, imprecisos daquilo que os próprios linguistas chamariam de “pré-linguística”, para utilizarmos o termo proposto por Mattoso Câmara Júnior que designa, genericamente, a contribuição dos antigos para a moderna ciência da linguagem. Resultava disso, sem dúvida, um olhar que não buscava efetivamente compreender o lugar de tais textos/discursos na cultura. Em vez disso, conforme analisa Auroux (1992), os primeiros historiadores da Linguística, olhando retrospectivamente para a “pré-história” de sua disciplina,

partilham o mesmo preconceito de querer fazer a história da *linguística concebida como uma ciência*, isto é, como uma forma de saber cuja organização e propriedades seriam estáveis, chegando Mounin a distribuir informações segundo as etiquetas emprestadas à teoria da moda de quando escrevia (Auroux, 1992, p. 12).

Esses trabalhos parecem ter em vista quatro objetivos principais conforme assinala Marcos Aurelio Pereira (2003, p. 38):

1) legitimar uma prática crítica ou analítica (os textos “clássicos” se revestem, então, de certa *auctoritas*);

---

Science in its widest sense, and that this Science was a continuing focus of interest from ancient Greece until the present day.”

<sup>15</sup> Tal é o caso, por exemplo, das edição de Heinrich Keil, que culminou, no século XIX, com a compilação da maior parte dos *grammatici Latini* (1855-1880) e dos *grammatici Graeci* (1978-1910). Embora fundamental, em muitos casos sendo a única edição moderna disponível, o trabalho do filólogo alemão não está imune a muitos problemas textuais que ainda esperam ser resolvidos.

- 2) detectar os “equivocos” das análises linguísticas anteriores ao advento do “estudo científico” da linguagem;
- 3) demonstrar que os antigos teriam “inspirado” as teorias modernas e
- 4) mostrar que os antigos (especialmente os gregos) já tratavam de temas contemporâneos, ainda que parcialmente, o que, de fato, “salvaria” seus textos e sua “ciência”.

Em outras palavras, isso quer dizer que eles tinham em comum um olhar para o discurso gramatical antigo sem um esforço para se livrar dos (pre)conceitos de um *modus cogitandi* das ciências contemporâneas, produzindo, em suma, uma espécie de “espelhamento às avessas” (Pereira, 2003, p. 38). Nesse sentido, sem revelar qualquer esforço metodológico de distanciamento, tornava-se patente a equiparação sistemática de categorias antigas e modernas, enquanto heurística fundamental, como se conceitos tão apartados no tempo fossem partes de um mesmo discurso, homogêneo e ininterrupto.

No entanto, a partir da década de 70, com a realização da primeira edição do *International Conference on the History of the Language Science (ICHoLS)*<sup>16</sup>, inaugurou-se um novo tratamento a ser dado aos textos que constituíam a história do pensamento gramatical. Vinculada ao surgimento dos periódicos *Historiographia Linguistica* (1974), *Histoire Épistemologie Langage* (1979) e a outros que lhe seguiram, em diferentes partes do mundo, como a *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft* (1991), *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística* (2002), entre outras, no âmbito da própria Linguística, propôs-se a estudar textos metalinguísticos de diferentes épocas – incluindo os da Antiguidade – com o intento de compreender diferentes representações historicamente construídas sobre as línguas e as linguagens. Sendo assim, o foco não estava mais em provar ou ilustrar questões da práxis linguística contemporânea, mas em mapear diferentes percursos conceituais em torno das línguas, construídos a partir de textos que, em larga medida, chegaram até nos nossos dias.

---

<sup>16</sup> Evento que se mantém ininterruptamente até os nossos dias. O próximo ICHoLS será realizado em Paris de 28 de Agosto a 01 de Setembro de 2017. Disponível em: <<http://ichols14.sciencesconf.org/>>.

Como afirma Swiggers (2013, p. 41), a nova Historiografia da Linguística, área que se consagrou a partir desses estudos, apresentou-se, então, como o estudo do desenvolvimento das ideias e das práticas linguísticas, sendo que os objetos primários que se deveriam estudar são os **textos** (publicados ou não publicados). Isso significa dizer que, para compreender a metalinguagem antiga, os linguistas se renderam à conclusão de que, diferente dos pioneiros, seria necessário abdicar de algumas concepções preestabelecidas a partir dos olhares contemporâneos sobre a linguagem, entre os quais aquela que considerava as línguas e a linguagem como objetos de estudo da própria Linguística (ou de outras ciências modernas, como a gramática ou a filologia), um objeto delimitado e essencialmente imanente.

Por mais que, na história, fosse impossível voltar a ser grego ou romano, por exemplo, e a pensar no mesmo diapasão dos antigos, a perspectiva desses autores buscou certa “precaução” diante dos textos a nós extemporâneos, numa perspectiva semelhante àquela proposta pelo historiador francês Jacques Le Goff:

Esta dependência da história do passado em relação ao presente deve levar o historiador a tomar certas precauções. Ela é inevitável e legítima, na medida em que o passado não deixa de viver e de se tornar presente. Esta longa duração do passado não deve, no entanto, impedir o historiador de se distanciar do passado, uma distância reverente, necessária, para que o respeite e evite o anacronismo (Le Goff, 2003, p. 26)

Segundo essa perspectiva, que se enriquece das discussões de meados do século passado, ganhando força já nas primeiras décadas do século XXI, o esforço de linguistas e classicistas movem-se no sentido de investigar o pensamento “linguístico” dos antigos tanto a fim de se ter acesso a dados relevantes sobre a cultura em que foram gestados, recebidos e transmitidos, quanto de se oferecer perspectiva histórica, por exemplo, ao moderno estudo da (socio)linguística, rendendo frutos talvez não irrelevantes para as ciências da linguagem de nosso tempo, mas ainda não inteiramente reconhecidos na comunidade linguística como um todo<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> O próprio Koerner, através das palavras de Schreyer (2000, p. 206), considera que, diferentemente do que se possa pensar numa perspectiva otimista, nem os historiadores, nem os linguistas *stricto sensu* parecem levar em consideração os já expressivos resultados desse tipo de pesquisa, de modo que o

Assim, para evitar um tipo de anacronismo inaceitável, que parecia caracterizar os trabalhos linguísticos em torno dos gramáticos antigos (Fortes, 2011), um dos pontos fundamentais dessa perspectiva é a compreensão do *corpus grammaticorum* a partir daquilo que Swiggers (2013) chama de “noção problemática de texto”, que envolve, entre outros fatores:

- 1) a sua inserção em circuito mais amplo (intertextos/ serialidade/ gêneros);
- 2) a sua posição nos sistemas culturais (cânon/margem; visão contemporânea ou retrospectiva; leituras e releituras; circulação e suporte);
- 3) a sua estrutura global (argumentação, modalidade elocutiva, movimentos internos da construção textual e linguística);
- 4) a natureza de seu papel dinâmico (se textos programáticos, textos de síntese, textos diluidores, textos de reação, textos de entorno).

Além disso, o estudo dos *grammatici* com vistas à compreensão de uma verdadeira “história da gramática”, tornaria necessário que o analista assumisse, ainda, aquilo que Auroux (1992, p. 12), caracterizou como “neutralidade epistemológica” e “historicismo moderado”. A neutralidade epistemológica diz respeito à noção de “ciência” (tomada como palavra descritiva, não normativa). Segundo Auroux, “não faz parte do nosso papel dizer se isto é mais ciência do que aquilo, mesmo se nos acontecer de sustentar que isto ou aquilo é concebido como ciência por este ou aquele critério”. Quanto ao historicismo moderado, ele consiste na concepção que prevê, em certa medida, independência entre o saber historicamente construído e os fenômenos inerentes à linguagem: o valor de um saber é dado de acordo com o grau de adequação desse saber a um fim dado (o que, entretanto, não deve conduzir ao “mito da incomparabilidade”, haja vista que a linguagem instancia fenômenos que, ao longo do tempo, podem ter a mesma natureza, como a sua relação com identidade cultural, norma, variação e mudança, organização lógica interna das palavras etc.).

---

historiador da linguagem parece restringir seus estudos para interlocutores igualmente historiadores da linguagem (KOERNER, 2004, p. 3-4).

A consequência desse tripé formado pela **noção problemática de texto**, associada ao princípio da **neutralidade epistemológica** e à **abordagem historicista moderada** deveria ser mitigar, de vez, aquela noção de ciência e de Linguística assentada sobre o mito do cientificismo progressista, homogêneo e estável, e produzir, em contra-partida, a noção de que os saberes da Linguística, como, de resto, de todo conhecimento, são

uma realidade histórica, sendo que seu modo de existência real não é a atemporalidade ideal da ordem lógica do desfraldamento do verdadeiro, mas a temporalidade ramificada da constituição cotidiana do saber. [...] O saber (e as instâncias que o fazem trabalhar) não destrói o seu passado como se crê erroneamente com frequência; ele o organiza, o escolhe, o esquece, o imagina ou o idealiza, do mesmo modo que antecipa o seu futuro sonhando-o enquanto o constrói. Sem memória e sem projeto, simplesmente não há saber. (AUROUX, 1992, pp. 11-12)

### **Algumas contribuições dos Estudos Clássicos à Linguística**

Para a perspectiva de estudos de uma nova historiografia do pensamento linguístico, conforme se delineou no último item, resta-nos perguntar que contribuições os estudiosos dos textos antigos – os classicistas – podem eles mesmos oferecer, num esforço conjunto com os historiadores das ciências da linguagem. Acomodando-se no interior de linhas de pesquisa nas quais, na maior parte, o diálogo interdisciplinar é mais que uma proposta teórica, é condição mesmo de sobrevivência dos Estudos Clássicos no universo da pesquisa em Letras e Linguística em nosso país (haja vista, por exemplo, o desconhecimento dos “Estudos Clássicos” como domínio epistemológico próprio pelos agentes reguladores da ciência no Brasil, como a CAPES<sup>18</sup>) trabalhos que se produziram nesse período sobre o pensamento gramatical

---

<sup>18</sup> A classificação de áreas da CAPES/CNPq conceitua área: “conjunto de conhecimentos inter-relacionados, coletivamente construído, reunido segundo a natureza do objeto de investigação com finalidades de ensino, pesquisa e aplicações práticas”. Nessa classificação, os domínios de Letras (que inclui o estudo das literaturas vernácula, estrangeiras modernas e clássicas e das línguas vernácula, estrangeiras modernas e clássicas) e de Linguística (que abarca o estudo das teorias e correntes da Linguística) são áreas distintas dentro da mesma grande área. Não existe uma área unificada

antigo – a partir de obras de gramáticos, mas também da de retóricos e filósofos gregos e latinos – têm oferecido importante contribuição, que ainda resta ser mapeada e colocada em perspectiva, para o estabelecimento de uma “história do pensamento antigo sobre a linguagem”.

Poderíamos citar, no rol desses trabalhos, ainda na década de 80, o trabalho de Maria Helena de Moura Neves (*A vertente grega da gramática tradicional*, 1986) que abriu, sem dúvida, uma possibilidade de retorno aos textos gramaticais gregos para pensar não somente seu lugar na história da tradição conceitual antiga, mas também suas relações com os saberes modernos, no caso, o da constituição daquilo que já esteve mais em voga de se combater nas frentes linguísticas: a assim chamada “gramática tradicional”. Outros trabalhos produzidos nas décadas de 90 e 2000, sobre autores como Quintiliano, Aulo Gélío, Donato, Prisciano, Thomas Erfurt, Mário Vitorino, entre outros, em trabalhos de conclusão de curso de Mestrado e Doutorado, têm se tornado referência de uma abordagem de pesquisa em Estudos Clássicos que possibilita um diálogo forte entre a História das Ciências da Linguagem e o discurso metalinguístico em grego e latim – já que tais obras ocupam, de certo modo, espaço relevante na cultura antiga, tardo-antiga ou medieval – e, ao mesmo tempo, oferece um ponto de vista que permite relativizar e repensar práticas epistemológicas recentes da própria Linguística como um todo<sup>19</sup>.

Para ilustrar esse ponto, percorramos, de forma exploratória, alguns exemplos que nos permitirão vislumbrar ao menos três dimensões do problema às quais os classicistas podem dar sua contribuição: 1. a longa duração da terminologia técnica da gramática e sua recepção moderna, 2. o contexto sociolinguístico que se depreende refletido nos textos gregos e latinos e 3. os problemas relativos à demarcação de uma identidade linguística e cultural relativa às duas línguas antigas, o grego e o latim.

---

semelhante aos “Estudos Clássicos”, que englobassem questões de interpretação de textos antigos, tradução e estudo nos moldes interdisciplinares tal como se pratica no Brasil e no mundo.

<sup>19</sup> Cf. Koerner (2003, p. 381): “The history of Linguistics may well serve as a guard against exaggerated claims in terms of novelty, originality, breakthrough, and revolution in our (re)discoveries and, thus, lead to a less polemic kind of scientific discourse, or, as the late Paul Garvin suggested many years ago (Garvin 1970), a ‘moderation in linguistic theory’.”

### *A longa duração da terminologia gramatical*

Para iniciarmos com um conceito que parece ainda produtivo nos modernos estudos linguísticos, o de classes de palavras, *i.e.* a unidade mínima significativa da sentença, poderíamos perguntar: será que os conceitos modernos de palavra, constituinte, sintagma, classes etc., amplamente empregados teoricamente pelos estudiosos das línguas em diferentes vertentes teóricas<sup>20</sup>, teriam correspondentes nas teorias antigas, haja vista a sua permanência na tradição, ao menos do ponto de vista terminológico? Aquilo que hoje chamamos de *sintaxe*, por exemplo, seria o mesmo domínio que os antigos gregos chamaram de *syntaxis* (como Apolônio Díscolo, séc. II d.C.), e os romanos de *coniunctio uerborum*, como Varrão e Agostinho (Var., *De Ling Lat*, VIII, 1;10; Aug., *De dial.*, I, 1, 1; II, 2, 17), ou de *constructio* (como Prisciano, séc. VI d.C.)?

Para examinar o conceito de “sintaxe”, tomando como ponto de partida o *De dialectica*, de Agostinho<sup>21</sup>, e para compreensão desse problema, não se pode desconsiderar a posição desse texto nessa longa tradição. Parte-se do pressuposto teórico de que a ideia de “transferência tecnológica”, sustentada por Auroux (1992) não se realiza sem adaptações contextuais, adequações aos gêneros e ao possível interlocutor de cada obra em particular. Portanto, o exame da questão em uma obra “sobre a dialética” não pode receber o mesmo tratamento daquele que é sustentado,

---

<sup>20</sup> Em recente dicionário de Linguística, no verbete “classe natural”, R. L. Trask (2011), sem maiores problematizações, afirma pura e simplesmente que: “quase todas as palavras do inglês, ou de qualquer outra língua, caem naturalmente num número muito pequeno de classes: as **partes do discurso ou classes de palavras**, tais como a dos substantivos, dos verbos e dos adjetivos”. Mais à frente, no verbete “partes do discurso”, o renomado linguista inglês afirma que: “partes do discurso: cada uma das classes gramaticalmente caracterizadas em que são agrupadas as palavras de uma língua”. Ora, seria de nos perguntar: qual a origem dessa definição de classes como entidade “natural” na descrição das línguas modernas? É claro que a definição de Trask não espelha a multiplicidade de abordagens possíveis sobre o tema nos estudos contemporâneos da Linguística. A título de exemplificação do que afirmamos, poderíamos afirmar que o conceito de “classes” de palavras nem sempre encontra equivalentes em todas as abordagens teóricas. Talvez não se aplique, por exemplo, àquilo que os gerativistas chamam, ao menos em uma das versões de sua teoria, de “constituente”: “um constituinte é uma unidade sintática construída hierarquicamente, embora se apresente aos olhos como uma sequência de letras ou aos ouvidos como uma sequência de sons” (Miotto, Silva e Lopes, 2005, p. 41). Conforme os autores explicam, em seu manual, os constituintes podem ser de diferentes naturezas, sintagma nominal (NP – *Noun Phrase*), sintagma verbal (VP – *Verb Phrase*), sintagma preposicional (PP – *Prepositive phrase*) etc.

<sup>21</sup> Trabalho de Doutorado em andamento, realizado por Fernando Adão de Sá Freitas: “A formação da metalinguagem gramatical greco-romana: o conceito de sintaxe entre a gramática e a dialética” (título provisório).



por exemplo, em um tratado exclusivo de gramática antiga, como talvez pudéssemos pensar do *De lingua Latina*, de Varrão ou das *Institutiones grammaticae*, de Prisciano.

Agostinho, no *De dialectica*, destaca que:

A dialética é a ciência do disputar bem. Disputamos, em todo o caso, com palavras. As palavras, como se sabe, ou são simples ou são compostas. Palavras simples são aquelas que significam uma única coisa, como quando dizemos: *Homo* [homem], *equus* [cavalo], *disputat* [disputa], *curris* [corres]. Não te espantes que *disputat* [disputa], ainda que tenha sido composta de duas partes é, todavia, enumerada entre as [palavras] simples<sup>22</sup>. (Agostinho, *De dial.*, I, 1)

As palavras compostas são as que, tomadas no conjunto, significam muitas coisas, como quando dizemos: *homo ambulat* [o homem caminha] ou *homo festinans in montem ambulat* [o homem que se apressa caminha na montanha] e algumas semelhantes<sup>23</sup>. (Agostinho, *De dial.*, I, 2)

Nesses trechos, observamos que Agostinho pontua que “o fazer dialético” se processa através do uso de palavras simples (*uerba simplicia*) e palavras compostas (*uerba coniuncta*). Em prol de uma leitura que poderia depreender uma reflexão de caráter “sintático” em Agostinho (afinal, sua reflexão se move para o exame do comportamento das palavras colocadas em seu conjunto na frase), não se pode perder de vista que a sua orientação é antes de tudo movida pelo interesse em mapear essa forma particular de organização do discurso lógico – por ele nomeada de ‘dialética’. Em todo caso, essa reflexão é uma pequena amostra de como conceitos que hoje nos acostumamos a limitar ao âmbito de uma discussão propriamente gramatical, no

---

<sup>22</sup> Cf. *Dialectica est bene disputandi scientia. Disputamus autem utique verbis. Verba igitur aut simplicia sunt aut coniuncta. Simplicia sunt quae unum quiddam significant ut cum dicimus "homo, equus, disputat, currit". Nec mireris, quod "disputat" quamvis ex duobus compositum sit tamen inter simplicia numeratum est.* (Agostinho, *De dial.*, I, 1).

<sup>23</sup> Cf. *Coniuncta verba sunt quae sibi conexa res plures significant, ut cum dicimus "homo ambulat" aut "homo festinans in montem ambulat" et siquid tale.* (Agostinho, *De dial.*, I, 2). Explicitamos, acima, a primeira definição de Agostinho a respeito desses termos. Contudo, no parágrafo 3, por exemplo, ele nos mostra como são feitas as copulações das sentenças simples e compostas. Para Agostinho, a sentença: “todo homem anda” [*omnis homo ambulat*] (*De dial.*, I, 3) é simples, pois ela não está acoplada a nenhuma outra sentença. Por outro lado, a sentença: “Se caminha, move-se” [*si ambulat, movetur*] (*De dial.*, I, 3) é composta, já que é formada de duas sentenças acopladas.

mundo antigo, dadas as mútuas relações entre poética, retórica, gramática e filosofia, poderiam ser esparsamente desenvolvidas em tratados de diferentes naturezas.

### *O estudo dos tratados antigos como evidências sociolinguísticas*

Considerando as obras antigas como evidências sociolinguísticas, poderíamos dar o exemplo da Dissertação de Mestrado “A *ars grammatica* de Diomedes: Reflexos do bilinguismo greco-latino” (Rocha, 2015). Partindo do pressuposto de que o manual de Diomedes, datado dos anos finais do século IV d.C. (LAW, 2003, p. 66; BARATIN, 1994, p. 143), havia sido publicado na região outrora correspondente ao Império Romano do Oriente (mais precisamente nas proximidades de Constantinopla), Rocha propôs-se a analisar o *corpus* sob uma perspectiva sociolinguística, de modo a verificar possíveis reflexos de um presumido bilinguismo greco-latino na maneira como a construção e o desenvolvimento conceitual se apresentavam na obra.

A gramática de latim, cuja metalinguagem se apresenta, majoritariamente, em língua latina, revelou inúmeros elementos gregos em sua composição, tais como expressões, sentenças, nomenclatura e, por vezes, trechos de explicação gramatical em língua grega, exemplificando fenômeno semelhante ao que hoje os sociolinguistas qualificam como *code-switching*: a alternância de códigos que tipifica o discurso de usuários em diferentes graus de bilinguagem (BIVILLE, 2004, p. 45).

Entre os diferentes fenômenos de aproximação de uso das línguas grega e latina na obra, que podem exemplificar um grau maior ou menor de comprometimento do grego e do latim como uma metalíngua na obra em questão, a alternância do emprego no âmbito de uma mesma frase pareceu ser o tipo de ocorrência que melhor poderia informar algo sobre o leitor daquele texto, um usuário provavelmente capacitado à compreensão das duas línguas, visto que o câmbio entre o uso de uma língua e outra parece acontecer de forma natural, como vemos em Diomedes:

Com efeito, assim como não existe voz sem vogal, não existe também sem acento. É o acento, conforme alguns corretamente consideraram, como que a “alma” da voz. O acento é falado junto ao canto, é algo

quase como o canto das sílabas. Por isso, do mesmo modo, entre os gregos era dito προσφῶδία, pois προσάδεται ταῖς συλλαβαῖς [“cantavam as sílabas”]<sup>24</sup>. (Diomedes, I, 430-436)

No trecho acima, Diomedes se refere ao grego para explicar sobre o acento latino. Diomedes menciona o termo grego equivalente προσφῶδία e, ao final de sua explicação, passa imediatamente para o grego dizendo “προσάδεται ταῖς συλλαβαῖς”, o que pode significar uma explicação de ordem etimológica, que diga algo sobre o próprio termo técnico empregado, mas, em todo caso, é oferecida, sem tradução, numa gramática que, a princípio, quer dizer algo sobre o latim.

### *Questões ligadas à identidade linguística latina e grega*

Macróbio (IV a. C.) foi um filósofo neoplatônico latino que nos legou um tratado gramatical intitulado *De differentiis uel societatibus uerborum Graeci Latini*. Como o título indica, o tratado se esforça em traçar de forma sistematizada uma comparação entre os verbos gregos e latinos, a partir de um pressuposto de base, caro às doutrinas gramaticais antigas, de que ambas as línguas eram naturalmente ligadas entre si: “a natureza deu à língua grega e à latina uma cogação por demais próxima”<sup>25</sup> (Macr., *De diff.*, GL, 633, 5).

O *De differentiis* muitas vezes é referido pela literatura (ROCHETTE, 2010) como a obra que tem a pretensão de fazer uma equiparação entre ambas as línguas, destacando-se do seu prefácio uma alusão feita ao exórdio de *Andria*<sup>26</sup> (Terêncio) ao lermos: “aquele que aprender um pouco qualquer uma das duas artes, ambas conhecerá”<sup>27</sup> (Macr., *De diff.*, GL, 633, 8).

Ao defender uma cogação comum entre o grego e o latim, vislumbra-se de antemão, uma maneira particular de defender uma identidade cultural comum que unificasse gregos e latinos, fato não sem complicações quando se pensa, ademais, nas fronteiras propriamente linguísticas entre as duas línguas de cultura efetivamente

<sup>24</sup> Cf. *nam ut nulla uox sine uocali est, ita sine accentu nulla est; et est accentus, ut quidam recte putauerunt, uelut anima uocis. accentus est dictus ab accinendo, quod sit quasi quidam cuiusque syllabae cantus. apud Graecos quoque ideo προσφῶδία dicitur, quia προσάδεται ταῖς συλλαβαῖς.*

<sup>25</sup> Cf. *Graecae Latinaeque linguae coniunctissimam cognationem natura dedit.*

<sup>26</sup> *Qui utramvis recte norit ambas noverit* (Terêncio, *Andr.*, 10).

<sup>27</sup> Cf. *propemodum qui utramuis artem didicerit ambas noverit.*

empregadas pelos diferentes grupos sociais. Entretanto, o problema suscita ainda outras questões: a que tipo de finalidade se impunha um texto que pretende sistematicamente, comparar o grego e o latim? Que relações se pode fazer entre esse esforço de subscrição de uma identidade “greco-romana” e as condições de uma sociedade cada vez mais latina, a ocidente, e grega, a oriente, se é que uma vez, de fato, teria havido, ao menos nas instâncias intelectuais, algo como um pensamento unificado?

A resposta que a leitura de Macróbio pode nos oferecer não é desprovida de relevância para a reconstrução do ideário linguístico antigo, tampouco aponta soluções semelhantes às que se encontram na própria tradição latina.

Um relevante contraponto possível consiste em recuarmos ao período republicano, quando a helenização de Roma talvez se fizesse mais sensível aos intelectuais (SANTINI et alii, 2006; MEILLET, 1977). As obras filosóficas de Cícero, por exemplo, contêm diversas passagens que elucidam as opiniões de seu tempo acerca do uso do latim na filosofia, disciplina provida de tradição e terminologia já estabelecidas em grego. Nos preâmbulos dos tratados-diálogos filosóficos de Cícero, é sempre debatida a aptidão do latim para se falar sobre temas da filosofia<sup>28</sup>; a partir disso transparece a visão, vigente no período republicano tardio, de que o latim, caso comparado ao grego, não estaria à altura do discurso filosófico (cf. DENCH, 2013; FÖGEN, 1999, 2000; MÜLLER, 2001).

Com efeito, se se empreende um exame mais aprofundado do “clima de opinião”, para nos valermos da terminologia de Koerner (1989), sobre a expressividade da língua latina na Antiguidade Clássica, revela-se-nos uma constatação inesperada: ao compararem-na ao grego, os autores latinos lhe atribuíram qualificadores nada lisonjeiros, como “pobre” e “insuficiente”, e o *topos* do *patrii sermonis egestas*, “pobreza da língua materna”, estabelecia-se como discurso corrente (FÖGEN, 2000)<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. *Academica* 1, 3-4; *De natura deorum*, 1, 1; *De finibus bonorum et malorum* 1, 1-3; *Tusculanae disputationes* 1, 1-5; *De Officiis*, 1, 1.

<sup>29</sup> Mostra-se patente, assim, como a historicidade e a variabilidade agem não exclusivamente sobre as línguas em si, mas igualmente sobre os juízos de valor produzidos a respeito delas. O contraste entre atitudes antigas e contemporâneas em face do latim auxilia-nos a mostrar as contradições presentes em concepções – frequentemente defendidas em materiais didáticos e gramáticas latinas – de que o latim seria uma língua superior, estimulante para o intelecto, para a concentração e para a atividade

Todavia, é preciso verificar mais detalhadamente o modo como os autores se apropriavam desse lugar-comum, para produzir, não obstante, avançadas reflexões identitárias sobre suas línguas. Cícero, nos *Acadêmicas*, empreende não somente uma defesa do uso filosófico da língua latina como também uma reflexão sobre a presença do grego no latim, bem como sobre a tradução de termos técnicos da filosofia.

Nessa obra, o orador parece demonstrar uma atitude positiva e experimental quanto ao uso de sua língua materna, porquanto deixa claro que também a língua grega não possuía, *a priori*, o instrumental técnico adequado à discussão filosófica; esse precisou igualmente ser construído por uma tradição até que passasse a representar, justamente, um dos aspectos identitários da língua. A novidade de determinados temas filosóficos para a tradição latina trazia, por si, a dificuldade de formular termos precisos e adequados para tratá-los. Além disso, é perceptível a consciência de Cícero sobre a incorporação de vocábulos gregos na língua latina, advindos do contato entre as culturas helênica e romana. Isso é, com efeito, o que se pode depreender da leitura do seguinte excerto introdutório das *Acadêmicas*, em que são interlocutores Varrão e Ático:

“(…) certamente, portanto, vocês permitirão que, em assuntos inusitados, utilizemos palavras que ainda não se ouviram, assim como fazem os próprios gregos, por quem já há muito tempo essas matérias vêm sendo tratadas”.

“Nós permitiremos, de fato, que se possa usar até mesmo palavras gregas quando quiseres, caso porventura as latinas falharem”, diz Ático.

“Certamente, você está me prestando um grande auxílio; no entanto, farei o possível para falar em latim, a não ser que se trate de certas palavras, como ‘filosofia’, ‘retórica’ ou ‘dialética’, as quais, assim como muitas outras, utilizam-se usualmente no lugar das latinas” (*Ac.*, 1.6-7. 24-25)<sup>30</sup>.

A fala de Varrão, como personagem do diálogo, testemunha a novidade do

---

científica. A esse respeito, veja-se os prefácios de diversos métodos de latim analisados por Amarante em tese defendida em 2013.

<sup>30</sup> Cf. “(…) *dabitur enim profecto ut in rebus inusitatis, quod Graeci ipsi faciunt a quibus haec iam diu tractantur, utamur uerbis interdum inauditis.*”

“*Nos uero*”, inquit Atticus; “*quin etiam Graecis licebit utare cum uoles, si te Latina forte deficient*”.

“*Bene sane facis; sed enitar ut Latine loquar, nisi in huiusce modi uerbis, ut philosophiam aut rhetoricam aut physicam aut dialecticam appellem, quibus ut aliis multis consuetudo iam utitur pro Latinis*”.

tratamento de temas filosóficos em latim e argumenta pela naturalidade desse fato, posto que “o fazem os próprios gregos, por quem já há muito tempo essas matérias vêm sendo tratadas”. Apesar da visível dificuldade em se evitar os termos técnicos gregos, Varrão busca se esforçar por fazê-lo e por valer-se o máximo possível do léxico latino. Um tal empreendimento se mostrava essencial para os que latinos, com o uso e a ampliação de seus meios de expressão linguísticos, se aproximassem, em reconhecimento cultural, ao modelo legado pelos gregos, tão admirado e almejado pelos romanos.

### **Algumas palavras finais**

Se olhados em conjunto, os trabalhos a que fizemos alusão no último item permitem uma abordagem dos textos gramaticais antigos que propicie um diálogo efetivo com os temas que ainda mobilizam os linguistas de nosso tempo quando se debruçam sobre as línguas vivas e seus discursos. Contribuições oriundas de diferentes campos, tais como da Historiografia da Linguística – campo teórico que tentei mobilizar aqui –, mas também a Teoria da Tradução, da Filologia e mesmo da Filosofia da Linguagem poderiam ser evocados, com pertinência, para a compreensão desse subconjunto de textos antigos. Restaria, entretanto, para possibilitar um tratamento transversal consistente a esses estudos, ponderarmos um pouco mais sobre o tipo de ecletismo teórico e metodológico que seria possível, bem como sobre a unidade ou diversidade de objetivos que possam mobilizar esses estudos no âmbito das modernas ciências da linguagem.

Contudo, gostaria de finalizar ressaltando que, ao nos resguardarmos de certos princípios teóricos que nos previnem de assumir apropriações indevidas dos textos do passado, não temos, todavia, a pretensão de apreendermos de forma inequívoca e historicamente “neutra” a doutrina gramatical antiga. Para isso, mais do que as ferramentas de análise à nossa disposição, seria necessário participarmos de uma espécie de invocação dos mortos – uma *vékυια* – tal qual tal qual aquela que Jonathas Swift atribui ao seu famoso personagem nas *Viagens de Gulliver*, obra de 1736.

Antes de seu retorno à Europa, os viajantes decidem passar por Glubbdudrib, a ilha toda composta de feiticeiros ou mágicos, onde ele participa de estranho banquete. Nessa ilha, o anfitrião, possuidor de poderosa faculdade de necromancia, permite a Gulliver travar diálogos com os maiores gênios mortos do passado. Homero, Aristóteles, Sófocles, Eurípides, César, Bruto, Lucrecia, Descartes, uma profusão de sábios do passado entram em contato com Gulliver, corrigindo o discurso que seus pósteros fizeram sobre suas obras.

Nessa hipótese – possível somente mesmo na literatura –, talvez nos encontrássemos agora em posição inversa: antes de sermos aqueles responsáveis pelo exame e avaliação dos que nos precedem, talvez eles próprios digam algo daquilo que comentamos sobre suas obras. Em todo caso, seria bastante constrangedor ouvir dos gramáticos algo semelhante ao que Gulliver ouve de Homero e dos tragediógrafos, bem contrário à opinião geral que a crítica ocidental fez de suas obras:

Tive vontade de ver Homero; apareceu-me, conversei com ele e perguntei o que pensava acerca de sua *Iliada*. Declarou-me que ficara surpreendido com os excessivos louvores que lhe teciam havia três mil anos; que o seu poema era medíocre (...) e que ficara assombrado porque, visto a sua língua estar morta, e ninguém lhe conhecer as belezas, o espírito e as finuras, achava ainda pessoas muito estúpidas que o admiravam. (...) Sófocles e Eurípides troçaram principalmente dos nossos sábios modernos que, obrigados a reconhecer os disparates das antigas tragédias quando eram traduzidas, sustentavam, no entanto, que em grego é que se encontravam as belezas e era preciso saber esse idioma para apreciar corretamente (SWIFT, 1950 [1736], p. 246).

## Bibliografia

### 1. Autores antigos

APOLLONIUS DYSCOLUS. *Appolonii Dyscoli quae supersunt*. In: SCHNEIDER, R. & UHLIG, G. *Grammatici Graeci*, 1-3. Leipzig: Teubner, 1878-1910 (republicado: Hildesheim: Olms, 1965).

CICERO. *Academica*. Edição e notas de James S. Reid. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.

CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. Edição de T. E. Page e W. H. D. Rouse. Tradução de H. Rackham. The Loeb Classical Library. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1914.

CICERO. *De natura deorum, Academica*. Edição de E. D. Warmington. Tradução de H. Rackham. The Loeb Classical Library. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1967 [1933].

CICERO. *On duties*. Edição de M. Griffin e E. M. Atkins. Cambridge: CUP, 1991.

CICERONE. *Opere politiche e filosofiche: I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane. La natura degli déi. Volume II*. Edição e tradução de Nino Marinone. Torino: Unione Tipografico – Editrice Torinese, 1955.

DIOMEDES. *Diomedis ars*. In: KEIL, H. (ed.). *Grammatici Latini*, I, 299-529. Leipzig: Teubner, 1855-1880 [repub. Hildesheim: Olms, 1981].

MACRÓBIO. *De differentiis et societatis Graeci Latiniqve uerbi*. In: KEIL, Heinrich [ed.]. *Grammatici Latini*, vol. 5, 599-629. Leipzig: Teubner, 1868.

SANTO AGOSTINHO. *De dialectica*. Traduzido por Darrel Jackson e editado por Jan Pinborg. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1975.

TERÊNCIO. *Andria*, In *P. Terenti Afri Comoediae*. ed. R. Kauer; W. M. Lindsay; O. Skutsch, 1958.

VARRÃO. *M. Opere di Marco Terenzio Varrone*. Edição e Tradução de Antonio Traglia. Torino: Classic Latini, 1974.

### 2. Estudos modernos

AUROUX, S. *A revolução tecnológica da gramatização*. [Trad. Eni Orlandi]. Campinas, UNICAMP, 1992.



- BARATIN, M. Sur la structure des grammaires antiques. In: DE CLERQ, Jan & DESMET, Piet (ed.) *Florilegium historiographiae linguisticae* – Études d'historiographie de la linguistique et de grammaire comparée à la mémoire de Maurice Leroy. Peeters: Louvain-la-Neuve, 1994.
- BIVILLE, F. *Bilinguisme gréco-latin et épigraphie*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, 2004.
- BLOOMFIELD, L. *Language*. Londres: George Allen & Unwin ltd., 1967 [1933].
- CAMARA Jr., J. M. *História da Lingüística*. [Trad. Maria do Amparo B. Azevedo]. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- DENCH, E. Cicero and Roman identity. In: STEEL, C. (org.) *The Cambridge Companion to Cicero*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- DESBORDES, F. *Idées grecques et romaines sur le langage* – travaux d'histoire et d'épistémologie. Lion: ENS editions, 2007.
- FARACO, C. A. *Linguística Histórica: uma introdução à história das línguas*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Parábola, 2005.
- FÖGEN, T.. *Patrii sermonis egestas: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache*. München/ Leipzig: Saur Verlag, 2000.
- FÖGEN, T.. Spracheinstellungen und Sprachnormbewusstsein bei Cicero. *Glotta*, 75, n. 1/2, 1999, pp. 1-33. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40267067>>. Acesso em: 18 de março de 2016.
- JESPERSEN, O. *Language – its nature, development and origin*. Londres: George Allen & Unwin ltd., 1968 [1922].
- LAW, V. The historiography of grammar in the early Middle Ages. In: \_\_\_\_\_. *History of Linguistic Thought in the Early Middle Ages*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1993.
- LAW, V. *The History of Linguistics in Europe from Plato to 1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Tradução de B. Leitão et al. Campinas: UNICAMP, 2003.
- LYONS, J. *Introdução à lingüística teórica*. [Trad. Rosa V. M. Silva e Hélio Pimentel]. São Paulo: Nacional, 1979.
- MIOTO, C., SILVA, M. C. & LOPES, R. *Novo manual de sintaxe*. 2. ed. Florianópolis: Insular, 2005.
- MOUNIN, G. *História da Lingüística: das origens ao século XX*. [Trad. F. J.

- Hoppffer Rego]. Porto: Despertar, 1970.
- MÜLLER, R. *Sprachbewusstsein und Sprachvarietäten im lateinischen Schrifttum der Antike*. München: C. H. Beck, 2001.
- NEVES, M. H. de M. *A vertente grega da gramática tradicional*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- PEREIRA, M. A. O discurso gramatical antigo, seu reflexo em Quintiliano e sua repercussão: algumas questões. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2002.
- ROBINS, R. H. *Ancient & mediaeval grammatical theory in Europe*. Londres: G. Bell & Sons, 1951.
- ROCHA, E. L. F. *A ars grammatica de Diomedes: Reflexos do bilinguismo greco-latino*. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015.
- ROCHETTE, B. Greek and Latin Bilingualism. In: BAKKER, E. J. (org.). *A companion to the ancient Greek language*. Blackwell Publishing, West Sussex, 2010, pp. 281-294.
- SAUSURRE, F. *Curso de Linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- SWIGGERS, P. A Historiografia da Linguística: objetos, objetivos, organização. Tradução de Cristina Altman. *Conferência. Revista do Instituto de Língua Portuguesa*. n. 44/5, p. 39-59, jul./dez. 2013.
- SWIGGERS, Pierre. A historiografia da Linguística: objetos, objetivos, organização. Tradução de Cristina Altman. *Confluência. Revista do Instituto de Língua Portuguesa*. n. 44/5, p. 39-59, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://lp.bibliopolis.info/confluencia/wp/?cat=32>, acesso em 10 mar. 2015.
- TRASK, R. L. *Dicionário de Linguagem e Linguística*. Tradução e adaptação de Rodolfo Ilari. Revisão Técnica de Ingedore Villaça Koch e Thaís Cristófaró Silva. São Paulo: Contexto, 2011.

Recebido em Julho de 2016  
Aprovado em Agosto de 2016





## A construção da autoimagem de Plínio, o Jovem em suas *Cartas*

Leni Ribeiro Leite<sup>1</sup>  
Iana Lima Cordeiro<sup>2</sup>

### Resumo:

O objetivo deste artigo foi analisar, a partir da noção de *éthos*, a forma como Plínio, o Jovem, representa a si próprio em suas *Cartas*, a partir de quatro categorias: a) discurso direto sobre si; b) autoelogio por meio de discurso atribuído a terceiros; c) descrição de eventos para usar o próprio comportamento como modelo a ser seguido e d) desejo de ser consagrado na posteridade. Concluímos que, em suas cartas, Plínio constrói um *éthos* cujo objetivo seria amplificar seu próprio impacto no campo literário.

**Palavras-chave:** Epistolografia Romana; Representação de si; Plínio, o Jovem.

### Abstract:

With the present study, we aimed at analyzing how Pliny, the Younger, represented himself in his *Letters*, with the aid of the concept of *éthos*. Throughout the analysis, the letters were divided into four categories: a) direct speech about himself; b) self-compliment through third parties' speech; c) description of events as an excuse to use his own behavior as a role model and d) desire of surviving posterity. We also discuss Pliny's epistolographic writing as possibly written to intentionally amplify his own literary impact as an author.

**Keywords:** Epistolography; Self-representation; Pliny, the Younger.

---

<sup>1</sup> Professora Adjunta de Língua e Literatura Latina na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e membro do Programa de Estudos em Representações da Antiguidade (PROAERA).

<sup>2</sup> Graduanda em Letras na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).



Da extensa obra escrita por Plínio, o Jovem, chegou até nós uma parte pequena: um único discurso, conhecido como Panegírico, e uma coleção de trezentas e cinquenta e sete cartas em prosa, divididas em dez livros. Os nove primeiros livros foram organizados pelo próprio autor e publicados em vida, enquanto o décimo contém apenas as cartas trocadas entre Plínio e o imperador Trajano, publicadas postumamente (GIESEN, 2016, p. 8-9). A leitura das epístolas de Plínio nos permite perceber a preocupação do autor com a própria imagem e com a aprovação pública de sua pessoa como governante e cidadão, e, por conseguinte, uma ênfase na recepção de seus feitos, sejam discursos, sejam atitudes expressas em situações que Plínio considera suficientemente relevantes para descrever nas cartas.

A observação frequente desta característica na obra epistolar de Plínio – a constante referência à própria imagem – nos levou a uma pesquisa mais pormenorizada, cujos resultados apresentamos neste artigo. Após uma primeira categorização e leitura, selecionamos para análise da construção da autoimagem realizada por Plínio dez cartas da coletânea epistolar pliniana (I.2, I.8, I.10, II.6, III.5, III.10, V.8, VI.17, VI.23, VII.4). Nessas cartas, é perceptível a incidência de três mecanismos frequentemente utilizados por Plínio para referir-se a si mesmo, a partir dos quais estabelecemos uma proposta de categorização das cartas: a) discurso direto sobre si; b) autoelogio por meio de discurso atribuído a terceiros; c) descrição de eventos em que o próprio comportamento surge como modelo a ser seguido. Além desses, a fortuna crítica da coleção epistolográfica pliniana<sup>3</sup> já discute, como tema frequente nas cartas, o desejo expresso por Plínio de consagrar-se na posteridade, que usamos como um quarto critério de categorização. A

---

<sup>3</sup> Cf., por exemplo, Fitzgerald (2007); Gibson (2003).

análise das cartas plinianas divididas nessas quatro categorias fez emergir uma construção do próprio *éthos* na posição de notável romano em busca da imortalidade literária, como veremos a seguir.

Sherwin-White (1998, p. 1) argumenta que, assim como a *satura*, a *epistula* também deveria ser reivindicada como um gênero genuinamente romano, pois, apesar de o gênero carta já ser utilizado literariamente pelos gregos, o modelo helênico concebia a carta como um gênero aberto, em que ensaios eram escritos para serem publicados; a epístola romana, por outro lado, aproximava-se da forma como compreendemos a carta hoje: um gênero aparentemente privado, por meio do qual abordamos assuntos cotidianos pessoais ou públicos, em que há uma relação de troca, *i.e.*, a carta é escrita e enviada a alguém e espera-se que esse alguém responda com outra carta. Entretanto, uma definição acabada do gênero é uma tarefa complexa. Paralelamente ao que ocorre com outros gêneros antigos, também a carta literária tem fronteiras fugidias e de difícil definição. Segundo Gibson & Morrison, se o objetivo de estabelecer características da carta for transformá-la em uma categoria hermeticamente fechada, que tenha fronteiras claras que a separem de formas não epistolares, o esforço é em vão (GIBSON & MORRISON, 2007, p. 15): tanto pela presença de textos limítrofes quanto pela exclusão de textos que não se encaixariam em supostas condições necessárias para serem categorizados como tal, o ato de elencar características de uma carta não deve servir a propósitos excludentes, mas generalizantes, apenas.

Conforme afirma Ebbeler (2010, p. 464), as cartas da Antiguidade muitas vezes têm seu estatuto restrito ao de importantes fontes de detalhes úteis para gerações posteriores de biógrafos e historiadores, mas devemos atentar para que as cartas comuns, escritas por qualquer romano que tivesse acesso a papiros, diferem das preservadas, pertencentes a coleções e posteriormente publicadas para expor os talentos literários e a influência social de seu autor. A diferença é o ato de edição que acompanha sua incorporação à coleção, que modifica o estatuto de uma carta de gênero

cotidiano a gênero literário, e portanto parte de um campo literário<sup>4</sup> determinado e intencional. Uma vez pertencente à coleção, a carta deve ser lida em relação às outras cartas de seu autor, e não mais como apenas parte de uma conversa com seu correspondente.

Sobre o estudo das cartas plinianas, também Giesen (2016, p. 10) observa que geralmente a análise feita tem em vista a compreensão do contexto histórico, ou seja, a leitura é feita com foco nos aspectos externos à escrita das cartas. Segundo Aubrion (1989, p. 324-7), os aspectos frequentemente analisados por historiadores nas cartas de Plínio são a vida cultural e social do período, a prosopografia e o nascimento do cristianismo. Segundo ambas as autoras, os aspectos literários, linguísticos e textuais das epístolas de Plínio são relativamente pouco explorados na academia<sup>5</sup>. É um quadro, no entanto, que tende a ser revertido, uma vez que cada vez mais estudos demonstram que o texto de Plínio é um campo vasto para estudos literários, uma vez que seja ultrapassado o preconceito contra o próprio gênero: Fitzgerald (2007, p. 191) afirma a atipicidade de alguém tornar-se famoso por suas cartas, visto que o mais comum é que as cartas tornem-se interessantes a partir da fama de seu autor, como no caso de Cícero, e inclusive se pergunta o que Plínio pensaria se soubesse que sua sonhada e alcançada imortalidade não advém de seus discursos (com os quais se mostra tão preocupado em muitas cartas), ou de seu papel na sociedade romana, ou de seus poemas, mas de suas cartas. Considerando o desejo de Plínio de consagrar-se na imortalidade, Fitzgerald compreende a escrita das cartas como parte do esforço pliniano para alcançar seu objetivo e questiona se elas foram escritas com fim em si mesmas ou se foram um adjunto, substituto ou direcionamento para sua obra poética e oratória.

Durante a análise das cartas, foi instrumental o conceito de *éthos*, elementar para o processo de elaboração analítica das estratégias retóricas plinianas, visto que tal

---

<sup>4</sup> Para o conceito de campo literário de Bourdieu, cf. MAINGUENEAU, 2009, pp. 46-50.

<sup>5</sup> São exceções a esta afirmação, por exemplo, os estudos de Giesen (2016) sobre o elogio em Plínio, o Jovem, e de Marchesi (2008), que analisa a técnica de Plínio no agrupamento das cartas.

conceito relaciona-se diretamente com a construção de uma autoimagem realizada pelo orador, não restrita apenas a um contexto de discurso para uma plateia, mas aplicável a qualquer contexto de enunciação, logo, também às cartas.

O termo *éthos*, usado na Análise do Discurso moderna, tem origens clássicas, surgindo já na *Retórica* de Aristóteles. A retórica antiga compreendia por *ethé* as propriedades que os oradores se conferem implicitamente através de sua maneira de dizer: não o que dizem explicitamente sobre si próprios, mas “a personalidade que mostram através de sua maneira de se exprimir” (MAINGUENEAU, 1995, p. 138). Quintiliano (*Inst. Or.*, VI.2.8) opunha o termo *éthos* a *páthos*, ambos caracterizadores de emoções; *éthos* designaria as emoções calmas e gentis, enquanto *páthos*, as paixões violentas. O primeiro é contínuo, o segundo, momentâneo. De forma geral, para Quintiliano, o *éthos* requeria que seu orador tivesse bom caráter (*Inst. Or.*, VI.2.18).

Amossy (2011) esclarece essa diferença na herança da retórica romana. A autora apresenta a visão de Aristóteles, segundo a qual a imagem é construída no discurso, e o conceito segundo o entendimento dos romanos, em que o *éthos* se apoia na autoridade do seu orador, ou seja, não se trata apenas do que o orador diz, mas das palavras que ele utiliza e seu êxito em fazê-lo (Quint., *Inst. Or.*, I.6.42). Segundo a autora, a oratória romana tem por base mais Isócrates do que Aristóteles. Segundo Borges (2010, p. 11-12), Isócrates, em *Antídosis*, afirma serem mais poderosos os argumentos fornecidos pela vida do que os fornecidos pelo discurso, ideia compartilhada por Cícero e evidenciada na fala da personagem Antônio em *De Oratore*. Também Quintiliano (*Inst. Or.* XII.1.3-4) considera a vida do orador mais importante que suas palavras, afirmando, inclusive, que não é possível ser um bom orador aquele que não é um bom homem, pois o homem que escolhe os vícios às virtudes é tolo, e é ínfima a probabilidade de um tolo querer ser orador, visto que sua mente não encontraria lazer no estudo da tarefa mais nobre de todas, a não ser que fosse livre de vícios. Segundo Gibson (2003, p. 241), Plínio considerava Quintiliano um professor admirável (*Cartas*, II.14) e

conscientemente modelava-se em Cícero (*Cartas*, III.15.1, IV.8.4; CUGUSI, 1983, p. 223-225).

Concordamos com Maingueneau (2008, p. 12), que afirma que a noção de *éthos* “constitui uma dimensão de todo ato de enunciação”, ou seja, o *éthos* não se refere especificamente a um discurso feito por um orador, mas existe em todo e qualquer discurso. Nesse sentido, Plínio constrói seu *éthos* também na escrita de suas cartas: conforme Amossy (2011, p. 9), qualquer ato de enunciação é inevitavelmente impregnado de traços pessoais e, portanto, autorrepresentativo mesmo quando não fala explicitamente de si – “seu estilo, suas competências linguísticas e enciclopédicas, suas crenças implícitas são suficientes para construir uma representação de sua pessoa” (AMOSSY, 2011, p. 9). Desta forma, afirmamos que em qualquer ato de enunciação estamos construindo uma autorrepresentação, mesmo que o texto não seja autofocado, pois a personalidade que queremos mostrar revela-se nos detalhes do nosso discurso, e o *éthos* construído na enunciação é em si uma forma de inscrever um enunciador no discurso: uma autorrepresentação.

A partir desta compreensão de *éthos* discursivo, nosso objetivo foi analisar a forma como Plínio constrói seu *éthos* nas *Cartas*. Gibson (2003, p. 249) já observou que, em suas cartas, Plínio não tem como horizonte o que modernamente chamaríamos de modéstia, ou seja, apresentar-se como discreto ou descrente diante das próprias qualidades e deixar que a admiração venha apenas de terceiros. Ainda Gibson reflete sobre a diferença de valores do mundo antigo em relação ao mundo moderno: no primeiro, a modéstia não era tida como uma virtude, e portanto não se poderia esperá-la do autor antigo. Convém antes considerar o interesse de Plínio na imortalidade através da literatura, esta sim um *tópos* da Antiguidade<sup>6</sup>, e o autoelogio como um movimento consciente para direcionar a opinião da posteridade sobre si, em consonância com o que afirma Artières (1998, p. 31), para quem “o arquivamento do eu não é uma prática

---

<sup>6</sup> Não só da Antiguidade, mas um *tópos* de longa fortuna, cf. KIVISTO, 2014.



neutra; é muitas vezes a única ocasião de um indivíduo se fazer ver tal como ele se vê e tal como ele desejaria ser visto”.

Segundo Klinger (2012, p. 26), nos séculos I e II a escrita de si realizava-se por meio de *hupomnêmata* e correspondência. *Hupomnêmata* eram cadernetas individuais em que se anotavam citações, reflexões, pensamentos ouvidos e o que mais fosse relevante para releitura posterior; basicamente, nelas registrava-se apenas o já dito, para fins de formação de si. Já no que diz respeito à correspondência, apesar de esta ser um texto destinado a outra pessoa, ela também possibilitava o exercício pessoal, já que dar conselhos, por exemplo, era uma forma de preparar a si mesmo para situações semelhantes. Logo, a forma de Plínio se arquivar foi por meio da escrita de suas *Cartas*, e ao analisá-las devemos manter em mente que, conforme postula Rosemeyer (2001), as cartas devem ser entendidas, sobretudo, como construções textuais autoconscientes, e, como a troca de cartas na Antiguidade era também manutenção de *status*, conforme afirma Ebbeler (2010, p. 470), é natural que Plínio, na posição de membro de destaque da sociedade romana, preocupe-se com a sua imagem e faça questão de enaltecer as próprias virtudes.

Tendo em vista a elaboração dos mecanismos de autorrepresentação utilizados por Plínio em suas epístolas, as cartas em que Plínio, de alguma forma, fazia declarações que se ligassem explicitamente à imagem que fazia de si mesmo ou relatasse opiniões alheias sobre si foram selecionadas. O resultado de uma primeira análise foi o agrupamento das epístolas em quatro categorias, a partir de elementos presentes nas cartas, podendo uma carta figurar em mais de uma categoria por conter mais de uma das circunstâncias. Como representativas das categorias, analisamos com mais pormenor um conjunto de dez cartas em que os elementos puderam ser mais facilmente isolados, ficando por fim assim dividido o *corpus* de análise:

a) cartas em que há presença do discurso direto sobre si (I.2, I.8, I.10, III.5, VI.17, VI.23 e VII.4);

b) cartas em que se observa autoelogio por meio de discurso atribuído a terceiros (I.2, I.10);

c) cartas com descrição de eventos para usar o próprio comportamento como modelo a ser seguido (I.8, II.6); e

d) cartas com expressão de desejo de ser consagrado na posteridade (III.10, V.8, VII.4).

Apresentaremos a seguir, brevemente, as observações resultantes da análise sobre o *corpus* selecionado.

#### **a) Discurso direto sobre si**

Stanley Hoffer (1999 apud MORELLO, 2007, p. 169) afirma que o traço mais evidente nas epístolas plinianas é a confiança do autor, mas essa segurança apenas mascararia sua preocupação com *status*, carreira, reputação e a desejada imortalidade literária. A partir desse entendimento, as cartas analisadas apresentam trechos em que a autorreferenciação é óbvia, ou seja, há a presença de uma autodeclaração explícita em que Plínio rotula a si mesmo de alguma forma (pronome pessoal “eu” seguido de adjetivação ou descrição de algum costume). Esta circunstância é incidente em sete cartas: I.2, I.8, I.10, III.5, VI.17, VI.23, VII.4.

Na carta 2 do Livro I, Plínio faz a primeira de muitas insinuações sobre ter hábitos preguiçosos de estudo, insinuação que acaba por revelar-se exagerada se tomarmos as outras cartas, mesmo as que não estão presentes no *corpus* delimitado, já que suas referências à própria preguiça são bastantes excedidas pelas menções a trabalho e a estar muito ocupado. Fitzgerald (2007, p. 196) faz uma análise mais cuidadosa sobre a importância dada ao estudo por Plínio e seus amigos, que veem a atividade literária como o caminho para a consagração.

Na carta 8 do Livro I, Plínio pede a Pompeio Saturnino que revise um discurso que lhe causa apreensão, não pelo tema abordado, mas pelo discurso em si, pois teme que pareça presunçoso por falar de sua própria generosidade. Plínio comenta que mesmo o elogio desinteressado é mal recebido pelo público, e é ainda pior evitar uma recepção ruim quando se fala de si mesmo e de sua própria família. Esclarecendo melhor essa preocupação, Gibson (2003, p. 238) aponta que era comum que os encomiastas gregos iniciassem um prefácio elogioso sobre alguém reconhecendo que a audiência não gostava de ouvir elogios, e um dos únicos pretextos para se autoelogiar em público era no caso de autodefesa, e embora os romanos parecessem mais confortáveis com esse tipo de discurso, Quintiliano (*Inst. Or.* XI.1.15, 22) defende que, de forma geral, o elogio venha de outras pessoas, não do próprio orador. Plínio comenta com Saturnino que se perguntou se seria melhor escrever para um público ou apenas para si mesmo. Nesta mesma carta, Plínio deixa expresso seu declarado desapego material, o que fará também em outras cartas, e considera sua generosidade mais aprazível por ser guiada por princípio, não apenas mero impulso.

Na carta 10 do mesmo livro, Plínio diz não poupar os outros das vantagens que ele mesmo não pode ter, mas, pelo contrário, sentir-se realmente satisfeito em ver os amigos aproveitarem aquilo que lhe é negado. (“*Nem eu invejo os muitos bens de outros que eu não posso ter, pelo contrário: sou tomado de certa satisfação, se vejo meus amigos aproveitarem o que me é negado.*”)<sup>7</sup>. O fato de que Plínio faz tal autoafirmação já em posição de comparação às “muitas pessoas” que não agem como o próprio sugere que ele reconheça o comportamento contrário ao seu como inadequado e escolha, conscientemente, distinguir-se da regra.

Na carta 5 do Livro III, Plínio admite que é inevitável sorrir quando alguém o chama de estudioso, pois, comparado ao seu tio, ele era o mais preguiçoso dos homens.

---

<sup>7</sup> “*Neque enim ego ut multi invideo aliis bono quo ipse careo, sed contra: sensum quendam voluptatemque percipio, si ea quae mihi denegantur amicis video superesse.*” I.10.12. Todas as traduções de Plínio são de nossa autoria.

Logo após essa comparação, porém, surge o comentário: “*Serei eu o único que estende seu tempo entre serviços públicos e serviços para os amigos?*”<sup>8</sup>. Plínio se defende de uma declaração depreciativa feita por ele mesmo, o que incita no leitor a impressão de Plínio só fazer tal comentário com o intuito de ser refutado.

Na carta 17 do Livro VI, Plínio diz pessoalmente sempre respeitar e admirar qualquer pessoa que alcance algo na literatura, pois “[...] *é, de fato, difícil, árdua e exigente, e despreza quem a despreza*”<sup>9</sup>. Com base nesta afirmação, Plínio insinua uma consciência da própria audácia por tentar consagrar-se por meio de seus textos, já que reconhece como alto o nível de exigência da área.

Na carta 23 do Livro VI, temos mais um momento em que Plínio explicita sua generosidade, ao transparecer satisfação pelo eventual êxito de Cremúcio, jovem que ele queria introduzir nos tribunais: “*É costume meu para com muitos jovens brilhantes; na verdade desejo mostrar os bons jovens ao fórum, marcá-los para a fama*”<sup>10</sup>.

Na carta 4 do Livro VII, Plínio diz não ser frívolo: “*e eu mesmo confesso não ser inepto*”<sup>11</sup>. Levando em consideração a importância do *status* na Antiguidade e o papel das cartas na manutenção desse *status* devido a sua circulação pública, esse é um tipo de autoafirmação importante para Plínio, até mesmo reforçadora de todas as outras feitas.

Nas cartas aqui elencadas, temos uma impressão geral da autoimagem que Plínio descreve a seus destinatários: alguém preocupado com a conduta em relação aos outros (ou seja, tendo generosidade) e em relação a si mesmo (a autocobrança implícita no rótulo “preguiçoso”), e, por conseguinte, desejoso que os outros concordem com suas qualidades e discordem de seus defeitos.

---

<sup>8</sup> “*Ego autem tantum, quem partim publica partim amicorum officia dstringunt?*” III.5.19

<sup>9</sup> “[...] *est enim res difficilis ardua fastidiosa, et quae eos a quibus contemnitur invicem contemnat.*” VI.17.5

<sup>10</sup> “*Solitum hoc mihi et iam in pluribus claris adolescentibus factitatum; nam mire concupisco bonos iuvenes ostendere foro, adsignare famae.*” VI.23.2

<sup>11</sup> “*ut ipse fateor non ineptus*”. VII.4.1

## **b) Autoelogio por meio de discurso atribuído a terceiros**

É muito comum que Plínio transcreva em suas cartas diálogos travados com outras pessoas, faça citações diretas a opiniões alheias ou mesmo expresse opiniões alheias sobre si sem especificar quem está mencionando. Observamos esse recurso nas cartas I.2 e I.10.

Na carta 2 do Livro I, já mencionada antes, percebemos que Plínio não utiliza as próprias palavras para insinuar o sucesso de seus livros e, por conseguinte, seu talento como escritor, mas traz a opinião de terceiros - os vendedores de livros -, admitindo a possibilidade de isso ser apenas uma gentileza dos vendedores:

[...] para ser publicado também por diversos motivos, principalmente porque dizem que os livros que publiquei ainda circulam, ainda que despidos do charme da novidade; a não ser que os livreiros estejam apenas dizendo isso para me agradar. Mas certamente agradam; contanto que essa mentira favoreça minha aplicação.<sup>12</sup>

O propósito da carta é pedir a opinião de Maturo sobre um texto que lhe envia, entretanto Plínio deixa implícita sua expectativa positiva quanto à resposta do amigo, pois, por mais que peça de Maturo criticidade, termina a carta com um autoelogio vestido de opinião alheia.

Na carta 10 do Livro I, a Ácio Clemente, Plínio traz a fala do filósofo Eufrates, que lhe teria dito que ele, por colocar em prática o que um filósofo apenas ensina, participa da vida filosófica e, de fato, tem a participação mais nobre de todas:

---

<sup>12</sup> “*edendum autem ex pluribus causis, maxime quod libelli quos emisimus dicuntur in manibus esse, quamvis iam gratiam novitatis exuerint; nisi tamen auribus nostris bibliopolaе bladiuntur. Sed sane blandiantur, dum per hoc mendacium nobis studia nostra commendent*”. I.2.6

Ele me consola, afirma também ser uma parte da vida filosófica, e a mais bela de todas, cuidar do negócio público, investigar, avaliar, obter e exercer justiça, e colocar em prática o que os filósofos ensinam.<sup>13</sup>

Ao trazer tal fala atribuída a Eufrates, Plínio valida seus autoelogios ao próprio caráter e dedicação ao trabalho, pois tal opinião deixa de ser apenas a forma como vê a si mesmo e passa a ser um consenso entre ele e uma figura importante como Eufrates.

### **c) Descrição de eventos para usar o próprio comportamento como modelo a ser seguido**

Conforme afirma Braund (2002, p. 21), a exemplaridade é um conceito muito importante na historiografia romana, e reflete a ideologia da elite romana de forma geral. Todo esforço era realizado para que o jovem romano seguisse o exemplo positivo de seus ancestrais, e uma prática comum de Plínio, já observada por Gibson (2003), era expressar em suas cartas situações vividas como pretexto para destacar seu comportamento como exemplar. Encontramos essa atitude nas cartas I.8 e II.6.

Na primeira carta, a Pompeio Saturnino, logo após falar com o destinatário sobre sua generosidade e seu desprendimento materialista, especifica no que emprega seu dinheiro por meio da seguinte afirmação: “[...] pois minha contribuição anual não foi para jogos ou gladiadores, mas para alimentar crianças nascidas de homens livres”<sup>14</sup>. Novamente Plínio se apresenta a partir da comparação com quem age de forma contrária, ou seja, evidenciando sua consciência sobre a ação. Em suas próprias palavras, Plínio define a criação de crianças como uma atividade que envolve *tédio e*

---

<sup>13</sup> “Ille me consolatur, adfirmat etiam esse hanc philosophiae et quidem pulcherrimam partem, agere negotium publicum, cognoscere iudicare, promere et exercere iustitiam, quaeque ipsi doceant in usu habere”. I.10.10

<sup>14</sup> “[...] quod non ludos aut gladiatores sed annuos sumptus in alimenta ingenuorum pollicebamur”. I.8.10

*trabalho*<sup>15</sup>, e é possível perceber como essa escolha de palavras visa a valorizar ainda mais a sua contribuição, que não se destina a um evento como o jogo de gladiadores que poderia lhe recompensar com o divertimento, mas a uma atividade que, mesmo enfadonha, merece mais seu financiamento.

Juntamente com a preocupação que demonstra em afirmar seu desapego ao dinheiro, é comum encontrar nas epístolas plinianas a ênfase sobre a importância dos valores morais e do bom caráter. A carta II.6, por exemplo, é puramente descrição de uma situação de sua vivência como pretexto para que Plínio fale de sua própria virtude e nobreza de caráter. Plínio narra a Júnio Avito uma situação que viveu em um jantar na casa de um homem abastado em que houve muitas atitudes que ele desaprovava. Plínio também diz que sempre que se encontra em uma situação do tipo, a afeição que sente por Júnio o motiva a contar-lhe de forma que ele não aja da mesma forma, e finaliza “*Portanto lembre-se que nada deve ser mais evitado do que esta nova sociedade de luxúria e sujeiras; que, ainda que seja indigníssima isolada e separada, une-se de forma ainda mais indigna*”<sup>16</sup>.

É notável que Plínio demonstra valorizar o cuidado com o outro, desde realizar gestos de caridade até portar-se de maneira que não ocasione o desconforto de ninguém, mesmo quem não partilha de seu nível social. Se considerarmos algumas observações já feitas, este é um movimento natural para Plínio em sua condição de desejar que as pessoas o vejam da forma como ele mesmo se vê e, dessa forma, ganhar aprovação social unânime.

---

<sup>15</sup> “*taedium laboremque*”. I.8.11

<sup>16</sup> “*Igitur memento nihil magis esse vitandum quam istam luxuriae et sordium novam societatem; quae cum sit turpissima discreta ac separata, turpius iunguntur*”. II.6.6

#### **d) Desejo de ser consagrado na posterioridade**

A intencionalidade de publicação de Plínio é um tópico de discussão, já abordado por alguns autores como Gibson (2003) e Fitzgerald (2007), e o motivo para tal são tanto o caráter literário de suas cartas quanto a sua demonstração de interesse em ser imortalizado e lembrado por gerações futuras. É possível encontrar esse desejo expresso nas cartas III.10, V.8 e VII.4, por exemplo.

Na primeira carta, a Vetrício Espurina e Cócica, Plínio faz menção ao seu desejo de criar algo que dure para sempre, ou seja, uma homenagem ao falecido filho do casal. Plínio se compara a um pintor ou escultor que lhes pedisse direcionamentos para criar um retrato de seu filho: “*me direcionem quanto à forma, pois eu também quero tentar construir uma escultura que não seja frágil, mas imortal, como vocês pensam: mais tempo durará, quanto mais verdadeira, melhor e perfeita for*”<sup>17</sup>. Embora aqui não esteja explícita a ideia de ele, Plínio, consagrar-se eterno, há o desejo pela perenidade de sua obra, que, sem dúvida, garantiria a perenidade também de seu autor.

Na carta 8 do Livro V, a Ticínio Capitão, em que este lhe sugere que se torne historiador, Plínio deixa bem explícita a intensidade de sua vontade de conseguir se consagrar na história. Ao mesmo tempo em que diz que fará a revisão dos textos sem muita expectativa, destaca a importância de seus trabalhos estarem devidamente finalizados para o caso de ser consagrado imortalmente; ou seja, na verdade, é com muita expectativa que ele faz suas revisões. Ao fazer sua consideração a respeito de sua admiração por quem deseja ser lembrado, Plínio alude à própria limpeza de caráter, pois acredita que ter uma conduta indefectível é relevante para que o homem não tenha medo do que será dito a respeito de si pelas gerações futuras; Plínio parece totalmente destemido por acreditar em sua retidão moral.

---

<sup>17</sup> “*ita me quoque formate regite, qui non fragilem et caducam, sed immortalem, ut vos putatis, effigiem conor efficere: quae hoc diuturnior erit, quo verior melior absolutior fuerit.*” III.10.6



Por fim, na carta VII.4, Plínio diz que seus versos são lidos e imitados, “*também cantados, e adaptados para lira e cítara pelos gregos, cujo amor pelo meu livrinho os ensinou latim*”<sup>18</sup>, e a carta é finalizada com o desejo de Plínio de que a posteridade concorde que ele tenha sido um bom poeta. Percebemos aqui que, ainda que Plínio aparentemente já se sinta reconhecido contemporaneamente, por meio da influência causada por sua obra, seu objetivo continua sendo o reconhecimento póstumo de sua obra poética.

Inegavelmente, Plínio, o Jovem esforçou-se para construir uma imagem discursiva impecável no que diz respeito à exemplaridade, e essa recorrência de autoelogios é discutida entre os estudiosos do autor: mesmo Gibson (2003, p. 254), que demonstra uma postura rigorosa diante da autorrepresentação de Plínio, chegou à conclusão de que o autoelogio em Plínio é compreensível, já que é um mecanismo-chave para controlar a recepção de seus feitos pela sociedade, e esta é também nossa conclusão. Não podemos desconsiderar o contexto no qual o autor estava inserido e deixar nossas concepções e valores modernos assumirem o controle de nossa análise e simplesmente categorizar Plínio como alguém convencido, arrogante ou orgulhoso, pois essa autopropaganda era necessária para a manutenção de sua imagem em sua condição de membro de destaque na sociedade romana.

No que diz respeito à intencionalidade de publicação como motivação para a escrita das cartas plinianas, é válido considerar que isto tenha acontecido, já que o autor comenta sua admiração pela imortalidade em diversas cartas (inclusive várias que não entraram no *corpus* por nossa necessidade de trabalhar com um número limitado de cartas devido ao prazo para a conclusão deste trabalho, mas podemos citar, como exemplo, VII.20, VII.33 e IX.14) e, especialmente, a imortalidade conseguida pela produção literária. Neste sentido, pode-se pensar que Plínio imaginou as cartas como

---

<sup>18</sup> “(...) *cantatur etiam, et a Graecis quoque, quos Latine huius libelli amor docuit, nunc cithara nunc lyra personatur.*” VII.4.9

parte de sua obra, pois, certamente, não teria como prever que suas cartas constituiriam a quase totalidade de sua obra na posteridade. Contudo, é importante frisar que não é possível fazer nenhuma afirmação categórica, pois a contingência da intencionalidade é uma discussão moderna, já que este tópico não é tratado explicitamente por Plínio em nenhuma carta.

Finalmente, Plínio realizou seu sonho de sobreviver ao próprio tempo. Embora sua consagração não tenha se dado pelos motivos imaginados pelo autor, que, a julgar pelas próprias epístolas, dava mais importância a seus discursos e poemas, é digna de defesa a importância de suas cartas não apenas como fonte histórica mas principalmente como obra literária romana autêntica e rica em camadas interpretativas.

## Bibliografia

- AMOSSY, Ruth (Org.). *Imagens de si no Discurso: a construção do ethos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2 ed. Lisboa: Casa da Moeda, 2005.
- ARTIÉRES, Philippe. *Arquivar a própria vida*. In: Arquivos pessoais, Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV), v. 11, n. 21, p. 9-34. 1998. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2061/1200>. Acesso em: 12 jul. 2016.
- AUBRION, E. *La Correspondance de Pline le Jeune: Problemes et orientations actuelles de la recherche*. ANRW, Berlin et New York, v. II, n. 33, p. 304-374, 1989.
- BORGES, Marlene. *A construção do ethos do orador no Pro Milone de Cícero*. In: Revista de Estudos Clássicos Codex, v.2, n.1, 2010, p. 7-21. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/CODEX/article/download/2817/2389>. Acesso em: 12 set. 2016.
- BRAUND, Susanna. *Latin literature*. London: Routledge, 2002.
- BROWN, Penelope; LEVINSON, Stephen. *Politeness: some universals in language usage*. Cambridge: Cambridge Univ., [1978] 1987.
- CUGUSI, Pienza. *Evoluzione e Forme dell'Epistolografia Latina : nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero ; con cenni sull'epistolografia preciceroniana*. Roma: Herder, 1983.
- EBBELER, Jennifer. Letters. In: BARCHIESI, Alessandro, SCHEIDEL, Walter. *The Oxford Handbook of Roman Studies*. Oxford: Oxford University, 2010.
- FITZGERALD, William. "The Letter's The Thing (in Pliny, Book 7)". In: MORRISON, A; MORELLO, R. *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*. Oxford: Oxford University, 2007.
- GIESEN, Kátia. *O epidítico como recurso para a representação dos contemporâneos na epistolografia de Plínio, o Jovem*. 2016. 215f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

- GIBSON, Roy. "Pliny and the art of (in)offensive self-praise." *Arethusa Special Issue: Re-Imagining Pliny the Younger* 36/2(2003):235-54.
- GIBSON, Roy; MORRISON, A.D. *What is a letter?*. In: MORELLO, Ruth. *Ancient Letters - Classical and Late Antique Epistolography*. Oxford University Press: USA, 2007. p. 1-16.
- KIVISTO, Sari. The Pyramids of Poets or on Poetic (Im)mortality. In: HAKOLA, O.; KIVISTO, Sari. *Death in Literature*. Cambridge: Cambridge Scholars, 2014.
- KLINGER, Diana. *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.
- MAINGUENEAU, Dominique. *O discurso literário*. Trad. Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2009.
- MAINGUENEAU, Dominique. A propósito do ethos. In: MOTTA, A.R.; SALGADO, L.S (Org.). *Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MAINGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária*. Tradução Marina Appenzeller; revisão da tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MARCHESE, Ilaria. *The Art of Pliny's Letter: A Poetic of Allusion in the Private Correspondence*. New York: Cambridge University, 2008.
- PLINY. *Letters and Panegyricus*. English Translation by Betty Radice. Cambridge: Harvard University, 1969.
- QUINTILIAN. *Institutio Oratoria*. Trans. H. E. Butler. London: Harvard University, 1980.
- ROSEMEYER, Patricia A. *Ancient Epistolary Fictions: the Letter in Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University, 2001.
- SHERWIN-WHITE, Adrian. *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*. Oxford: Clarendon, 1998 [1966].

Recebido em Julho de 2016  
Aprovado em Setembro de 2016





## Diodoro de Sicília: o historiador mal amado

Cynthia Cristina de Morais Mota<sup>1</sup>

### Resumo:

Diodoro de Sicília, historiador que viveu no século I antes da época comum, escreveu uma obra intitulada *Biblioteca Histórica* constituída de quarenta volumes dos quais restaram integrais apenas dos livros I ao V (fragmentos dos livros VI ao X), e dos livros XI ao XX (fragmentos dos livros XXI ao XL). O autor escreveu em sua monumental obra a história universal desde os primórdios (incluindo história egípcia, história dos povos bárbaros, história grega e romana) até a sua própria época (última data citada por Diodoro diz respeito à colonização de Tauromênion, empreendida no reinado de Otávio [XVI, VII, 1]). Entretanto, Diodoro nunca foi considerado, nem em sua própria época, nem em épocas posteriores, um historiador original: sua obra foi considerada uma cópia incessante de outros autores. O centro da controvérsia nos tempos modernos (a partir do século XIX) foi a *Quellenforschung* (pesquisa das fontes) que tentou buscar no texto diodoriano autores perdidos (que ele cita explicitamente em sua *Biblioteca*) da época helenística, como se o mesmo apenas os tivesse copiado. Essa pesquisa teve por objetivo resgatar a originalidade da *Biblioteca Histórica*, buscando conferir a seu autor a *autoria* de seus escritos. Longe de ser um mero copista, Diodoro é um historiador-educador, que busca instruir seus leitores dando um caráter de *utilidade* no aprendizado de uma vida *correta e justa*.

**Palavras-chave:** Período Helenístico; Historiografia Antiga; Diodoro de Sicília.

### Abstract:

Diodorus Siculus, a historian that lived in the first century before the Common Era, wrote a work entitled *Library of History* constituted of forty volumes from which remained intact only the books I through V (fragments of the books VI through X), and from the books XI through XX (fragments of the books XXI through XL). The author wrote in this monumental work of universal history since the primordial times (including Egyptian history, barbaric peoples history, Greek and Roman history) through his own (last date mentioned by Diodorus concerns the Tauromenion colonization that took place during the reign of Octavian [XVI, VII, 1]). However, Diodorus has never been considered, not even on his own time, nor in the eras after that, an original historian: His writings were considered an inexorable copy of others authors. The focus of this controversy in modern times (starting in the XIX century) was the

---

<sup>1</sup> Doutora em História Social (USP). Professora da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

*Quelleforschung* (sources research) that intended to search on the diodorian texts for lost authors (that he explicitly quotes in his *Library*) from the Hellenistic era as if they were solely copied. This research aimed to reclaim the originality of the *Library of History* seeking to confer to its author the authorship of his writings. Far from being a mere copyist, Diodorus is a historian-educator that seeks to instruct his readers giving a *utility* character in the learning of a *correct* and *just* life.

**Keywords:** Hellenistic period; Historiography; Diodorus of Sicily.



“Diodoro de Sicília: o historiador mal amado”. Assim François Chamoux intitula seu artigo sobre o autor da obra monumental *Biblioteca Histórica*, escrita no século I antes da época comum, que abarca toda a história universal – dos primórdios à época em que o próprio autor vivia (última data citada: colonização de Tauromênion, ano 21 [BH, XVI<sup>2</sup>, VII, 1]).

A obra levou trinta anos para ficar pronta e consumiu grande parte da vida de Diodoro, um homem culto que viajou até Alexandria, do Egito, para pesquisar em sua famosa biblioteca, conhecia os arquivos romanos e sabia latim. A *Biblioteca* era constituída de quarenta volumes, dos quais vinte e cinco se perderam. A narrativa diodoriana comporta toda a história grega dos povos não gregos, contendo descrições de locais e lugares conhecidos (com utilização de mapas) da *oikoumēne* de sua época.

Entretanto, Diodoro foi um dos historiadores mais criticados tanto em sua própria época quanto na longa tradição da historiografia grega. A “acusação”, na realidade, é bastante simples: autor sem qualquer originalidade, esquematizou sua obra copiando pura e simplesmente os historiadores seus predecessores. Não há, para seus detratores, ao longo de toda a sua obra, algo que possa ser considerado *seu* ou feito *por ele próprio*. Junte-se a isso o fato (aliás, bastante doloroso), de que praticamente toda a

---

<sup>2</sup> Citações de capítulos em algarismos romanos provêm da Edição Les Belles Lettres e em algarismos arábicos da Edição Loeb Classical. Diodoro ainda não foi integralmente publicado pela editora francesa Les Belles Lettres.

historiografia do período helenístico se perdeu de maneira irremediável. Através de Diodoro, poder-se-ia “reconstituir”, por meio das citações de autores que ele mesmo enumera em sua obra, parte significativa de historiadores muito melhores e mais brilhantes do que ele.

Deve-se creditar tal desdém a Diodoro, nos tempos modernos, à historiografia alemã do século XIX, oriunda de uma verdadeira fixação pela *Quellerforschung* (pesquisa das fontes). Na pesquisa por fragmentos de vários autores que não chegaram até nós, buscou-se de todas as maneiras recuperar o que havia sido perdido. Se há legitimidade na realização de tais pesquisas, nada garante, por outro lado, que a citação de algum autor assegure “completa fidelidade” ao que o primeiro disse. A leitura e a interpretação de textos têm em si um componente intrínseco de subjetividade que não pode ser simplesmente adotado como uma citação literal. Antoine Compagnon aborda a citação mostrando claramente como nesse processo de leitura realizamos a *nossa leitura*:

Quando cito, extraio, mutilo, desenraizo. Há um objeto primeiro, colocado diante de mim, um texto que li, que leio; e o curso de minha leitura se interrompe numa frase. Volto atrás: re-leio. A frase relida torna-se fórmula autônoma dentro do texto. A releitura a desliga do que lhe é anterior e do que lhe é posterior. O fragmento escolhido converte-se ele mesmo em texto, não mais fragmentado de texto, membro de uma frase ou discurso, mas trecho escolhido, membro da frase ou do discurso, mas trecho escolhido, membro amputado; ainda não enxerto, mas já é órgão recortado e posto em reserva. Porque minha leitura não é monótona nem unificadora; ela faz explodir o texto, desmonta-o, dispersa-o. É por isso que, quando não sublinho alguma frase nem a transcrevo na minha caderneta, minha leitura já procede de um ato de citação que desagrega o texto e o destaca do contexto. (COMPAGNON, 1996 [1979], pp. 14-15)

Um exemplo interessante para compreender o processo de leitura e de como o leitor se “apropria” do texto lido dando a ele sua marca pessoal é a obra monumental de Fócio, o grande patriarca que resumiu as principais obras da Antiguidade, muitas das quais ainda não haviam se perdido em sua própria época (século IX d.C.).

Os “resumos” do patriarca de Constantinopla mostram os limites da “fidelidade” ao texto. Seus resumos de Heródoto ou Tucídides, por exemplo, podem ser comparados com os textos dos respectivos autores uma vez que eles chegaram até nós de maneira

integral: pode-se, desse modo, ter uma ideia de como Fócio leu e compreendeu tais autores, efetuando uma comparação. Entretanto, com os autores perdidos, há de se fiar em Fócio e em sua leitura que nos guia? Ou seria mais apropriado pensar que, mesmo tendo sido o Patriarca “fiel”, ele teria imprimido sua marca pessoal em tais leituras e, portanto, ver sua obra como uma das etapas do longo processo de recepção dos textos clássicos?

Tais colocações nos levam a pensar no próprio Diodoro: embora não seja o objetivo deste artigo abordar essa temática, ela está onipresente na discussão acerca da *Biblioteca Histórica*, uma vez que o autor em questão só foi utilizado como meio para se chegar aos tais autores perdidos, como Ctésias de Cnido, Timeu, Agatárquides, Éforo de Cumas, Hecateu de Abdera e muitos outros dos quais só tomamos conhecimento porque Diodoro os citou.

Mesmo que Diodoro não seja mais visto como um mero compilador (embora essa vertente ainda persista), sua obra nunca foi estudada *per se*, mas em partes, para abordar aspectos da história da Sicília ou dos diádocos (sucessores de Alexandre), por exemplo. Subsiste ainda a ideia de que Diodoro é um historiador menor, cuja mediocridade o coloca à parte da tradição historiográfica grega.

Nesta pesquisa, parto do pressuposto de que Diodoro, além de ser um historiador original, encaixa-se na tradição da historiografia inaugurada por Heródoto no século V. Não se trata aqui de fazer elogios ou críticas à escrita diodoriana, mas de reconhecer sua importância no seio dessa tradição e o fato de ter realizado uma pesquisa séria, a que devotou metade da sua existência.

Vivendo já em outra época, era natural que seus métodos de pesquisa e seus objetivos fossem diferentes de seus predecessores. O método da *autópsia* herodotiana já não fazia tanto sentido na época de Diodoro, uma vez que existiam arquivos e bibliotecas com farto material à disposição de pesquisadores; o conhecimento e o mundo de Diodoro eram sensivelmente maiores do que na época de Heródoto, além de as condições sociais e políticas terem mudado.

Penso poder situar Diodoro na vertente historiográfica inaugurada por Heródoto na medida em que Diodoro assim como Heródoto “foi [o primeiro] a compor um relato ordenado de uma guerra [...] e foi provavelmente o primeiro a utilizar estudos de



etnografia e de história constitucional para explicar a guerra por si mesma e prestar conta de sua origem” (MOMIGLIANO, 1983, pp. 18-19). Desse modo, a utilização da etnografia, pesquisa de história constitucional e história militar (embora os três elementos pudessem ser utilizados conjuntamente ou não)<sup>3</sup>, funcionou como pilar para os historiadores gregos. Heródoto também estabeleceu uma regra de ouro para os historiadores: a necessidade de explicar os acontecimentos que narravam. Para isso, buscavam as causas dos acontecimentos “notadamente no caso de guerras e revoluções” (MOMIGLIANO, 1983, p. 19). Diodoro cumpre também tais premissas metodológicas como seus predecessores o fizeram, realizando um trabalho que se encaixa nessa tradição.

O que sem dúvida turvou a real dimensão da *Biblioteca Histórica* na tradição historiográfica foi a obsessão alemã em buscar o *obscurus per obscurum*. No afã de chegar aos historiadores desaparecidos, Diodoro foi recortado e mutilado em uma série de historiadores que, por ironia, sua honestidade intelectual os fazia citar.

Os estudos realizados no século XIX e o desenvolvimento da arqueologia e de novos métodos de compreensão do passado (o desenvolvimento da filologia clássica, a busca por novos textos e materiais) fizeram com que os estudos sobre a Antiguidade Clássica e Oriental ganhassem dimensões ainda inéditas. O desconhecimento da Europa de seu passado longínquo fazia crer que, depois da Atenas clássica no século V, o que sobreveio foi uma decadência inexorável da civilização grega rumo aos esplendores do grandioso Império Romano. É na erudição alemã do século XIX, personificada por historiadores preocupados em construir uma história científica, que “nasce” o período helenístico, segundo Cabanes, “como a deusa Atena que saiu da imaginação de um único homem, Johann Gustav Droysen, que via no império de Alexandre uma unidade e uma coerência que a historiografia não reconhece mais” (1995, p. 9).

A forte influência da filosofia hegeliana sobre Droysen<sup>4</sup> marca o início de *Geschichte des Hellenismus* (1843), em que o autor mostra a civilização grega como

---

<sup>3</sup> Como o caso de Tucídides, que não realizou relatos etnográficos em sua obra.

<sup>4</sup> E sobre a historiografia alemã de um modo geral.

definidora da divisão Ocidente/Oriente (*Abendland/Morgenland*)<sup>5</sup>. Droysen influenciou e ainda influencia a historiografia alemã, assim como a historiografia do século XIX. Tendo em vista essa influência, não é de se espantar que ainda se necessite discutir a *Quellenforschung* diodoriana mesmo nos tempos atuais<sup>6</sup>.

Portanto, primeiramente é necessário abordar os debates acerca do helenismo e da posição em que se encontra a *Biblioteca Histórica* no seio dos estudiosos modernos. O diálogo com a historiografia alemã é inevitável, visto serem eles, até os dias de hoje, referência para os estudos diodorianos. Os alemães inauguraram os estudos da *Biblioteca Histórica* e a visão altamente negativa que a obra tem junto aos estudiosos é consequência direta dessa crítica.

A *Biblioteca Histórica* não foi ainda vista em seu conjunto ou foi estudada para descobrir quais autores Diodoro “canibalizou”, de quem copiou, para “ressuscitar” historiadores perdidos do período helenístico. Mesmo que o peso da *Quellenforschung* alemã tenha recebido ataques pesados nos últimos trinta anos (especialmente a edição do livro XVII das Edições Budé feita por Paul Goukowsky), é necessário ainda justificar as escolhas de Diodoro para “provar” que ele não agiu de “má fé” ou que tem suas “qualidades como historiador”<sup>7</sup>.

Deve-se, portanto, discutir o percurso da recepção da obra diodoriana na historiografia moderna e o papel exercido pelos historiadores e filólogos alemães em fixar uma *imagem* sobre os estudos clássicos construída sobre uma base tão erudita, que tornou a crítica a esse mesmo trabalho praticamente impossível durante longos anos. Paradoxalmente, isso impediu que durante muito tempo a obra de Diodoro pudesse ser vista como uma verdadeira contribuição para a compreensão da Grécia helenística, do papel dos livros e das bibliotecas na Antiguidade para a pesquisa histórica e, sobretudo, como um homem cultivado como Diodoro nos permite vislumbrar uma época cuja

---

<sup>5</sup> Segundo meu orientador na Alemanha, professor Martin Hose, esses termos não são mais usados na língua alemã. Okzident/Orient seriam as formas mais usuais, uma vez que tais palavras são de origem medieval e têm forte conotação religiosa.

<sup>6</sup> A tese de doutorado de Klaus Meister de 1967 (Munique) – *Die sizilische Geschichte bei Diodor von den Anfängen bis zum Tod des Agatokles*. Quelleforschung zu Buch IV-XXI (*A história siciliana de Diodoro do início até a morte de Agatócles*. Pesquisa das fontes dos livros IV-XX) – mostra bem como tal preocupação ainda motiva pesquisas. Trata-se de um clássico sobre os estudos diodorianos e ainda bastante utilizado.

<sup>7</sup> Como bem mostra SACKS, Kenneth S. *Diodorus Siculus and the first century*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1990.

produção intelectual praticamente se perdeu. Sendo assim, quem quer que se dedique aos estudos sobre a *Biblioteca Histórica* ainda precisa justificar e “defender” seu historiador e sua legitimidade intelectual<sup>8</sup>.

Outra contribuição expressiva dada pelos gregos no campo da historiografia foram seus relatos sobre outros povos e culturas, com seus hábitos e costumes. Os historiadores que incluíam relatos etnográficos em sua narrativa fundamentavam-se na “consciência de uma diferença entre gregos e bárbaros e essa diferença parecia constituir ela mesma uma explicação suficiente” (MOMIGLIANO, 1983, p. 19). Mas o espanto provocado por culturas distintas da grega deu um tom bastante peculiar à historiografia grega que começou, também a partir de Heródoto, a anotar as diferenças entre “o nós” (os gregos) “e eles”, os bárbaros, o que acabou por permitir a construção de uma identidade grega.

A temática sobre o maravilhoso mostrou-se particularmente produtiva em minhas pesquisas<sup>9</sup>, na medida em que pude compreender melhor como os gregos percebiam-se diante do estranho e do surpreendente no encontro com culturas “bárbaras” no contexto das Guerras Pérsicas (nas *Histórias* de Heródoto). O *maravilhoso* herodotiano funcionava como estratégia epistemológica que possibilitava conduzir e alinhar a narrativa, permitindo uma *explicação* daquilo que o autor viu (através da *autópsia*) ou ouviu dizer.

Sua infinita curiosidade, que pretendia tudo abarcar em sua narrativa e a inserção de elementos maravilhosos e extraordinários, mostrava as limitações do narrador-historiador de tudo querer explicar. Heródoto percebia essas limitações quando inseria elementos maravilhosos na narrativa, pois, longe de serem simples elementos para tornar o discurso narrativo agradável para seu ouvinte-leitor, mostrava-lhe que não conhecia (ou não era possível conhecer) a *oikoumēne* em toda sua diversidade de povos, culturas e costumes.

---

<sup>8</sup> Não que Diodoro ou qualquer outro historiador não seja passível de crítica; não há “intocáveis”. Mas é necessário perceber a contribuição de historiadores com seus méritos e deméritos, sem haver, já no princípio, uma condenação peremptória.

<sup>9</sup> MOTA, C. C. M. *Maravilhas do mundo antigo: Heródoto, pai da história?* Belo Horizonte: UFMG, 2004; MOTA, C. C. M. *The lessons of universal history of Diodorus of Sicily's: An education process of humanity.* Saarbrücken: VDM Verlag, 2010.

A narrativa herodotiana, com seus elementos maravilhosos, não comportava a diminuição da cultura dos “bárbaros”, mas, antes, mostrava sua perplexidade diante de tal diversidade. As críticas posteriores feitas a Heródoto abordavam exatamente o componente *fabulosus* em sua narrativa, e o fato de seu livro ter sido dividido em nove livros correspondentes às nove musas no período helenístico (momento em que sua obra estava bastante desacreditada) mostra a percepção de que sua obra estava aliada ao prazer que tal leitura poderia oferecer a seus leitores.

O *maravilhoso* na obra herodotiana refletia também um momento histórico da Grécia na euforia que se seguiu ao fim das Guerras Pérsicas. O triunfo da união dos gregos sob a liderança de espartanos e atenienses fez Heródoto ver os bárbaros não exclusivamente sob uma ótica negativa, mas também de ver no *outro* qualidades que julga importante mencionar. Retomando a análise de Hartog em seu livro *Mémoire d’Ulysse* (1996), a percepção que a sociedade grega fazia de si própria estava, naquele momento, atrelada a uma politização do *nómos*, dada a maneira altamente positiva que a Hélade fazia de si.

Longe de ser uma figura ameaçadora, o bárbaro era a figura ambígua por excelência. A descrição herodotiana ainda comporta uma descrição “total” da *oikoumēne* conhecida de sua época, buscando, principalmente através da *autópsia* (embora não somente através dela), narrar sobre povos, costumes e culturas singulares – porque diferentes do *modus vivendi* grego. Entretanto, os acontecimentos posteriores da história grega deram outra conotação não só à autoimagem grega, como às relações entre si, com os seus vizinhos e com “adversários naturais”: os persas.

Se durante as Guerras Pérsicas boa parte das *póleis* se uniram contra os persas (a sensação de triunfo provocados pela vitória da miríade de soldados persas e aliados marcou profundamente a mentalidade dos gregos), já durante a Guerra do Peloponeso os espartanos realizaram acordos com eles, no intuito de vencer Atenas e a Liga de Delos. A derrota fragorosa de Atenas para Esparta, a destruição dos muros da cidade e a instituição dos Trinta Tiranos retiraram da referida cidade a capacidade de resistir às pretensões do Império Aquemênida na Ásia Menor e aos gregos que lá viviam.

O século IV foi marcado, portanto, por uma mudança na correlação de forças no interior da Grécia e junto a seus vizinhos, notadamente os macedônicos. A ascensão de

Felipe II ao poder, suas conquistas fulminantes e o título que deu a si próprio de *hegémon* dos gregos demonstraram ser uma estratégia bem articulada dado o divisionismo entre (e no interior) as *póleis*. Felipe empreendeu uma extensa modificação no exército macedônico, construiu nova capital, Pela, e tinha como objetivo posterior a conquista do império persa. Não pode empreendê-la, pois foi assassinado.

Entretanto, a movimentação macedônica colocara importantes questões para os gregos e para os atenienses, em especial. Tratava-se de compreender em que medida as cidades gregas poderiam ainda exercer sua autonomia ou se alguma cidade estava em condições de exercer uma liderança (*hegemonía*) sobre a Grécia. O papel exercido por dois dos maiores oradores e políticos de Atenas, Demóstenes e Isócrates, mostra as dificuldades a que as cidades estavam submetidas diante do novo quadro político.

Também na Magna Grécia e Sicília a situação não era diferente: as pressões de cartagineses e romanos sobre as cidades gregas obrigavam-nas a viver em estado de constante tensão sob os tiranos e seus mercenários, que inviabilizavam qualquer situação de estabilidade. O poderio avassalador de Roma e Cartago e a luta entre as referidas potências mediterrânicas deixou os gregos da região totalmente desprotegidos e à mercê de interesses alheios aos seus. Apesar das intervenções dos gregos da Grécia própria e posteriormente do reino macedônico (Pirro), não foi possível a manutenção da autonomia.

Por outro lado, as cidades-Estados eram absolutamente ciosas de sua autonomia, de modo que a formação de alianças políticas ou militares a longo prazo mostravam-se não somente instáveis, mas geralmente fadadas ao fracasso. Isócrates percebeu bem tais dilemas que acompanhavam os debates políticos sobre autonomia e identidade grega: no *Panegírico*, 50, ele já afirmara que os gregos, mais do que uma raça, constituíam uma civilização. A civilização grega (e seu conceito adjacente de identidade), fora formada tendo por contraponto o *outro*. Independentemente da situação de desunião entre os gregos, era possível perceber uma série de valores comuns que denotavam a superioridade (na visão de Isócrates) diante dos bárbaros. Essa superioridade poderia, eventualmente, até mesmo prescindir das derrotas ou fracassos militares na ideia implícita, de que seus valores eram os ideais.

O caso macedônico é exemplar nesse sentido: Heródoto já afirmara, no século V (ainda que involuntariamente, pois na época os macedônicos não ofereciam qualquer ameaça aos gregos), a ideia de que, se eles não eram gregos “autênticos”, pelo menos não eram bárbaros no sentido literal, posto que remetiam a uma suposta ascendência grega (Heródoto, *Histórias*, V, 22). Na versão herodotiana, os macedônicos *queriam ser gregos* e admiravam sua cultura e modo de vida. Para poder participar das Olimpíadas, evento pan-helênico e vedado aos bárbaros, Alexandre Filoheleno, recitara sua genealogia que remontava aos argivos, convencendo os organizadores das Olimpíadas de que era descendente de gregos (Heródoto acreditou plenamente na versão que deu para esse acontecimento). Ele fizera tal afirmativa quando os macedônicos eram considerados ainda uma tribo bárbara ao norte e haviam colaborado com o exército persa durante as Guerras Pérsicas. As relações entre ambos foram bastante complexas e isso ficou evidente na época de Felipe II. O Argeada usara elementos da própria civilização grega para vencê-los. As intenções de Felipe se dirigiam para o Império Aquemênida que pensara conquistar.

Mas foi o filho Alexandre Magno o responsável por empreender a conquista, utilizando para isso, do ponto de vista ideológico, a ideia de que os gregos deveriam se vingar “das afrontas causadas pelo ‘bárbaro’”<sup>10</sup>. O uso, sem qualquer vacilação, de uma violência inaudita (como a destruição de Tebas)<sup>11</sup>, aliada à ideia de uma liderança (obtida não pelo consenso, mas pela força) sobre a Grécia, arrastou consigo os gregos para os confins do Oriente. Alexandre acreditava encarnar em sua pessoa os principais ideais gregos e, pelo menos até a conquista da Babilônia, viu-se como Aquiles (levou um exemplar da *Ilíada* de Homero anotada por seu professor Aristóteles), empreendendo verdadeira epopeia civilizadora (ou seja, de levar para os confins da *oikoumēne* os valores e ideais gregos).

O Conquistador levava na expedição à Ásia escritores, historiadores, agrimensores, navegadores, e tinha por objetivo não somente a conquista “na ponta da

---

<sup>10</sup> Tanto para Heródoto quanto para Ésquilo, Xerxes era o modelo do rei ímpio (o famoso episódio de açoite do Helesponto) e da *hýbris* bárbara. Mesma justificativa de Felipe que Alexandre não fez mais do que retomar.

<sup>11</sup> O uso da violência “contra gregos” provocou profunda consternação sobre o restante das *póleis*. Diodoro, mesmo sendo simpático ao Conquistador não deixa de reprovar nele esse ato a seu ver totalmente desnecessário (*BH*, XVII, XIII, 1-2).

lança” dos territórios orientais, mas também de se apossar deles do ponto de vista simbólico. Sob essa perspectiva, deve-se observar a necessidade do Conquistador em medir, contar, esquadrihar e conhecer os costumes da miríade de povos que compunham o vasto território aquemênida. Os escritos de seus colaboradores começaram a circular quase imediatamente ao período das conquistas.

A fundação da cidade de Alexandria do Egito (após a morte de Alexandre, o Egito estava sob a égide de Ptolomeu, filho de Lagos), com sua monumental biblioteca e museu, criou ambiente propício para a confluência dos novos saberes provenientes da nova ordem estabelecida por Alexandre e seus sucessores. Um estudo sistemático da *oikoumēne* e de seus povos foi empreendido com extraordinário sucesso. Áreas do saber começaram a se desenvolver movidas tanto pelo interesse estratégico no contexto da luta dos sucessores, como também sob o manto da velha e conhecida tradição etnográfica grega.

A geografia ganhou contornos mais precisos com os escritos de Agatárquides de Cnido e Eratóstenes de Cirene, que utilizaram conhecimentos matemáticos para medir os meridianos (também uma criação extraordinária, visto serem eles “imaginários”) e assim chegar a uma medida da Terra muito semelhante aos dias atuais. A diversidade dos interesses desses eruditos de gabinete era incrível. Não era mais necessário empreender longas viagens com o intuito de recolher material de pesquisa. Documentos reais com listas de povos, medições de estradas foram usados com o intuito de dar uma representação mais precisa da *oikoumēne*; estavam ali, na biblioteca ao alcance de todos, e ainda meticulosamente organizados em catálogos.

Os interesses desses eruditos pareciam não ter limites: estudos de datações foram realizados utilizando-se vários critérios, tais como listas de vencedores de jogos olímpicos e nomes dos arcontes de Atenas (posteriormente dos cônsules romanos). Estudos do corpo humano, incluindo dissecações, davam novas perspectivas para a medicina. Teofrasto, o mais ilustre discípulo de Aristóteles, desenvolvera a botânica com descrição de várias plantas. Os impérios selêucidas, antigônida e de Pérgamo rivalizavam-se com suas bibliotecas magníficas, que abarcavam as mais diversas áreas do saber. Escritos de alto teor extraordinário e fabuloso também tinham lugar em escritos de figuras do porte do poeta Calímaco (também foi diretor da biblioteca), que

elaborou extensos *pínakes* contendo material para futuros pesquisadores que se aventurassem por área tão querida do público cultivado.

Quando Alexandre partiu para a Ásia, muitos interesses estavam em jogo nessa busca incessante de acumulação e sistematização dos conhecimentos: primeiramente, tratava-se de preparar para uma árdua batalha de vencer o adversário em seu próprio campo. Realizada essa primeira parte, o Conquistador tinha planos de “unir gregos e bárbaros” sob uma mesma égide. Sua morte prematura não permitiu saber se uma empresa de tal magnitude seria realmente levada a cabo. É fato, entretanto, que Alexandre procurou em vida realizar tais ideias: seu casamento com princesas persas, as célebres núpcias de Susa, e os trajes “bárbaros”, com os quais passou aos poucos a se vestir, são indícios em que se pode perceber que, mesmo que essa suposta “união” entre gregos e bárbaros tenha tido motivos altamente pragmáticos, havia, por outro lado, uma tradição grega de valorizar elementos de outras culturas (o caso mais notório é a percepção altamente positiva que os gregos faziam dos egípcios): Xenofonte valorizou os hábitos e costumes dos persas.

Tal postura não foi, no entanto, unânime entre os gregos, como de fato não eram suas posições diante do Império Aquemênida: os tebanos permaneceram fiéis ao Grande Rei até o momento em que Alexandre aniquilou a cidade e seus habitantes. O discurso sobre os persas não foi, portanto, um discurso unificado (embora sempre onipresente nos escritos gregos). Sintomático das ambiguidades das relações entre ambos os povos é o destino dos estrategos e dos principais líderes das Guerras Pérsicas, o espartano Pausânias e o ateniense Temístocles<sup>12</sup> que terminaram seus dias na corte aquemênida. Tais ambiguidades ficaram mais claras a partir do início da Guerra do Peloponeso e tornaram-se combustível para a defesa dos mais variados interesses. Ao mesmo tempo em que o Grande Rei financiava os interesses dos espartanos, os atenienses tentavam, por outro lado, manter a hegemonia sobre as cidades da Ásia Menor, o que na prática não foi possível devido às perdas consideráveis de barcos de guerra em intervenções sucessivas no Egito, na Sicília e na guerra contra Esparta. As impossibilidades de repor as perdas materiais e humanas sofridas durante as guerras eram, de fato, um grande

---

<sup>12</sup> Durante o exílio aprendeu rudimentos da língua persa para poder conversar com o Grande Rei Xerxes, o que o impressionou vivamente.



obstáculo a um suposto “imperialismo”. Se houve a tentativa de “um imperialismo ateniense”, o mesmo não obteve sucesso<sup>13</sup>.

As mudanças provocadas pelas conquistas de Alexandre afetaram o mundo grego completamente, dando um caráter extraordinariamente universal a esse modelo: a expansão da *koiné* grega tornou-a a língua falada por toda a bacia do Mediterrâneo (até mesmo a elite culta romana falava e escrevia em grego); ao contrário da época de Felipe, em que houve uma “grecização” da Macedônia (com escolhas deliberadas de quais pontos da “herança grega” seriam adaptados aos interesses expansionistas e civilizatórios do Argeada), o que se via no período helenístico era uma intensa troca material, cultural e simbólica entre inúmeros grupos de culturas absolutamente distintas entre si. A busca desenfreada de uma (re)organização do mundo conhecido fazia com que os gregos procurassem conhecer esses povos (dentro da tradição etnográfica), mas também inúmeros outros povos procuraram expressar sua própria história, cultura e identidade a partir do ponto de vista helênico.

O helenismo enquanto fenômeno cultural permeou toda a discussão das elites cultas e médias de diversos locais como pode ser visto nas obras de babilônicos, egípcios e romanos escritas diretamente em grego. O aporte de riquezas provocado pelas conquistas efetuadas pelos greco-macedônicos tornou possível a formação de extratos médios das populações dos (e nos) mais diferentes pontos dos impérios que se formaram; dentre os hábitos urbanos e suas comodidades, tais extratos médios incluíam entre seus gostos pessoais a leitura.

A mobilidade das populações possibilitou ainda novas experiências de contatos culturais com influência direta sobre cultos religiosos (cada vez mais sincréticos), em comportamentos individuais e coletivos, criando uma certa identidade entre povos de diferentes regiões com gostos e comportamentos semelhantes<sup>14</sup>. A curiosidade que levava essas pessoas a consumir livros que tratavam de povos e costumes exóticos era

---

<sup>13</sup> Esparta, através da Liga do Peloponeso, nunca pretendeu exercer qualquer papel de liderança *de facto* entre os gregos. Incomodava-a, sobretudo, o fato de que os atenienses, através da Liga de Delos, acabassem por ferir o princípio básico da autonomia das cidades gregas e, principalmente, a sua própria.

<sup>14</sup> Não me refiro aqui à massa camponesa de pobres e explorados que permaneceu enraizada em seus locais de origem e que não adotou o modelo grego em seus costumes e língua. Exemplo disso é o próprio Egito, onde costumes ancestrais permaneceram em vigor e a *koiné* era desconhecida entre eles. Alexandria constituía, na realidade, uma exceção.

sensivelmente diferente da época em que Heródoto escrevera suas *Histórias*<sup>15</sup>: havia um forte misticismo que se manifestava ao mesmo tempo em que a insegurança grassava em meio às instabilidades no campo político e às mudanças constantes em relação à ordem vigente.

A maioria dos povos dos territórios conquistados na “ponta da lança” não se encontrava incluída nos benefícios advindos das conquistas. A dependência estabelecida por essas populações se dava na base da benemerência de evergetas, cuja *philantropía* estava estreitamente ligada aos sucessos nos campos de batalha; com poderes incomensuráveis do ponto de vista econômico, a Fortuna tanto de governantes quanto dos extratos médios variava com extrema rapidez.

As fortes doses de *mirabilia* pareciam estar estreitamente ligadas a uma boa dose de escapismo do cotidiano de violência e opressão das sociedades da época helenística (assim como o forte apelo místico presente nos cultos religiosos). A discussão travada no interior das *póleis* não possuía mais o caráter político da época de Heródoto: um certo individualismo em detrimento do sentimento de coletividade tão bem representado na Atenas clássica e que notamos nas tragédias, como n’*Os Persas* de Ésquilo, não existia mais.

Os historiadores e escritores não se dirigiam mais à *comunidade política*, mas ao *indivíduo*. Nesse contexto, a história universal aparece como um gênero a que a grande maioria dos historiadores se dedica incorporando aspectos extraordinários<sup>16</sup> da *oikoumēne*, e, também, lições da história. O caráter didático de tais obras visava ao “esclarecimento moral do mundo” incitando o leitor a uma *areté* moral. Essa *areté* moral, entretanto, não levava a uma politização de tais extratos médios, mas visava a definir um tipo de comportamento *virtuoso*. Os historiadores dirigiam-se a seu público não para refletir politicamente sobre a ordem vigente, mas para estabelecer comportamentos individuais a partir de modelos de grandes figuras da história e de como aquelas agiram diante das instabilidades da Fortuna.

No caso de Diodoro, os relatos de batalhas permeiam praticamente todos os escritos que se centram na figura de um líder (general), seu comportamento diante das

---

<sup>15</sup> A própria ideia de “consumir” livros não existia na época de Heródoto.

<sup>16</sup> Diodoro de Sicília dialoga com seu leitor durante toda a sua *Biblioteca Histórica* dizendo explicitamente “que tais ou quais escritos podem ter alguma utilidade para o leitor”.

tropas, sua *philantropía* (palavra cara na *Biblioteca Histórica* de Diodoro) para com os soldados e as populações vencidas. Mesmo com uma sistematização do conhecimento e a descoberta (e, às vezes, inclusão) de povos até então totalmente desconhecidos, o interesse pelos costumes exóticos permaneceu na historiografia grega. Tais historiadores não precisavam mais empreender viagens para conhecer *in loco* os locais descritos, mas frequentar bibliotecas.

Há uma diferença sensível entre a *autópsia* herodotiana e o conhecer *pela leitura* na época helenística.<sup>17</sup> Em tais bibliotecas onde a abundância de materiais era gigantesca, podia-se escrever sobre qualquer tema ou sobre qualquer assunto. O *maravilhoso* diodoriano, longe de refletir uma curiosidade pelo outro, mostra-se sensivelmente atrelado ao interesse que ele supunha ter seu leitor por tal temática (devido à longa tradição etnográfica na historiografia grega).

Sente-se por vezes na leitura da *Biblioteca Histórica* um certo mal-estar do autor ao narrar acontecimentos que ele considera excessivamente fantasiosos, mas justifica o fato de narrá-los, pois porventura poderia haver “algum interesse para o leitor” ou ainda, poderia “ser útil”. A “utilidade para os leitores” é um dos grandes motes da *Biblioteca Histórica* de Diodoro. Se observarmos a utilização de Diodoro de palavras que exprimem o *maravilhoso*, veremos uma clara diferença de sentido dos “livros etnográficos” (os cinco primeiros livros), dos históricos (especialmente a partir do livro XI, pois os livros VI a X são fragmentários).

*Parádoxa* e *thaumázein* exprimem o estranho e o extraordinário no decorrer da descrição dos povos que compõem a *oikoumēne*. Diodoro não demonstra o mesmo espanto herodotiano em relação aos costumes e hábitos extraordinários dos povos que descreve — seria a ausência da *autópsia* herodotiana? —: sua postura é a de um historiador de gabinete que não manteve contato com os povos que descreve e, portanto, não tem o mesmo estupor do viajante. De toda maneira, o mundo da época de Diodoro é bem mais extenso e conhecido do que o de Heródoto e muita coisa presente na *Biblioteca Histórica* já não constituía mais novidade. Por isso, o *maravilhoso* presente na *Biblioteca Histórica* nos relatos anteriores à Guerra de Tróia (o que chamei de livros

---

<sup>17</sup> Tácito em suas *Obras Menores* (A Germânia) descreve, nos século I da época comum os povos germânicos sem jamais ter efetuado uma viagem para observar seu modo de vida e seus costumes.

etnográficos) e o que ele considera espantoso ou maravilhoso difere sensivelmente da parte “histórica” a partir do livro XI.

Diodoro não teve a pretensão de abordar aspectos inéditos em sua obra, mas teve como *télos* escrever uma verdadeira história universal que não fosse apenas uma junção de monografias de histórias locais ou de períodos distintos. Da leitura da mais variada produção historiográfica e científica de sua época, Diodoro compôs uma história honesta e condizente com as preocupações de seu próprio tempo.

Se a história tem também o papel de instrutora do indivíduo, nada mais natural do que inserir em sua narrativa o exemplo dos grandes. Nesse contexto, percebemos a utilização de *parádoxa* como “contra toda expectativa” atrelada a *týchē*, à Fortuna, que permite a Diodoro conduzir a narrativa no sentido de instruir o leitor em seus *comportamentos individuais* ou *virtuosos*.

Não por acaso, encontramos os “grandes homens” nos campos de batalha, o local por excelência onde os poderosos se movem e adquirem *dóxa* e respeito das populações mais humildes às mais poderosas e bem situadas na escala social. É no campo de batalha que os destinos das *póleis* e de seus habitantes são traçados, o que mostra o total desamparo das populações que habitavam a *oikoumēne*. Diodoro se comove com o destino individual tanto de cidades quanto de homens, o que é bastante perceptível em várias passagens.

Mesmo escrevendo e pesquisando em seu “gabinete de trabalho”, por oposição ao viajante que *vê* o que descreve, é visível seu interesse em suscitar no leitor variadas emoções diante do destino com que cada ser humano é obrigado a se confrontar. Esse me parece ser também o sentido de “universal” presente na *Biblioteca Histórica*: o homem é, por natureza, frágil e, mesmo nos momentos de maior glória, está sozinho consigo próprio; sua única possibilidade de agir diante do imprevisível é através da educação moral, que lhe permite adquirir instrumental básico para saber como agir diante do inesperado, única certeza que tem na vida.

A obra de Diodoro reflete uma época de expansão sem precedentes do mundo conhecido e também um modelo grego de *helenidade* que encontrou eco em vários pontos da *oikoumēne* e também no poderoso Império Romano. Já não existe na obra diodoriana a perplexidade ou o espanto presentes, por exemplo, nas *Histórias* de

Políbio, ele mesmo espectador privilegiado da derrocada cartaginesa e da ascensão fulminante de Roma. A história universal de Políbio é na realidade uma tentativa de compreensão da rápida expansão dos romanos. Na época de Diodoro, as conquistas romanas já estão praticamente consolidadas e, diferentemente de Políbio, o início da história para o siciliota não precisa começar com Roma como paradigma da mudança dos tempos. Tais mudanças já ocorreram e ela é senhora absoluta do Mediterrâneo; cumpre a Diodoro mostrar ao leitor o papel que os gregos e sua civilização tiveram para que o mundo se tornasse o que se tornou. Não há, na *Biblioteca Histórica* espanto com o poderio romano e também não há nada que indique, nos primeiros vinte e um livros, que Roma será grande potência<sup>18</sup>: são mencionadas as guerras contra os samnitas (não ocupam mais do que três ou quatro linhas) e outros acontecimentos importantes da história romana (sempre curtos e secos).

Por outro lado, a história grega ocupa parte importantíssima da *Biblioteca*. Todos os principais eventos e figuras gregas (tanto da própria Grécia quanto da Magna Grécia e Sicília) estão presentes na narrativa.

É verdade que devemos levar em consideração a mutilação dos livros referentes à história romana; a leitura dos fragmentos nos mostra um Diodoro admirador de Roma e sua história. Entretanto, o mesmo não escreve uma história teleológica que conduz o leitor na estrada que leva a Roma. A história universal de Diodoro nos mostra a importância dos gregos e de sua história como forjadora do mundo tal como ele estava estruturado em sua época. O motor da história são os conflitos entre os povos e suas diferentes culturas, que são decididos pelos grandes homens nos campos de batalhas. Um exame atento da *Biblioteca Histórica* mostra a importância da *virtú* aliada à Fortuna como definidora do destino da humanidade.

Não me parece gratuito o fato de que os cinco primeiros livros tratem dos costumes dos povos que compõem a *oikoumēne*, situado em um período que não podia ser mensurado pela cronologia comum. A história do Egito e a narrativa de seus costumes e religião iniciam sua longa narrativa da trajetória humana; povo extremamente respeitado na tradição historiográfica e etnográfica grega, a ele é

---

<sup>18</sup> Salvo algumas menções específicas a César, figura que Diodoro admira a ponto de compará-lo a um deus.

dedicado um livro inteiro (como o fez Heródoto em suas *Histórias*), a despeito do plano diodoriano de respeitar a simetria.

Assim, vemos o Ocidente e o Oriente se descortinarem aos olhos de seus leitores mostrando como alguns povos chegaram à vida civilizada e outros permaneceram na barbárie. Os deuses e os heróis desempenharam papel fundamental no caminho rumo ao processo civilizador. Sem eles, tornar-se-ia impossível alcançar tal estágio. Os *parádoxa* nesses livros mostram a diversidade de povos e costumes funcionando como elo de ligação entre os diversos povos da *oikoumēne*. Assim, é possível comparar o clima dos etíopes (Núbia) com o da Cítia (*BH*, III, XXXIII), por exemplo.

A história sincrônica de Diodoro permite ao leitor acompanhar (quase) linearmente os acontecimentos antes da Guerra de Tróia (não datáveis), a história grega até o final do período dos diádocos e a ascensão romana, o que guarda grande coerência com os princípios expostos no prólogo de que sua história teria claramente um tratamento didático. Longe de propor-se a escrever uma história original, Diodoro tem como objetivo *instruir*.

De toda a leitura da *Biblioteca Histórica*, depreendemos que seu autor está longe de ser o mero copista de que a crítica alemã o tachou; por outro lado, não é também o historiador medíocre proposto por Lens Tuero em *Estudios sobre Diodoro de Sicília*, ao discutir sobre a *nova ortodoxia* que está se firmando sobre os estudos diodorianos. Diodoro é um historiador-educador que teve o desejo de instruir o público cultivado (o “homem comum”) no “bem agir”: plano ambicioso, sem dúvida, mas totalmente coerente com o desejo de sistematização do conhecimento de sua época.

Mesmo com todos os problemas que uma empreitada de tal envergadura inevitavelmente colocava, creio que o autor foi bem sucedido. Não cabe a discussão se ele foi melhor ou pior do que seus contemporâneos<sup>19</sup> (tais questionamentos só fazem sentido porque têm como pano de fundo a tragédia da destruição da produção da época helenística). Cabe analisar a obra primeiramente pela perspectiva que o próprio autor deu para ela, o que está claramente explicitado no prólogo. Mais do que escrever uma história universal com a junção de várias obras, o autor da *Biblioteca Histórica* realizou

---

<sup>19</sup> Ou mesmo de seus predecessores como Heródoto, Tucídides com os quais Diodoro é comparado sempre em situação de desvantagem.

escolhas que se adequassem ao seu ponto de partida, ou seja, de uma história capaz de interferir no comportamento do *individuo*.

Procurei discutir como Diodoro constrói os *exemplos morais* através de *portraits* que faz de grandes figuras da história na terceira parte desse trabalho e como pretendeu, através deles, influenciar seu leitor. Pode-se observar isso claramente em suas narrativas sobre Alexandre Magno, Ptolomeu I, Epaminondas, o estrategista tebano, Eumeno de Cardia, Antígono Monofalmo e uma infinidade de outras figuras.

Como eles chegaram ao poder? O que tiveram que realizar? Como se comportaram diante da roda da Fortuna e do inesperado? Que proveito moral os homens *comuns* poderiam tirar de tais situações? Como se deu o longo processo de formação das sociedades humanas? Que caminho percorreram? Qual o papel dos gregos e de sua cultura durante todo esse processo? O que o homem comum pode aprender com tudo isso? Eis, a meu ver, umas das principais questões que moveram Diodoro durante seus trinta anos de pesquisa e um dos muitos motivos pelos quais foi tão pouco respeitado. Seu livro, embora trate dos grandes, não foi para eles escrito: seu destinatário é o homem comum que precisa não só de conhecimentos, mas também de um *instrutor* que age na realidade, como um juiz indicando o caminho a ser seguido. Se tivesse escrito para *poderosos* e não para *homens comuns* teria tido o mesmo julgamento negativo? Perguntas que muitas vezes não podem ser respondidas, mas que ajudam a pensar no *mal amado* Diodoro.

## Bibliografia

DIODORE DE SICILE. *Bibliothèque Historique*. Paris: Les Belles Lettres, I, 1993. Introduction générale par François Chamoux et Pierre Bertrac. Texte établi par Pierre Bertrac et traduit par Yvonne Vernière. *Bibliothèque Historique*. Paris: Les Belles Lettres, T. 2 Livre II, 2003. Texte établi et traduit par Bernard Eck. *Bibliothèque Historique*. Paris: Les Belles Lettres, III, 1989. Texte établi et traduit par Bibiane Bommelaer. *Bibliothèque Historique*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. Tome VI, Livre XI, Texte établi et traduit par Jean Haillet. *Bibliothèque Historique*. Paris: Les Belles Lettres, XII, Texte établi et traduit par Michel Casevitz. *Bibliothèque Historique*. Paris: Les Belles Lettres, XIV, 2002. Texte établi et traduit par Martine Bonnet et Eric R. Bennett. *Bibliothèque Historique*. Paris: Les Belles Lettres, XV, Texte établi et traduit par Claude Vial. *Bibliothèque Historique*. Paris: Les Belles Lettres, XVII, 1976. Texte établi et traduit par Paul

- Goukowsky. *Bibliothèque Historique*. Paris: Les Belles Lettres, XVIII, 1978. Texte établi et traduit par Paul Goukowsky. *Bibliothèque Historique*. Paris: Les Belles Lettres, XIX, 1975. Texte établi et traduit par Françoise Bizière. *Naissance des dieux et des hommes*. *Bibliothèque Historique Livres I et II*. Paris: Les Belles Lettres, 1991. Introduction, traduction et notes par Michel Casevitz. Préface de Pierre Vidal-Naquet. *Bibliothèque Historique*. Fragments. Livres XXI-XXVI. Paris: Les Belles Lettres, 2006. Texte établi, traduit et commenté par Paul Goukowsky.
- CABANES, Pierre. *Le monde hellénistique. De la mort d'Alexandre à la paix d'Apamée. (323-188)*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- COMPAGNON, A. *O trabalho da citação*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.
- HARTOG, F. *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1996.
- MEISTER, Klaus. *Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*. Stuttgart/ Berlin/ Köln: W. Kolhammer, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Die sizilische Geschichte bei Diodor von den Anfängen bis zum Tod des Agatokles*. Quellenforschungen zu Buch IV- XXI. Diss. München, 1967.
- MOMIGLIANO, A. *Problème d'historiographie ancienne et modern*. Paris, Gallimard, 1993.
- MOTA, C. C. M. *Maravilhas do mundo antigo: Heródoto, pai da história?* Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The lessons of universal history of Diodorus of Sicily's: An education process of humanity*. Saarbrücken: VDM Verlag, 2010.
- SACKS, Kenneth S. *Diodorus Siculus and the first century*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Recebido em Julho de 2016  
Aprovado em Novembro de 2016







## *As Fenícias, de Eurípides*

Tradução de Jaa Torrano<sup>1</sup>

### *As personagens do drama:*

Jocasta  
Preceptor  
Antígona  
Coro de fenícias  
Polinices  
Etéocles  
Creonte  
Tirésias  
Meneceu  
Mensajeiro  
Outro mensageiro  
Édipo

[Prólogo (1-201): monólogo (1-87)]<sup>2</sup>

JOCASTA:

Ó Sol, singrando entre astros do céu,  
montado em carro de áureos adornos,  
tu, ao girar a chama com ágeis éguas,  
que infausto clarão enviaste a Tebas  
naquele dia quando Cadmo veio a esta 5  
terra, ao deixar o solo marinho fenício.  
Ele desposou Harmonia, filha de Cípris,  
e gerou Polidoro, de quem dizem que  
Lábdaco nasceu, e deste nasceu Laio.  
Eu sou chamada a filha de Meneceu, 10  
Creonte irmão nasceu da mesma mãe,  
e chamam-me Jocasta; o pai pôs esse  
nome. Laio me desposou, e sem filho

---

<sup>1</sup> Professor Titular de Língua e Literatura Grega da Universidade de São Paulo (USP).

<sup>2</sup> Segue-se o texto de J. Diggle.

tendo meu leito em casa desde tempo,  
foi, indaga Febo e entretanto reclama 15  
comunidade de filhos varões em casa.  
Ele disse: “Ó rei de cavaleiros tebanos,  
“não semeies filial sêmen contra Numes!  
“Se fizeres filho, a ti, pai, te matará  
“e toda tua casa se irá pela matança.” 20  
Comprazendo-se e caído em Baqueia,  
semeou-nos filho, e semeado o menino,  
ao reconhecer o erro e a voz do Deus,  
no prado de Hera e na pedra de Citéron  
incumbe pastores de expor o menino, 25  
perfurando tarsos com ponta de ferro;  
donde Grécia lhe deu nome de Édipo.  
Os pastores de Pólipo o recebem,  
levam para casa e nas mãos da dona  
puseram. Ela suspendeu o meu filho 30  
aos seios e persuade marido ser pai.  
Já varão feito de afogueado queixo,  
meu filho, ou ciente ou informado,  
querendo conhecer seus pais, foi  
à casa de Febo, e meu marido Laio 35  
querendo saber se não mais vivia  
o filho exposto, e convergem ambos  
o passo à mesma bífida via da Fócida.  
Ainda o cocheiro de Laio o exorta:  
“Ó forasteiro, dá caminho aos reis.” 40  
Ele ia sem voz, soberbo; os potros  
com cascos sangraram seus tendões;  
donde (que mal de fora devo dizer?)  
o filho mata o pai e tomando o carro  
doa a Pólipo almo. Ao raptar Esfinge 45  
os da urbe, não mais vivo meu esposo,

Creonte irmão anuncia minhas núpcias:  
o sabedor do enigma da sábia virgem  
teria o leito. Por fortuna meu filho  
Édipo soube as Musas de Esfinge, 50  
por isso se torna o rei desta terra  
e tem por prêmio o cetro deste solo,  
e íncio o mísero desposa sua mãe,  
e íncio mãe se deitava com o filho.  
Gero dois filhos varões para o filho, 55  
Etéocles e ínclita força de Polinices  
e duas filhas: uma o pai nomeou  
Ismene, e outra nomeei Antígona.  
Soube meu leito de núpcias maternas,  
Édipo, que suportou todas as dores,  
infunde terrível morte a seus olhos, 60  
ao sangrar pupilas com áureas agulhas.  
Quando o queixo de meus filhos sombreia,  
ocultam o pai trancado, para ser imêmore  
a sorte, necessitada de muitos artificios. 65  
Ele vive em casa, doente devido à sorte  
impreca as ilícitas pragas contra os filhos,  
que partilhem esta casa com afiado ferro.  
Caídos ambos em pavor de que os Deuses  
cumpram preces factíveis, se vivem juntos, 70  
concordes fixaram Polinices o mais novo  
exilar-se antes de bom grado deste solo,  
e Etéocles ficar e manter o cetro da terra,  
alternando cada ano. Ao instalar-se ao  
timão do poder, não se move do trono, 75  
e expulsa Polinices exilado deste solo.  
Ele foi a Argos, fez aliança com Adrasto,  
reuniu e conduz muito escudo de argivos;  
vindo a estas mesmas torres de sete portas

reclama o cetro paterno e partes do solo. 80  
Dirimindo a rixa, persuadi filho a filho  
selar tréguas, antes que tocassem a lança.  
O mensageiro enviado diz que ele virá.  
Ó morador das fúlgidas dobras do céu,  
Zeus, salva-nos, faz concordes os filhos. 85  
Se nasceste sábio, não devias permitir  
sempre ao mesmo mortal a sorte difícil.

[Prólogo (1-201): Ticoscopia (88-201)]

SERVO:

Ó Antígona, ínclito rebento da casa paterna,  
já que a mãe te permitiu deixar o partenão  
para a ponta do piso superior da moradia, 90  
para ver a tropa argiva, com tuas súplicas,  
espera que antes eu averigue o percurso,  
que não surja nenhum cidadão na trilha,  
não nos repreendam nem a mim, servo,  
nem a ti, senhora. Ciente de tudo, direi 95  
aquilo que vi e ouvi junto dos argivos,  
quando fui levar as tréguas a teu irmão  
indo daqui para lá, vindo de lá para cá.  
Mas não há ninguém por perto da casa,  
corre o pé pela antiga escada de cedro, 100  
e vê a planície e que tropa de inimigos  
junto ao rio Ismeno e à fonte de Dirce!

ANTÍGONA:

Estende, estende à nova a velha  
mão junto dos degraus  
erguendo a planta do pé. 105

SERVO:

Olha, pega, filha! Vens a tempo.  
Acontece o movimento da tropa

de Pelasgo, pelotões tomam distância.

ANTÍGONA:

*Ió*, senhora filha

de Leto, Hécate, refulge de bronze 110

toda a planície!

SERVO:

Polinices não veio reles a este solo,  
bramindo com muitos potros e mil armas.

ANTÍGONA:

Ora, portas trancadas e ferrolhos brônzeos  
estão de acordo com a máquina 115

pétrea da muralha de Anfion?

SERVO:

Ânimo! A urbe tem segurança interna.  
Mas olha primeiro, se queres saber.

ANTÍGONA:

Quem é o de alvo penacho  
à frente da tropa condutor 120

erguendo escudo brônzeo no braço?

SERVO:

O chefe, ó senhora.

ANTÍGONA:

Quem filho de quem?

Fala, ó velho, como ele se chama?

SERVO:

Esse rei Hipomedonte micênio nato 125  
se declara e mora na fonte de Lerna.

ANTÍGONA:

*È é!*

Que garboso! Que terrível de ver!

Semelhante a gigante terrígeno,

cor de estrela, tal qual

em pinturas ímpar da diurna gente! 130

SERVO:

Não o vês percorrer água de Dirce?

O chefe?

ANTÍGONA:

Outro, outro o modo de armas!

Quem é este?

SERVO:

Tideu filho de Eneu,

ele tem no peito Ares etólio.

ANTÍGONA:

Ó velho, ele é o marido 135

da irmã da noiva

de Polinices?

Tão diferentes armas, meio bárbaro!

SERVO:

Ó filha, são todos escudeiros etólios,

lanceiros muito certos com lanças. 140

ANTÍGONA:

Tu, ó velho, como vês deveras isto?

SERVO:

Reconheci ao ver sinais de escudos;

quando fui levar tréguas a teu irmão,

vi as armas e conheço os portadores.

ANTÍGONA:

Quem passa junto à tumba de Zeto, 145

cheio de cachos, de olhar terrível

de se ver, jovem

chefe, que a passo tardo

a tropa segue toda armada?

SERVO:

Ele é Partenopeu, filho de Atalanta. 150

ANTÍGONA:

Ártemis com a mãe correndo montes

possa dominar e destruir com flechas  
o que veio para devastar minha urbe!

SERVO:

Assim seja, filha! Com justiça vieram,  
temo que Deuses ainda o vejam bem. 155

ANTÍGONA:

Onde está o filho de minha única mãe  
com sua muito mísera sorte? Diz, ó  
caríssimo velho, onde está Polinices?

SERVO:

Lá perto da tumba das sete filhas  
de Níobe, está próximo a Adrasto. 160  
Vês?

ANTÍGONA:

Vejo não bem claro, mas vejo  
contorno da forma e peito parecido.  
Pudesse eu correr com pés pelo céu  
corrida de nuvem veloz ao vento  
para meu irmão, e lançar a tempo 165  
os braços a seu caríssimo pescoço!  
Mísero exilado! Tão conspícuo  
com áureas armas, refulgente,  
ó velho, como raios de aurora!

SERVO:

Virá a esta casa para teu agrado 170  
em tréguas.

ANTÍGONA:

Ó velho, quem é este  
que de pé dirige o carro brilhante?

SERVO:

O adivinho Anfiarau, ó senhora,  
e vítimas, dons à terra sanguinária.

ANTÍGONA:

Ó de luzente cintura filha do Sol, dourado círculo de luz da Lua, intrépidos e prudentes ferrões o condutor dirige aos potros! Onde terrível ultraja esta urbe Capaneu?	175
SERVO: Prevê ataques a torres medindo muros de alto a baixo.	180
ANTÍGONA: <i>Ió!</i> Cólera, trovões tonítruos de Zeus, e luz flamejante do raio, tu mesma acalmas a soberba grandiloquência! Este é o lanceiro que diz com lança dar as tebanas aos micênios e ao tridente de Lerna, enredando em servidão as águas de Amimone e de Posídon. Ó senhora de áureos cachos Ártemis, filha de Zeus, possa eu nunca, nunca suportar a servidão!	185
SERVO: Ó filha, entra em casa e espera na moradia em teus aposentos, satisfeito teu desejo de avistar.	190
Entrou turva turba de mulheres na urbe, e vai para a casa do rei. Mulheres gostam de repreender, e se têm poucas deixas de falas, multiplicam; mulheres têm prazer em não falar bem umas das outras.	195
	200



[PÁRODO (202-260)]

CORO:

Desde o mar de Tiro vim	[EST. 1
– primícias para Lóxias –	
longe do vale da Fenícia,	
serva do palácio de Febo,	205
para sob cimos nevados	
de Parnaso ser instalada,	
singrando por mar jônio	
a remo sobre circunfusas	
planuras muito infrutíferas,	210
ao cavalgar Zéfiro no céu	
com sopros de Sicília	
muito belo tropel.	
Eleita em minha urbe	[ANT. 1
o mais belo dom a Lóxias	215
vim à terra cadmeia	
enviada a estas torres	
de Laio aparentadas	
a ínclitos Agenôridas.	
Igual a estátuas de ouro	220
fiz-me servente de Febo.	
Ainda a água de Castália	
aguarda molhar meus	
cabelos, luxo virgíneo	
na servidão a Febo.	225
Ó pedra esplendendo ígnea	[EPODO
acima dos dois altos cimos	
fulgor báquico de Dioniso,	
ó videira, que cada dia	
destilas, ao dar flor vínea	230

cacho de muitos frutos,  
ó divina gruta da serpente,  
montesa vigilância das Deusas  
e sacra montanha nevada,  
possa tornar-me sem pavor  
girante coro da Deusa imortal 235  
no umbilical vale de Febo,  
ao deixar Dirce.

Agora impetuoso Ares [EST. 2  
vindo ante meus muros 240  
acende sangue ardente,  
que nesta urbe não se dê!  
Serão comuns a amigos,  
comuns à pátria fenícia,  
se esta terra de sete torres 245  
padecer dores. *Pheû pheû!*  
Sangue comum, filhos  
comuns da cornígera Io,  
participo de suas dores!

Ao redor da urbe, a nuvem [ANT. 2  
densa de escudos acende, 251  
sinal de batalha sangrenta,  
que Ares saberá talvez  
dar aos filhos de Édipo,  
aflição de Erinies. 255  
Ó pelásgica Argos,  
temo o teu vigor  
e o de Deus! Não injusto  
nesta luta com armas  
o filho requer a casa. 260

[PRIMEIRO EPISÓDIO (261-637)]

POLINICES:

As chaves dos porteiros me aceitaram  
bem fáceis vir ao interior das muralhas.  
Ainda temo que, se me pegam com redes,  
não me soltem sem ensanguentar a pele.  
Por isso devo perscrutar por toda parte, 265  
por ali e por aqui, não haja algum ardil.  
Com o braço armado desta espada,  
eu me darei as garantias da audácia.  
*Oé!* Quem é? O fragor me apavora?  
Tudo parece terrível aos que ousam, 270  
quando dá o passo em terra inimiga.  
Confio, porém, e não confio, na mãe,  
que me persuadiu vir aqui em tréguas.  
Ora, há abrigo perto, aras de altares  
estão perto, e não está deserta a casa, 275  
ponha eu a faca na tenebrosa bainha  
e indague a elas quem está em casa.  
Forasteiras, dizei-me de que pátria  
vós vos aproximais desta casa grega?

CORO:

Fenícia é a terra pátria que me criou, 280  
os filhos dos filhos de Agenor para cá  
me enviaram cativas primícias a Febo.  
Indo o ínclito filho de Édipo me enviar  
aos veneráveis oráculos e aras de Lóxias,  
nesse ínterim os argivos atacam a urbe. 285  
Responde-me tu: quem és, como vieste  
à torre de sete bocas em solo de Tebas?

POLINICES:

O nosso pai mesmo Édipo, filho de Laio,

gerou-me de Jocasta, filha de Meneceu,  
e Polinices me chama o povo de Tebas. 290

CORO:

Ó parentela dos filhos de Agenor,  
meus soberanos, que me enviaram,  
prosterno-me em genuflexão, ó rei,  
por respeito a costume lá de casa;  
ó vieste em tempo à terra paterna. 295

*Iò ió!* Rainha, rainha, vem diante  
da casa! Desdobra as portas!  
Ouves, ó mãe que o gerou?  
Por que tardas sair de casa  
e cingir o filho nos braços? 300

JOCASTA:

Quando ouvi a voz fenícia,  
ó filhas, puxo o velho pé  
no temeroso passo do pé.  
*Ió, filho!* Em tempo, em  
mil dias, vi teus olhos! 305

Cinge nos braços  
este peito materno,  
oferece as faces e cabelos,  
e sombreia o meu pescoço  
com negra trança de crina!

*Iò ió!* Surgido a custo, 310  
inopino e incrível, aos braços da mãe!

Que te dizer? Por tudo, como  
com as mãos e com as palavras  
dançar o prazer de muitos giros  
para lá e para cá ao teu redor, 315

e ter antiga satisfação  
de regozijos? Ó filho,  
deixaste erma a casa paterna,

êxul expulso por lapso irmão,  
sim, saudoso dos teus, 320  
sim, saudoso de Tebas,  
por isso corto minha alva  
crina em pranto, de luto,  
sem alvas vestes, ó filho,  
e tenebrosos troco estes 325  
andrajos sombrios!  
Ele, em casa, velho, sem olhos,  
sempre com a pranteada  
saudade de similar alada  
parelha desjungida de casa, 330  
saltou sobre a faca  
em imolação de si mesmo,  
e da forca sobre o teto,  
gemendo pragas a filhos,  
e sempre aos alaridos de ais 335  
nas trevas se esconde.  
Ó filho, ouço que  
unido em núpcias  
tens prazer prolífero  
em hospitaleira casa,  
feita aliança hóspede 340  
insuportável a esta mãe  
e à antiga casa de Laio,  
ádvena ruína de núpcias.  
Eu não te acendi o fogo  
lídimo de bodas digno de mãe venturosa; 345  
sem himeneu nem lustrações luxuosas  
Ismeno se aliou, e na urbe de Tebas  
silenciosa foi a entrada de tua noiva.  
Que isso termine, quer seja a causa 350  
o ferro, quer seja a rixa, quer teu pai,

quer na casa de Édipo  
o numinoso fizesse a festa!  
Destes males me vêm dores.

CORO:

Terror de mulheres é o doloroso parto, 355  
e todo o gênero feminino ama os filhos.

POLINICES:

Ó mãe, bem prudente e imprudente vim  
aos inimigos; mas é necessário a todos  
amar a pátria; quem diz de outro modo  
brinca ao falar, mas presta atenção lá. 360

Ceguei a tal ponto de temor e pavor  
de que me mate algum ardil do irmão,  
que vim com a mão armada de faca  
circulando pela urbe. Só me são úteis  
tréguas e tua garantia, que me trouxe 365

aos muros pátrios; cheio de choro vim  
tardio e vi templos e altares de Deuses,  
ginásio em que me criei, e fonte Dirce,  
de que sem justiça banido habito hóspede  
urbe, com pranteadas águas nos olhos. 370

Mas de uma dor vem outra dor, vejo-te  
de cabeça raspada e em trajes negros;  
ai de mim, que males meus, ó mãe!  
Que terrível ódio dos meus em casa  
que torna tão difícil a reconciliação! 375

Que faz no palácio meu velho pai  
mirador de trevas? E as duas irmãs?  
Choram talvez meu exílio as míseras?

JOCASTA:

Um Deus destrói mísera casa de Édipo.

Assim me fez sem licença ser mãe, 380  
desposar teu pai mísera e dar-te ser.  
Mas por quê? Deve-se tolerar Deus.  
Temo que, se perguntar o que quero,  
aflija teu coração, mas tenho o desejo.

POLINICES:

Mas pergunta! Não deixes faltar! 385  
Mãe, o que quiseses me gratifica.

JOCASTA:

Pergunto primeiro o que quero saber.  
Que é não ter pátria? Um grande mal?

POLINICES:

O maior. Maior que a mão e a voz.

JOCASTA:

Como é? O que é difícil no exílio? 390

POLINICES:

O pior é não dispor de toda a fala.

JOCASTA:

Servil é não dizer o que se pensa.

POLINICES:

Convém tolerar ignorância de reis.

JOCASTA:

Aflige ser néscio com os néscios.

POLINICES:

Por lucro serve-se contra a índole. 395

JOCASTA:

Esperanças nutrem banidos, dizem.

POLINICES:

Veem com belos olhos, mas tardam.

JOCASTA:

O tempo não revela que são vazias?

POLINICES:

Têm sedutora serenidade nos males.

JOCASTA:  
Que tinhas antes de viver de núpcias? 400

POLINICES:  
Ora tinha para um dia, ora não tinha.

JOCASTA:  
Não te valiam amigos do pai e hóspedes?

POLINICES:  
Sê bem! Na má sorte, não há amigos.

JOCASTA:  
A boa origem não te ergueu à altura?

POLINICES:  
Mal é não ter, origem não me nutria. 405

JOCASTA:  
O mais caro a mortais é a pátria, crê-se.

POLINICES:  
Não se poderia dizer como é cara.

JOCASTA:  
Como foste a Argos? Que pensavas?

POLINICES:  
Lóxias deu um oráculo a Adrasto.

JOCASTA:  
Qual? Que disseste? Não entendo. 410

POLINICES:  
Casar as filhas com javali e leão.

JOCASTA:  
Que tens do nome das feras, filho?

POLINICES:  
Não sei, o Nume me chamou à sorte.

JOCASTA:  
Sabe o Deus. Como obtiveste núpcias?

POLINICES:  
Era noite e fui às pilastras de Adrasto. 415

JOCASTA:



Para pernoitar, qual exilado errante?

POLINICES:

Era isso, mas aí veio outro exilado.

JOCASTA:

Quem? Ora, mísero era também ele.

POLINICES:

Tideu, que dizem nato de Eneu pai.

JOCASTA:

Por que Adrasto vos imaginou feras? 420

POLINICES:

Porque por um catre fomos à luta.

JOCASTA:

Aí o filho de Tálao entendeu o dito?

POLINICES:

E deu suas duas filhas a ambos nós.

JOCASTA:

As tuas bodas têm boa ou má sorte?

POLINICES:

Temos irrepreensível união até hoje. 425

JOCASTA:

Como persuadiste a tropa a seguir-te?

POLINICES:

Assim jurou Adrasto aos seus dois genros,  
a Tideu e a mim, pois é meu concunhado,  
reintegrar ambos à pátria, e a mim primeiro.

Presentes, muitos reis dânaos e micênios 430

concedendo-me graça mísera e coerciva,  
movo guerra contra minha própria urbe.

Jurei por Deuses que ergui malgrado meu  
a lança contra os meus de bom grado seu.

Depende de ti a dissolução destes males, 435

ó mãe, reconciliadora, cessa as aflições  
de tua casa, tuas, minhas e da urbe toda.

Outrora foi tema de hino, todavia direi:  
dinheiro é para homens o mais valioso  
e tem o máximo poder sobre homens, 440  
eu o persigo aqui conduzindo dez mil  
lanças, pois o pobre em nada é nobre.

CORO:

Eis que Etéocles vem à reconciliação  
aqui; tua tarefa, mãe Jocasta, é dizer  
palavras tais que reconciliem os filhos. 445

ETÉOCLES:

Ó mãe, estou aqui; dando-te graça, vim.  
Que devo fazer? Principie-se uma fala!  
Ao redor dos muros e pela urbe parei  
de dispor pares de tropas, para ouvir-te  
novos arbítrios, com que me persuadiste 450  
e com tréguas nestes muros o recebeste.

JOCASTA:

Pára! O rápido não habita a justiça.  
Mais se cumprem tardas falas sábias.  
Cessa olhar terrível e sopro animoso!  
Não vês cabeça de garganta cortada 455  
de Górgona, mas vês teu irmão vir.  
Aliás, volta teu rosto para teu irmão,  
Polinices! Olhando diante dos olhos,  
mais bem dirás e terás suas palavras.  
Quero vos dizer a ambos algo sábio: 460  
quando furioso com amigo o amigo  
convindo algo põe olhos nos olhos,  
deve examinar só isso a que vem,  
não se lembrar dos males de antes.  
Tu falas primeiro, filho Polinices; 465  
tu vens guiando tropa de Danaidas,  
injustiçado como dizes. Um Deus

seja juiz e reconciliador de males!

POLINICES:

Simples surge a palavra da verdade,  
justos não pedem várias explicações, 470  
pois têm medida; a palavra injusta  
pede hábeis drogas de suas doenças.  
Eu, do palácio paterno, tive em vista  
o meu e o seu, e quis evitar as pragas  
que Édipo um dia lançou contra nós. 475  
Saí de bom grado eu mesmo do país,  
dei-lhe poder na pátria o ciclo do ano  
para deter por turno de novo o poder,  
e não vir por ódio e por recusa dele  
fazer e sofrer um mal, que acontece. 480  
Ele, que aprovou e jurou por Deuses,  
nada fez do prometido, mas retém  
ele a realeza e minha parte da casa.  
Agora estou pronto, ao ter o turno,  
a expedir a tropa para fora do país, 485  
e administrar a casa, ao ter o turno,  
e restituir outra vez por igual tempo,  
e não devastar a pátria, nem aplicar  
degraus de sólidas escadas às torres,  
o que tentarei, se não obtiver justiça. 490  
Invoco Numes por testemunhas de  
que, sendo sempre justo, sem justiça  
sofro a mais ilícita privação de pátria.  
Assim eu disse cada item, mãe, sem  
reunir complexas razões, mas o justo 495  
aos sábios e aos simples, como creio.

CORO:

A mim, ainda que não em solo grego  
educada, parece-me claro o que falas.

ETÉOCLES:

Se o mesmo fosse a todos belo e sábio,  
não haveria entre homens ambígua rixa; 500

mas mortais não têm símil nem igual  
salvo nomes, e o que se faz não é isso.

Eu, sem esconder nada, mãe, direi:  
eu iria ao levante do sol, dos astros,  
e sob a terra, se isso fosse possível, 505

para ter Realeza, a maior das Deusas.

Não quero, mãe, ceder esta utilidade  
a outrem mais do que tê-la comigo;  
covarde é quem, ao perder o mais,  
aceita o menos. Além disso, vexa-me 510

se ele com armas vem, devasta a terra  
e tem o que quer; isso para esta Tebas  
seria vexame, se, por temor de lança  
micênia, eu o deixasse ter meu cetro.

Não com armas devia reconciliar, 515  
ó mãe, pois a palavra recolhe tudo  
que o ferro inimigo ainda fizesse.

Mas se quer aliás morar nesta terra,  
pode. Isto não deixo de bom grado:  
se posso ter poder, serei seu servo? 520

Por isso, mova-se fogo, mova-se faca,  
atrelai éguas, enchei o chão de carros,  
que não lhe entregarei minha realeza.

Se devo ser injusto para ter a realeza,  
belíssima injustiça, venerável no mais. 525

CORO:

Não se fale bem senão de belos atos;  
isso não é belo, mas amargo à justiça.

JOCASTA:

Ó filho Etéocles, não todos os males

são da velhice, mas experiência pode  
dizer algo mais sábio que os jovens. 530  
Filho, por que cobiças o pior Nume,  
a Ambição? Não tu! É injusta Deusa,  
em muitas casa e urbes de bom Nume  
entra e sai para ruína de seus cultores.  
Por ela estás louco. Filho, é mais belo 535  
honrar Igualdade, que sempre coliga  
os caros aos caros, as urbes às urbes,  
aliados a aliados; igual firma homens,  
o menos sempre se torna inimigo do  
mais e dá início ao dia de inimizade. 540  
Igualdade deu aos homens medidas  
e partes de peso, e definiu o número,  
a atra pálpebra da noite e a luz do sol  
têm igual decurso no círculo do ano,  
e nenhum vencido se expõe à recusa. 545  
Se o sol e a noite servem as medidas,  
não suportarás tu ter o igual em casa?  
E dividir com ele? Onde está a justiça?  
Por que honras em excesso a realeza,  
injustiça de bom Nume, e prezas tanto? 550  
Ser admirado por honrarias? É vazio.  
Ou muita fadiga por ter muito em casa  
queres? Que é o mais? Tem só nome;  
o bastante é suficiente aos prudentes.  
Os mortais não têm riqueza própria, 555  
se temos, cuidamos de bens divinos;  
quando querem, tomam-nos de volta;  
a riqueza não é firme, depende do dia.  
Vamos, se te perguntasse duas numa,  
queres realeza ou queres salvar a urbe, 560  
dirás realeza? Se ele te vencer e armas

argivas capturarem lança de cadmeus?  
Verás a submissão desta urbe tebana,  
verás muitas moças cativas de guerra  
à força pilhadas por varões inimigos. 565

Ora, onerosa a riqueza que queres ter  
será aos tebanos, mas tu és ambicioso.  
A ti digo isso, e isto te digo, Polinices!  
Adrasto acendeu em ti ignaras graças  
e sem saber foste ainda pilhar a urbe. 570

Se tomas esta terra, o que não se dê,  
por Deuses, como farás troféu a Zeus?  
Que oferenda farás, ao tomar a pátria?  
Como gravarás despojos ao rio Ínaco?  
Devastador desta Tebas, Polinices doa 575

escudos aos Deuses? Não te aconteça,  
ó filho, receber tal glória dos gregos.  
Mas se fores vencido e ele vencedor,  
como irás a Argos, após mil mortos?  
Então se dirá: “ó Adrasto, más bodas 580

noivaste, por núpcias duma só noiva  
perdemos.” Apressas dois males, filho,  
privação disto e disto, caído no meio.  
Deixai excesso, deixai! Dois ignaros,  
se ambos vão ao mesmo, pior é o mal. 585

CORO:

Ó Deuses, sede repelentes dos males  
e dai um acordo aos filhos de Édipo!

ETÉOCLES:

Mãe, não mais esta luta verbal, perde-se  
tempo em vão, o empenho não se cumpre.  
Somente teríamos acordo nos ditos termos, 590  
eu com o poder do cetro ser rei deste solo.  
Dispensa longas advertências e deixa-me!

E tu, põe-te fora dos muros, ou morrerás!

POLINICES:

Por quê? Quem é tão intocável que, se com  
faca letal nos atacar, não terá a mesma morte? 595

ETÉOCLES:

Próximo, não está longe. Vês minhas mãos?

POLINICES:

Vejo. Riqueza vil e covarde amor à vida.

ETÉOCLES:

Então com muitos vieste ao nulo na luta?

POLINICES:

Um guia seguro vale mais que um ousado.

ETÉOCLES:

Alardeias fiado em tréguas que te salvam. 600

POLINICES:

E a ti! Peço de novo cetro e parte da terra.

ETÉOCLES:

Não devolveremos! Mantereí minha casa.

POLINICES:

Com mais que a parte?

ETÉOCLES:

Digo: sai da terra.

POLINICES:

Ó aras de Deuses pátrios...

ETÉOCLES:

Que vens pilhar!

POLINICES:

Ouvi-me!

ETÉOCLES:

Quem ouviria o hostil à pátria? 605

POLINICES:

Lar de Deuses equestres!

ETÉOCLES:

Que te odeiam.

POLINICES:

Somos banidos da pátria.

ETÉOCLES:

E vieste banir.

POLINICES:

Injustiça, ó Deuses!

ETÉOCLES:

Em Micenas não tens Deuses.

POLINICES:

És ilícito nato!

ETÉOCLES:

Mas não qual tu hostil à pátria.

POLINICES:

Tu me banes sem parte.

ETÉOCLES:

E ainda hei de matar. 610

POLINICES:

Pai, ouves o que sofro?

ETÉOCLES:

E ouve o que fazes.

POLINICES:

E tu, mãe?

ETÉOCLES:

Não te é lícito nomear a mãe.

POLINICES:

Ó urbe!

ETÉOCLES:

Em Argos invocas a fonte Lerna.

POLINICES:

Irei, não sofras! Louvo-te, mãe.

ETÉOCLES:

Sai da terra!



POLINICES:

Sairei. Deixa-me ver o pai!

ETÉOCLES

Não poderias. 615

POLINICES:

Mas as irmãs.

ETÉOCLES:

Não as verás nunca mais.

POLINICES:

Ó irmãs!

ETÉOCLES:

Por que as invocas, se és odioso?

POLINICES:

Mãe, porém, por mim, salve!

JOCASTA:

Salva sofró, filho!

POLINICES:

Não sou mais teu filho.

JOCASTA:

Nasci para muita porfia.

POLINICES:

Ele nos ultraja.

ETÉOCLES:

Pois também sou ultrajado. 620

POLINICES:

Onde estarás ante as torres?

ETÉOCLES:

Por que me indagas?

POLINICES:

Estarei adiante para te matar.

ETÉOCLES:

Tal gana me tem.

JOCASTA:

Misera de mim! Que fareis, filhos?

ETÉOCLES:

Isso se verá.

JOCASTA:

Não evitareis Erínies do pai?

POLINICES:

Vá-se a casa toda!

Talvez não fique inativa minha sanguinária faca! 625

Minha mãe Terra e Deuses tomo por testemunhas  
de que desonrado na miséria sou banido da terra,  
qual um servo, não um filho do mesmo pai Édipo.

Se algo te suceder, urbe, não me culpes, mas a ele!

Não vim querendo, sem querer fui banido da terra. 630

Salve tu, ó Febo rei das vias! Salve, ó moradia,  
coetâneos meus e aras sacrificiais dos Deuses,  
pois ignoro se poderei outra vez vos interpelar.

Esperanças não dormem, creio que com Deuses  
eu o matarei e terei o poder nesta terra de Tebas. 635

ETÉOCLES:

Sai da região! O pai te pôs o nome de Polinices  
deveras com divina previsão epônimo de rixas.

[PRIMEIRO ESTÁSIMO (638-689)]

CORO:

Cadmo veio de Tiro [EST.

a esta terra, e quadrúpede  
novilha inúbil em queda 640

cai dando-lhe cumprir-se  
oráculo, cuja fala divina  
disse povoar de casas

a planície fértil de trigo,  
onde água de belo rio 645

úmida corre os campos

verdejantes de Dirce  
e os semeados campos;  
onde mãe gerou Brômio  
nas núpcias de Zeus, 650  
e logo ainda menino  
hera coroada de volutas  
com verdejantes brotos  
sombrios rica o vestiu,  
báquio coro 655  
de virgens tebanas  
e de mulheres évias.

Onde letal era a serpente [ANT.  
de Ares, guardiã carnívora,  
vigilante de cursos aquosos  
e fluxos verdes com pupilas 660  
dos olhos erráticas.  
Ao ir às lustrações,  
Cadmo a matou com mármore,  
com braço matador de feras  
dando tiro letal na cabeça; 665  
por falas de Palas  
divina sem mãe,  
dando dentes à terra  
nos semeados campos;  
donde terra produz 670  
visão armada nos altos  
lindes do chão; ferrenha  
morte os reuniu à sua terra.  
Molhou de sangue  
a terra que os mostrou  
aos sopros radiosos do céu. 675

A ti, outrora nascido [EPODO  
da avó materna Io,  
Épafo, filho de Zeus,  
invoco, invoco com voz bárbara,  
iô, com súplicas bárbaras! 680  
Vem, vem a esta terra!  
Fizeram-na teus filhos  
e renomadas Deusas  
Perséfone e minha  
Deusa Deméter rainha 685  
de todos e Terra nutriz de todos  
têm a posse. Envia ígneas  
Deusas! Defende esta terra!  
Aos Deuses, tudo é fácil.

[SEGUNDO EPISÓDIO (690-783)]

ETÉOCLES:

Anda tu, e procura Creonte, o filho de 690  
Meneceu, irmão de minha mãe Jocasta,  
dizendo-lhe que lhe quero comunicar  
decisões, próprias e comuns à terra,  
antes de ir à luta e linha de combate.  
Presente, certo te livra pés de fadiga, 695  
pois vejo que ele vem à minha casa.

CREONTE:

Muito percorri, querendo ver-te, ó rei  
Etéocles, e ao redor das portas cadmeias  
e dos guardas perambulei à tua procura.

ETÉOCLES:

No entanto, eu queria te ver, Creonte; 700  
achei muito omissa a reconciliação,  
ao ir e trocar palavras com Polinices.

CREONTE:

Ouvi que ele é soberbo perante Tebas,  
fiado na aliança de Adrasto e na tropa.  
Mas isso se deve reportar aos Deuses; 705  
venho para dizer o que é mais urgente.

ETÉOCLES:

O que é isso? Não sei de que falas.

CREONTE:

Chegou prisioneiro um dos argivos.

ETÉOCLES:

E que mais recente conta dos de lá?

CREONTE:

A tropa argiva logo ao redor das torres 710  
em armas cercar da urbe dos cadmeus.

ETÉOCLES:

A urbe dos cadmeus deve pegar armas.

CREONTE:

Onde? Jovem não vês o que deves ver?

ETÉOCLES:

Fora dos fossos, para combatermos logo.

CREONTE:

Poucos os desta terra, mas eles, inúmeros. 715

ETÉOCLES:

Eu sei que eles em palavras são audazes.

CREONTE:

Argos junto aos gregos tem importância.

ETÉOCLES:

Coragem! Encherei chão de sangue deles.

CREONTE:

Quisera! Mas vejo que isso custa muito.

ETÉOCLES:

Não contarei a tropa dentro dos muros. 720

CREONTE:

No entanto, toda vitória é de prudência.

ETÉOCLES:

Queres que eu vá agora por outras vias?

CREONTE:

Por todas, ante de correr risco uma vez.

ETÉOCLES:

Se emboscados à noite os atacássemos?

CREONTE:

Se caso logrado voltares salvo para cá. 725

ETÉOCLES:

Noite dá igual, mas aos audazes, mais.

CREONTE:

Terrível é má sorte nas trevas noturnas.

ETÉOCLES:

Mas devo atacá-los durante refeição?

CREONTE:

Causaria estupor, mas urge vencer.

ETÉOCLES:

Fundo é o rio Dirce para a retirada. 730

CREONTE:

Tudo é pior que manter boa guarda.

ETÉOCLES:

E o ataque de cavalaria à tropa argiva?

CREONTE:

O povo lá também tem cerca de carros.

ETÉOCLES:

Que fazer? Dou a cidade aos inimigos?

CREONTE:

Nunca! Mas reflète, visto que és hábil. 735

ETÉOCLES:

Que providência, então, é a mais hábil?

CREONTE:

Sete varões deles, dizem, ao que ouvi...

ETÉOCLES:

Dispostos a quê? Pois a força é pequena.

CREONTE:

Sete chefes de tropas em ataque a portas.

ETÉOCLES:

Que fazermos? Não esperarei o impasse. 740

CREONTE:

Escolhe tu, para as portas, sete varões.

ETÉOCLES:

Chefes de tropa, ou de lança singular?

CREONTE:

Seletos chefes de tropa muito valentes.

ETÉOCLES:

Entendi: repelir escalada dos muros.

CREONTE:

Ter colaboração, um só não vê tudo. 745

ETÉOCLES:

Escolho pela audácia, ou prudência?

CREONTE:

Por ambas. Que não falte uma à outra!

ETÉOCLES:

Assim será. Irei à cidade das sete torres  
e porei comandos às portas, como dizes,  
pondo ante os iguais os iguais inimigos. 750

Dizer o nome de cada um demora muito,  
estando inimigos sentados sob os muros.

Mas irei, para não termos a mão inativa.

Que me suceda ter pela frente o irmão,  
e postos juntos em luta, ferir com lança, 755

e matar quem veio pilhar a minha pátria!

Núpcias da irmã Antígona e de teu filho

Hémon, se por algum azar eu fracassar,

devem ser cuidados teus. O dom de antes

confirmo agora, quando de minha partida. 760

És o irmão da mãe, que mais devo dizer?  
Dá-lhe digno amparo, graça tua e minha!  
O pai é réu de ignorância de si mesmo,  
por cegar a visão; não demais o louvo;  
se puder, com imprecações nos matará. 765  
Só temos inativo, se uma fala divina  
o áuspice Tirésias nos pode indicar,  
perguntar isso a ele. Eu enviarei teu  
filho Meneceu, homônimo de teu pai,  
vindo com Tirésias para cá, Creonte. 770  
Contigo virá conversar com prazer,  
mas eu já reprovei a arte divinatória  
diante dele, de modo a me reprovar.  
Incumbo disto a urbe e a ti, Creonte:  
se for minha vitória, Polinices morto 775  
não tenha funerais na terra de Tebas,  
morra quem lhe der, ainda que amigo!  
Assim te disse. E digo a meus servos:  
Trazei armas e armadura completa,  
que ao iminente combate de lança 780  
partamos já, com vitoriosa Justiça!  
À Precaução, à mais profícua Deusa,  
suplicamos que preserve esta cidade.

[SEGUNDO ESTÁSIMO (784-833)]

CORO:

Ó Ares doloroso, por que possosso de sangue EST.  
e de morte és dísono das festas de Brômio? 785  
Nas coroas de belos coros da hora juvenil,  
não soltas cachos, nem ao sopro da flauta  
danças a Musa, com que Graças fazem coro,  
mas com armas inspiras a tropa argiva  
ao sangue em Tebas, 790



e promoveves séquito o mais sem flauta.  
Não volteias, com pele de corça e o tirso louco,  
solípedes potros nas quadrigas de quatro freios.  
Junto às águas de Ismeno,  
cavalgas veloz,  
inspirando os argivos  
contra o ser dos semeados, 795  
tíaso de escudeiros em armas  
adversário ante pétreos muros  
disposto com bronze.  
Terrível Deusa Rixa tramou  
estas dores aos reis da terra,  
aos Labdácidas dolorosos. 800

Ó vale de divinas pétalas fértil de caças, ANT.  
ó Citéron, olho de Ártemis nutrido de neve,  
nunca houvesse criado o filho de Jocasta,  
exposto à morte, Édipo, banido de casa,  
selado nos tornozelos atados com ouro! 805  
Nunca viesse Esfinge, a virgem alada,  
prodígio montês lutuoso à terra,  
com cantares os mais sem Musa,  
ela, com quádruplas garras, vindo aos muros,  
levava os de Cadmo à inacessível luz do céu;  
o subterrâneo Hades 810  
a enviou aos cadmeus.  
Árduo Nume outra Rixa  
brota dos filhos  
de Édipo, em casa e na cidade,  
pois o não belo nunca foi belo,  
nem os ilícitos filhos, 815  
parto da mãe, poluência do pai.  
Ela foi ao consanguíneo leito.

Geraste, ó Terra, geraste, outrora, EPODO  
– bárbara oitiva que soube, soube em casa, –  
filhos de fera serpente de crista purpúrea, 820  
cria dos dentes, o mais belo senão a Tebas!  
E ao himeneu de Harmonia, outrora,  
Celestes vieram, e com harpa, muros  
de Tebas e torre à lira de Anfion se ergueu,  
junto ao curso médio dos rios gêmeos, 825  
onde Dirce, diante do Ismeno,  
molha a planície verde nutriz,  
e Io, cornígera avó materna,  
gerou os reis dos cadmeus;  
e esta urbe, permutando miríades 830  
de bens umas por outras, se ergue  
com as altas coroas de Ares.

[TERCEIRO EPISÓDIO (834-1018)]

TIRÉSIAS:

Conduz adiante, filha, que de pé cego  
tu és o olho, como o astro aos marujos. 835  
Pondo meu pé para cá em solo plano,  
vai, não resvalemos! Fraco está o pai.  
Guarda-me na mão virgínea as peças  
que colhi ao saber auspícios de aves,  
nos sagrados assentos, onde vaticino. 840  
Jovem Meneceu, filho de Creonte, diz-me,  
qual é o percurso restante para a cidade,  
até o teu pai? Como me cansa o joelho!  
Se amiúdo o passo, custa-me o caminho.

CREONTE:

Ânimo! Perto de teus amigos, Tirésias, 845  
podes ancorar o teu pé. Pega-o, filho!

Criança ainda sem asas e pé de velho  
tendem a esperar alívio de mão alheia.

TIRÉSIAS:

Chegamos! Por que me chamas, Creonte?

CREONTE:

Não esquecemos. Mas reúne a força, 850  
toma fôlego, após fatigante percurso!

TIRÉSIAS:

A fadiga me exaure, porque viajei  
desde os Erectidas ontem para cá;  
lá por lança de Eumolpo era guerra,  
onde fiz vitoriosos os Cecrópidas. 855

Tenho esta áurea coroa, como vês,  
primícias do espólio dos inimigos.

CREONTE:

Auspiciosa te vejo a coroa vitoriosa.  
Estamos em onda de guerra, sabes,  
aos Danaidas, grande luta em Tebas. 860  
O rei Etéocles, equipado com armas,  
já partiu para o combate ao micênio,  
e incumbiu-me de saber junto de ti  
com que ação salvaríamos a cidade.

TIRÉSIAS:

Por causa de Etéocles, fecho a boca 865  
e retenho a fala; se queres saber, a ti,  
darei. Está turva esta terra, Creonte,  
desde Laio ser pai apesar dos Deuses  
e gerar marido da mãe mísero Édipo,  
e as sangrentas destruições dos olhos, 870  
sofisma dos Deuses e mostra à Grécia.  
Os filhos de Édipo, querendo ocultá-lo  
a tempo, como se evitassem os Deuses,  
erraram sem saber: sem dar privilégio

nem saída ao pai, enfureceram o varão 875  
de má sorte, e soprou-lhes imprecações  
terríveis, turvo e além disso desonrado.  
Por que não feito, e por que não dito,  
eu incorri no ódio dos filhos de Édipo?  
Têm perto a morte recíproca, Creonte. 880  
Muitos mortos, caídos junto a mortos,  
mistos os corpos argivos e cadmeus,  
darão amargos gemidos à terra tebana.  
Tu, ó misera cidade, serás destruída,  
se não se der crédito a minhas falas. 885  
Aquilo era primeiro, filhos de Édipo  
não ser nem cidadão nem rei da terra,  
por numinosos e destrutivos à cidade.  
Como o mal é mais forte que o bem,  
há só um outro recurso de salvação. 890  
Mas dizê-lo não me traz segurança,  
amargo para os que tiveram a sorte,  
oferecer à cidade a cura de salvação.  
Irei, adeus! Por ser um entre muitos,  
o porvir, se devo, sofrerei. Que dor? 895

CREONTE:

Espera aí, velho!

TIRÉSIAS:

Não me prendas!

CREONTE:

Fica! Foges?

TIRÉSIAS:

Sorte foge de ti, não eu.

CREONTE:

Diz a salvação aos cidadãos e à cidade!

TIRÉSIAS:

Tu o queres sim, e talvez não queiras.

CREONTE:

Como não quero salvar a terra pátria? 900

TIRÉSIAS:

Queres mesmo ouvir e tens pressa?

CREONTE:

Em que mais devo pôr meu empenho?

TIRÉSIAS:

Ouvirias doravante meus vaticínios.

Primeiro quero saber claramente isto,  
onde está Meneceu, que me trouxe? 905

CREONTE:

Ele não está longe, mas perto de ti.

TIRÉSIAS:

Que se afaste longe de meu vaticínio!

CREONTE:

Por ser meu filho, calará o que deve.

TIRÉSIAS:

Queres que te diga com ele presente?

CREONTE:

Ele teria prazer em ouvir de salvação. 910

TIRÉSIAS:

Ouve o caminho de meus vaticínios,  
como salvaríeis a urbe dos cadmeus.

Deves imolar pela pátria o teu filho

Meneceu, já que tu chamas a sorte.

CREONTE:

Que dizes? Que fala tu falas, velho? 915

TIRÉSIAS:

O que falei, isso é coação que faças.

CREONTE:

Ó! Falaste em breve fala muitos males!

TIRÉSIAS:

A ti, mas à pátria, virtude e salvação!

CREONTE:

Não ouviram, não ouvi! Adeus, urbe!

TIRÉSIAS:

Este varão não é ele; arreda ao invés. 920

CREONTE:

Adeus, vai! Não quero teus vaticínios.

TIRÉSIAS:

Abole-se a verdade, se tens má sorte?

CREONTE:

Ó! Por teus joelhos e encanecida barba!

TIRÉSIAS:

Por que suplicas? Diz males inevitáveis.

CREONTE:

Cala, não digas essas palavras à urbe. 925

TIRÉSIAS:

Pedes-me injustiça; não calaríamos.

CREONTE:

Que me farás? Matarás o meu filho?

TIRÉSIAS:

Isso caberá a outros, e a mim, a fala.

CREONTE:

Donde me veio, e ao filho, este mal?

TIRÉSIAS:

Bem me indagas e vais à luta verbal. 930

Deve à gruta, onde a terrígena cobra

surgiu, guardiã das águas de Dirce,

imolado libar à terra sangue mortal,

por antigo rancor de Ares a Cadmo,

ele pune a morte da terrígena cobra; 935

agindo assim, tereis aliança de Ares.

Se chão tiver fruto por fruto, e sangue

por sangue mortal, vós tereis benévola

terra que nos deu messe de elmo áureo

dos semeados; de origem, deve morrer 940  
filho que nasceu do dente desta cobra.  
Aqui nos restais, do ser dos semeados,  
sem mescla, por mãe e avós paternos,  
tu e teus filhos. As núpcias de Hémon  
excluem imolação, pois não é solteiro, 945  
ainda que não fruisse leito, tem o leito.  
Este potro, consagrado a esta cidade,  
morto, seria a salvação da terra pátria.  
Amargo retorno a Adrasto e a argivos  
farás ao expor aos olhos cisão negra, 950  
e ínclita Tebas. Escolhe uma das duas  
sortes: ou salva o filho ou a cidade!  
De nós já tens tudo. Guia-me, filha,  
para casa! Quem pratica a arte ígnea  
é inútil. Se ocorre que fale durezas, 955  
odioso se faz aos quais diz auspícios;  
se por dó diz mentiras a consulentes,  
é injusto aos Deuses. Só Febo devia  
vaticinar aos mortais, ele não teme.

CORO:

Creonte, por que calais a voz muda? 960  
Junto a mim não é menor o estupor.

CREONTE:

Que se diria? Claro esta é minha fala,  
eu nunca irei a tal ponto do infortúnio  
que ofereça o filho imolado à cidade.  
Em todos os homens, vida ama filhos. 965  
Ninguém daria o próprio filho à morte.  
Não me louvem por matar meus filhos.  
Eu mesmo, estamos na hora da vida,  
pronto a morrer para salvar a pátria.  
Ó filho, antes que toda a urbe saiba, 970

deixa impunes os vaticínios de vates,  
foge o mais rápido, longe desta terra.  
Isso dirá aos chefes e aos condutores,  
ao ir às sete portas e chefes de tropas.

Se nos antecipamos, tens salvação; 975  
se te tardares, perecemos, morrerás.

MENECEU:

Aonde fujo? A que urbe? A que hóspedes?

CREONTE:

Onde mais longe desta terra estarás.

MENECEU:

Não te convém dizer, e a mim, fazer?

CREONTE:

Após Delfos...

MENECEU:

Aonde devo ir, pai? 980

CREONTE:

À Etólia.

MENECEU:

E de lá para onde prossigo?

CREONTE:

À Tesprócia.

MENECEU:

Solo santo de Dodona?

CREONTE:

Entendeste.

MENECEU:

Que abrigo eu lá terei?

CREONTE:

O Nume guia.

MENECEU:

Que recurso de bens?

CREONTE:



Eu fornecerei ouro.

MENECEU:

Dizes bem, ó pai! 985

Vai tu; porque eu indo à tua irmã,  
de quem suguei o seio, Jocasta digo,  
por perder mãe e por desjungir órfão,  
tendo saudado, irei e salvarei a vida.

Vamos, vai! Nada te seja empecilho! 990

Mulheres, tirei bem o pavor do pai,  
furtei falas de modo a ter como quero.

Ele me leva, privando a urbe de sorte,  
e dá à covardia. É perdoável ao velho  
isso, mas a mim não me tem perdão 995

ser traidor da pátria que me deu ser.  
Saibais que irei e salvarei a cidade,  
darei a vida morto em prol deste solo.

Há opróbrio; os livres de vaticínios,  
não atingidos por coação de Numes, 1000  
de pé com escudo não temem morte,

ante muros combatendo pela pátria,  
mas eu, traidor do pai e da irmã  
e da pátria, tão covarde, desterrado,  
partirei, e onde viver, parecerei vil? 1005

Oh! Zeus entre astros, e Ares letal,  
que instalou os emersos desta terra  
semeados reis no trono desta terra!

Eu irei, e de pé, do alto das ameias,  
imolando-me ao tenebroso covil 1010

da cobra, onde o vate prescreveu,  
libertarei a terra. A fala está dita.

Vou e sem opróbrio darei à cidade  
dom mortal, livrarei do mal este solo.

Se cada um, tão bem quanto pudesse, 1015

conseguisse, e fizesse o bem comum  
à pátria, no porvir menos experientes  
de males, as cidades teriam boa sorte.

[TERCEIRO ESTÁSIMO (1019-1066)]

CORO:

Vieste, vieste,	EST.
ó alada parição da Terra	
e da ífera Víbora,	1020
rapina de cadmeus,	
ruinosa, lutuosa,	
metade moça,	
letal prodígio,	
com errantes asas	
e garras crudívoras!	1025
Tu, outrora raptora	
de jovens de Dirce,	
por Musa sem lira,	
funestíssima Erínis,	
trazias, trazias dores	1030
à pátria cruéis; cruel	
Deus que assim agiu!	
Lamúrias de mães,	
lamúrias de virgens	
gemiam nas casas:	1035
o grito de <i>ié ié</i> ,	
o canto de <i>ié ié</i> ,	
cada vez um ecoava	
em sucessão pela urbe.	
Um trovão o lamento	1040
e a lástima lembravam,	
quando a virgem alada	
tirava da urbe um varão.	

Édipo, o mísero, ANT.  
em pítia missão,  
veio a tempo  
a esta terra tebana, 1045  
feliz então e aliás dores;  
convola as inupciais  
núpcias com a mãe  
por sua bela vitória  
de enigmas o mísero,  
e conspurca a cidade; 1050  
entre matanças se move,  
ao pôr em nefasta luta  
os filhos por imprecações.  
Admiramos, admiramos,  
quem vai para a morte 1055  
em defesa da terra pátria,  
deixando ais a Creonte,  
e bela vitória à chave  
de sete torres da terra.  
Assim sejamos mães, 1060  
assim tenhamos filhos, ó Palas  
minha, que com golpe de pedra  
perfizeste a matança da cobra,  
impelindo à ação  
o ardor de Cadmo,  
donde assaltou esta terra 1065  
nas rapinas Ruína de Numes.

[QUARTO EPISÓDIO (1067-1283)]

MENSAGEIRO:

*Oé!* Quem está às portas de casa?  
Abri-as vós, trazei Jocasta de casa!

*Oé*, ainda mais! Há muito, no entanto!  
Sai! Ouve, ó ínclita esposa de Édipo, 1070  
cessa as lamúrias e lúgubres prantos!

JOCASTA:

Ó caríssimo, não vens núncio do mal  
de Etéocles morto, junto a cujo escudo  
sempre foste defensor de dardos hostis?  
Que novidade afinal me vens anunciar? 1075  
Morreu ou vive o meu filho? Diz-me!

MENSAGEIRO:

Vive, não temas; desse pavor te livro.

JOCASTA:

E circuitos de sete torres, como estão?

MENSAGEIRO:

Estão intactos, não se devastou a urbe.

JOCASTA:

Afrontaram o perigo da lança argiva? 1080

MENSAGEIRO:

Ao máximo, mas Ares dos cadmeus  
mostrou-se superior à lança micênia.

JOCASTA:

Só diz perante Deuses se sabes algo  
de Polinices. Isto indago, se vê a luz.

MENSAGEIRO:

Vive até este dia tua parelha de filhos. 1085

JOCASTA:

Bom seja teu Nume! Como repelistes  
das portas a lança argiva, sitiados?  
Diz, que ao ancião cego em casa  
alegrarei, estando salva esta terra!

MENSAGEIRO:

O morto por terra filho de Creonte 1090  
foi a torres altas e pôs a faca negra

na garganta, para salvar esta terra;  
teu filho dispôs às sete portas sete  
tropas e chefes, guardas de lança argiva,  
e fez cavaleiros reforço de cavaleiros, 1095  
e acrescentou hoplitas aos escudeiros,  
para que muro fraco tivesse socorro  
de lança rápido. Da cidadela íngreme,  
víamos tropa argiva de escudos brancos  
vindo de Teumeso e perto do túmulo 1100  
chegar veloz à vila da terra cadmeia.  
Peãs e salpinges ressoavam juntos  
desde lá, e desde os nossos muros.  
Partenopeu, o rebento da caçadora,  
primeiro trazia às portas Neistas 1105  
a tropa eriçada de densos escudos  
com sua marca no meio do escudo:  
Atalanta, com flechas lançadas longe,  
domina javali etólio. Às portas Prétidas,  
corria com vítimas sacrificiais no carro 1110  
o adivinho Anfiarau, não com soberbo  
signo, mas, sábio, armas sem marcas.  
À porta Ogígia, o rei Hipomedonte  
vai com a marca no meio do escudo:  
com olhos pintados Onividente olha, 1115  
uns olhos com os levantes dos astros  
veem, outros se ocultam no poente,  
como se pôde notar após sua morte.  
Às portas Homoloides, Tideu tinha  
tropa, com pele de leão no escudo, 1120  
juba hirta; na destra, Titã Prometeu  
portava tocha para queimar a urbe.  
O teu Polinices às portas Creneias  
trazia Ares; sinal no escudo, ágeis

potras de Pótnias saltavam de pavor, 1125  
bem volteadas por dentro por eixos  
sob a alça de modo a parecer loucas.  
Não menor que Ares na luta crendo-se  
Capaneu trazia tropa à porta Electra;  
no círculo do férreo dorso do escudo 1130  
Gigante terrígeno tem no ombro toda  
urbe extraída das bases com alavancas,  
em sugestão do que nossa urbe terá.  
Nas sétimas portas, Adrasto estava  
com escudo no braço esquerdo cheio 1135  
das cem víboras de Hidra na pintura,  
alarde argivo, e do meio dos muros,  
cobras com filhos cadmeus na boca.  
Pude contemplar cada um daqueles,  
ao levar pacto aos pastores de tropas. 1140  
Primeiro, com arcos e com mesângulos  
lutamos, e com fundas de longo tiro,  
e com pedras. Como vencíamos a luta,  
gritaram de súbito Tideu e o teu filho:  
“Filhos de Dânaos, antes de tomar tiros, 1145  
“por que tardais atacar todos às portas,  
“cavaleiros nus e condutores de carros?”  
Ao ouvir a voz, ninguém era imóvel,  
muitos caíram com o crânio sangrando,  
verias das muralhas ao solo os nossos 1150  
muitos mergulhadores mergulharem,  
e irrigavam a árida terra com sangue.  
O árcade, não argivo, filho de Atalanta,  
atacando as portas qual um tufão, grita  
por fogo e forçado, para destruir a urbe; 1155  
mas o filho do Deus marinho, Periclímeno,  
deteve sua fúria, lançando-lhe no crânio

pedra de encher carroça, cimo das ameias;  
esmagou o loiro crânio e rompeu a sutura  
dos ossos, e ainda a boca de vénea cor 1160  
ensanguentou; e ele não voltará vivo  
à mãe, boa arqueira, filha de Ménalo.  
Quando teu filho viu com boa sorte  
esta porta, foi a outras, eu o segui.  
E vejo Tideu, e muitos escudeiros 1165  
atirarem lanças etólias às altas bocas  
das torres, de modo a vigias deixarem  
os cimos das ameias, mas, ao invés,  
teu filho os reuniu qual um caçador,  
e pôs nas torres de volta, e corremos 1170  
a outras portas, ao cessar o distúrbio.  
Como diria que loucura a de Capaneu?  
Degraus de escada de longo pescoço  
transpunha, e com alarde proclamou  
nem o augusto fogo de Zeus impedi-lo 1175  
de conquistar a urbe da alta fortaleza.  
E enquanto assim falava, apedrejado,  
escalava, girando o corpo sob escudo,  
subindo os polidos degraus da escada.  
Quando transpunha ameias dos muros, 1180  
Zeus o golpeia com o raio; retumbou  
a terra, de temerem todos; e da escada,  
membros dispararam uns sem os outros,  
cabeleira ao Olimpo, sangue ao solo,  
mãos e membros, qual a roda de Ixíon, 1185  
giravam, e morto queimado cai na terra.  
Quando Adrasto viu Zeus hostil à tropa,  
retirou fora do fosso o exército argivo.  
Os nossos, ao virem presságio de Zeus  
propício, avançavam, a frota de carros, 1190

cavaleiros e hoplitas, e deram combate  
aos argivos, reunidos todos os males,  
atacavam, caíam fora dos anteparos,  
saltavam rodas e eixos contra eixos,  
mortos amontoavam junto a mortos. 1195

Detivemos a perda de torres da terra,  
até o presente dia. Se esta terra terá  
boa sorte no porvir, Deuses cuidam.  
Ainda hoje, salvou-a um dos Numes.

CORO:

Bela é a vitória, e se os Deuses têm 1200  
opinião melhor, tenha eu boa sorte!

JOCASTA:

Bem estão o de Deuses e o da sorte!  
Meus filhos vivem! A terra está salva!  
Mas Creonte parece desfrutar dos males  
das núpcias minhas e de Édipo infausto, 1205  
ao perder o filho, na urbe tem boa sorte,  
em casa, dor. Mas retorna-me de volta,  
que fariam depois disso os meus filhos?

MENSAGEIRO:

Deixa o mais, desta vez tens boa sorte!

JOCASTA:

Dizes algo suspeito, não se deve deixar. 1210

MENSAGEIRO:

Queres algo mais que filhos salvos?

JOCASTA:

Também ouvir se depois estou bem.

MENSAGEIRO:

Libera-me, teu filho está sem escudeiro.

JOCASTA:

Ocultas algum mal e cobres com trevas.

MENSAGEIRO:



Não te diria os males, depois dos bens. 1215

JOCASTA:

Se não fugires em fuga ao céu fulgente.

MENSAGEIRO:

*Aiai!* Por que não me deixaste com boa notícia partir, mas fazes mostrar males?

Teus dois filhos estão prestes a audácias péssimas de combate a sós sem a tropa. 1220

Eles falaram aos argivos e aos cadmeus em comum palavra que nunca deviam.

Etéocles começou, erguido na íngreme torre, dada a ordem de silêncio à tropa, disse: “Ó chefes de tropa da terra grega, 1225

“muito nobres dânaos, que viestes aqui,

“e povo de Cadmo, não vendais vossas

“vidas, gratos a Polinices, nem por nós.

“Eu próprio, arremessado a este perigo,

“a sós travarei combate com meu irmão; 1230

“se eu o matar, administrarei a casa a sós,

“se eu for vencido, transmiti-la-ei só a ele.

“Vós, argivos, liberados da luta, voltareis

“à terra, sem deixardes aqui vossas vidas;

“aos semeados basta o quanto jaz morto.” 1235

Tanto ele disse. O teu filho Polinices surgiu das fileiras e aprovou as palavras.

Todos os argivos e o povo de Cadmo aplaudiram, considerando assim justo.

Fizeram tréguas, e no meio do campo 1240

os chefes de tropas juraram mantê-las.

Cobriam-se com as armas de bronze

os dois jovens filhos do velho Édipo;

os seus os proviam: ao rei desta terra,

nobres Semeados; ao outro, reis Dânaos. 1245

Erguem-se claros, sem mudar de cor,  
loucos por irem à lança um com outro.  
Ao perpassar, cada um dos seus por vez  
com falas encorajava, e falavam assim:  
“Polinices, teu é erigir estátua de Zeus 1250  
“troféu, e dar a Argos o glorioso relato.”  
A Etéocles, aliás: “Agora defendes urbe,  
“agora vitorioso terás o poder do cetro.”  
Assim falavam, concitando ao combate.  
Vates imolavam ovelhas, e observavam 1255  
pontas e quebras de fogo, bile adversa  
e o alto da tocha, que tinha dois termos:  
o signo da vitória, e o outro, da derrota.  
Mas, se tens defesa, ou hábeis palavras,  
ou encantamentos, vai e afasta os filhos 1260  
da terrível porfia, que o perigo é grande,  
e o prêmio, terrível. Teu será o pranto,  
ao perder os dois filhos no mesmo dia.

JOCASTA:

Ó filha Antígona, vem diante de casa!  
Nem aos coros nem aos jogos virgíneos 1265  
a situação dos Numes hoje te convida;  
quando ambos os nobres varões, teus  
irmãos, anuem à morte, debes com tua  
mãe impedi-los de matar um ao outro.

ANTÍGONA:

Ó mãe genitora, que nova calamidade 1270  
anuncias aos amigos diante desta casa?

JOCASTA:

Ó filha, vai-se a vida dos teus irmãos.

ANTÍGONA:

Que dizes?

JOCASTA:

Estão prontos ao duelo.

ANTÍGONA:

Ai, que dirás, mãe?

JOCASTA:

Ingrato, mas vem!

ANTÍGONA:

Aonde, fora dos aposentos?

JOCASTA:

À tropa. 1275

ANTÍGONA:

Vexa-me a turba.

JOCASTA:

Não te há por quê.

ANTÍGONA:

Que farei, então?

JOCASTA:

Solver rixa de irmãos.

ANTÍGONA:

Que fazendo, mãe?

JOCASTA:

Suplicando comigo.

Segue tu ao meio do campo, sem tardar!

Rápido, rápido, filha, que se me antecipo 1280

aos filhos em luta, é minha vida à luz;

se te atrasares, sucumbimos, morrerás,

com eles mesmos mortos jazerei morta!

[QUARTO ESTÁSIMO (1284-1307)]

CORO:

*Aiaí aiaí!* Trêmula, com arrepio, [EST.

trêmula, tenho a alma; veio à minha 1285

carne piedade, piedade,

por mísera mãe.

Qual dos filhos  
sangrará o outro –  
*ió*, dores! *ió*, Zeus! *ió*, Terra! – 1290  
fraterna pele, fraterna vida,  
por escudos, por sangues?  
Mísera de mim, mísera,  
carpirei que morto funesto? 1295

*Pheû dê pheû dê!* Duas gêmeas feras, [ANT.  
sanguinárias vidas, brandindo a lança,  
ambos logo sangrarão  
quedas, quedas cruéis.  
Miseros, que com alma 1300  
vão ao combate a sós!  
Com bárbaro canto, clamor lastimoso  
cuidoso dos mortos, entoarei o pranto.  
Quase a sorte, perto a morte,  
faca decidirá o futuro. Sorte 1305  
sem sorte, a morte por Erínies!

[ÊXODO (1308-1479)]

CORO:

Mas vejo que Creonte vem para cá nublado  
diante de casa; cessarei as presentes lamúrias.

CREONTE:

*Oímoi*, que fazer? A mim mesmo ou à urbe 1310  
lastimo com lágrimas, cercada de nuvem  
tal de modo a deixar ir ao rio Aqueronte?  
Meu filho, que morreu em defesa da terra,  
morreu com nobre nome, triste para mim.  
Recolhi-o recente das escarpas da serpente, 1315  
imolado por si mesmo, e trouxe nos braços.  
Grita a casa toda. Eu venho velho à velha

irmã Jocasta, para que faça as lustrações  
e o velório de meu filho, não mais vivo.  
O não morto deve reverenciar o Deus 1320  
subterrâneo dando as honras aos mortos.

CORO:

Sáiram de casa, Creonte, a tua irmã  
e a filha Antígona no passo da mãe.

CREONTE:

Aonde e a qual infortúnio? Diz-me!

CORO:

Ouviu que os filhos em combate a sós 1325  
iriam de escudo com lança pela realeza.

CREONTE:

Que dizes? Recolhendo o filho morto,  
não tive a ocasião de saber disso ainda.

CORO:

Mas há muito tempo tua irmã partiu;  
creio que o combate pela vida, Creonte, 1330  
já foi travado pelos filhos de Édipo.

CREONTE:

*Oímoi!* Vejo este sinal – contrariados  
são o olhar e o rosto do mensageiro  
a caminho, que anunciará todo o fato.

MENSAGEIRO:

Mísero de mim, devo falar ou chorar? 1335

CORO:

Perdemos! Tua fala tem mau proêmio!

MENSAGEIRO:

Mísero, repito, reporto grandes males.

CREONTE:

Além dos outros males. O que dizes tu?

MENSAGEIRO:

Não vivem os filhos de tua irmã, Creonte.

CREONTE:

*Aiai!* 1340

Grandes dores revelas a mim e à urbe.

Ó casa de Édipo, vós ouvistes isto:  
mortos os filhos, por símeis injunções?

CORO:

De modo a prantear, se fosse sabedor.

CREONTE:

*Oímoi!* Que injunção de dura sorte! 1345

*Oímoi!* Que males! Miseró de mim!

MENSAGEIRO:

Se soubesses ainda os males além!

CREONTE:

Como a sorte seria mais áspera que isto?

MENSAGEIRO:

Tua irmã está morta com os dois filhos.

CORO:

Entoai, entoai o lamento, e batei 1350

na cabeça as mãos de alvos braços!

CREONTE:

Ó sofrida Jocasta, que termo de vida  
e núpcias por viés de Esfinge sofreste!  
Como aconteceu a morte dos dois filhos  
e a luta imprecada por Édipo? Diz-me!

1355

MENSAGEIRO:

Sabes dos bons sucessos ante as torres  
da terra; não distam dobras dos muros  
tanto que não se saibam todos os fatos.

Quando ornados com armas de bronze,  
os moços do velho Édipo 1360

põem-se no meio do campo,  
dois chefes e dois guias de suas tropas,  
qual em combate e luta de lança a sós.

Olhando Argos, Polinices imprecou:  
“Ó rainha Hera, pois sou teu, casei-me 1365  
“com a filha de Adrasto e habito o solo,  
“dá-me matar o irmão e frente a frente  
“ensanguentar minha destra, vitoriosa.”  
Reclamou a pior coroa, matar o irmão.  
Pranto por essa prece veio a muitos 1370  
e trocaram olhares uns com outros.  
Etéocles, olhando o templo de Palas  
de áureo escudo, orou: “Filha de Zeus,  
“dá-me arremessar de perto vitoriosa  
“lança deste braço no peito do irmão, 1375  
“e matar o predador de minha pátria!”  
Quando luziu qual tocha o clangor  
de salpinge tirrena, sinal de luta letal,  
deram terrível salto um sobre o outro.  
Quais javalis de afiadas presas rudes, 1380  
atracaram-se, espumando os queixos.  
Avançam com lanças, mas escudados  
para que o ferro resvalasse em vão.  
Se um visse outro ver fora de escudo,  
guiava a lança, querendo antecipar-se; 1385  
mas bem levavam à borda do escudo  
o olho, de modo a inutilizar a lança.  
Por temor dos seus, nos que olhavam,  
o suor corria mais que nos que agiam.  
Etéocles, dando com o pé numa pedra 1390  
em seu percurso, põe fora do escudo  
a perna. Polinices atacou com lança,  
ao ver o golpe oferecer-se ao ferro,  
e lança argiva transpassou a perna.  
Toda a tropa dos Danaides alarideou. 1395  
Nessa dor, ao ver a espádua desnuda,

o antes ferido atirou a lança com força  
ao peito de Polinices, e deu prazer aos  
cadmeus, e quebrou a ponta de lança.  
No impasse da lança, recua com o pé 1400  
atrás, e agarra e atira rutilante pedra,  
e quebra lança ao meio. Igual se faz  
Ares, sendo ambos privados de lança.  
Então, agarraram o cabo da espada,  
e enfrentaram-se, e colidindo escudos 1405  
suscitavam grande comoção da luta.  
Etéocles, sabedor de ardil tessálio,  
por frequentar a terra, aplicou-o:  
retirando-se do presente esforço,  
remove o pé esquerdo para trás, 1410  
atento à frente ao oco do ventre,  
e avançada a perna direita, enfia  
faca no umbigo e crava nas vértebras.  
Ao dobrar flanco e ventre, o mísero  
Polinices cai, com sangrentas gotas. 1415  
O outro, ao vencer, vitorioso na luta,  
deixando a faca na terra, despojava-o,  
sem atenção a si mesmo, mas alhures.  
Assim vacilou. Ainda com breve fôlego,  
conservando o ferro na lúgubre queda, 1420  
com esforço, o antes caído Polinices  
aplica a faca no fígado de Etéocles.  
Mordendo a terra, perto um do outro,  
caem ambos, e não dividiram o poder.  
CORO:  
*Pheû pheû!* Lastimo teus males, Édipo! 1425  
Parece que o Deus cumpre tuas pragas.  
MENSAGEIRO:  
Ouve então além disso ainda os males!



Caídos os filhos, ao deixarem a vida,  
a miseranda mãe se aproxima deles,  
com a donzela e toda a pressa do pé. 1430  
Ao vê-los feridos de feridas mortais,  
lastimou: “Ó filhos, socorro posterior  
estou presente.” Inclinação a cada filho  
chorava, gemia a longa fadiga dos seios,  
clamando, e a irmã, cooperando, junto: 1435  
“Ó provedores da mãe! Ó desertores  
“das minhas núpcias, meus irmãos!”  
Em expirando, o mísero rei Etéocles  
ouviu a mãe, e impondo úmida mão,  
não soltou a voz, mas dos olhos falou 1440  
com pranto, de modo a mostrar amor.  
O outro ainda respirava, ao ver a irmã  
e a mãe anciã, assim falou Polinices:  
“Sucumbimos, mãe! Lamento por ti,  
“por esta irmã e pelo irmão morto, 1445  
“era meu inimigo, no entanto meu.  
“Sepulta-me, ó mãe, e tu, ó irmã,  
“na terra pátria, e acalmai vós ambas  
“a urbe furiosa, para que tanto tenha  
“do solo pátrio, quando perdi a casa. 1450  
“Fecha os meus olhos com tuas mãos,  
“ó mãe!” – Ele mesmo leva aos olhos. –  
“Adeus! Já me circundam as trevas.”  
Ambos junto expiraram mísera vida.  
A mãe, quando viu esse infortúnio, 1455  
transida de dor, tirou faca dos mortos  
e foi terrível. No meio do pescoço,  
impeliu o ferro, e entre os mais caros  
jaz morta abraçada a ambos os dois.  
O povo se pôs reto em rixa verbal, 1460

nós, porque nosso senhor venceu,  
eles, porque ele. Era rixa de guias:  
uns, Polinices ferir antes com lança,  
outros, nunca vitória seja de mortos.  
Nisso, Antígona evadiu-se da tropa. 1465  
Eles foram às armas. Por prudência,  
o povo de Cadmo mantinha escudos;  
antecipamos súbito ataque à tropa  
argiva, não ainda munida de armas.  
Ninguém resistiu; encheram campo, 1470  
em fuga; dez mil mortos sangraram,  
caídos com lanças. Ao vencermos,  
uns erguiam estátua troféu de Zeus,  
outros, saqueando os argivos mortos,  
enviavam armas, espólio aos muros. 1475  
Outros trazem mortos, com Antígona,  
para cá, para prantear com os seus.  
Esta urbe teve lutas com a melhor  
sorte, e teve outras com sorte pior.

[MONODIA DE ANTÍGONA,  
DUETO DE ANTÍGONA E ÉDIPO (1480-1581)]

CORO:

Não de oitiva a difícil sorte 1480  
da casa vem, já se podem ver  
os cadáveres dos três mortos  
cá nesta casa, morte comum  
de quem obteve sombria vida.

ANTÍGONA:

Descoberta a bela face cacheada, 1485  
não pudica de purpúreo rubor  
no rosto sob os olhos, virgínea,  
arrebato-me – Baca dos mortos,

tirando o véu da cabeleira, finas 1490  
soltando as vestes açafreadas,  
guia de prantos por mortos. *Aiaî, ió moi!*  
Ó Polinices, foste epônimo! *Ómoi*, Tebas!  
Tua rixa – não rixa, mas morte em morte – 1495  
destruiu a casa de Édipo,  
cumprindo-se em terrível sangue,  
em lúgubre sangue!  
Que sonoras lamúrias,  
ou inspiradas por Musa,  
com prantos, prantos, ó casa, ó casa, 1500  
devo cantar,  
ao ter estes três mortos na família,  
a mãe e os irmãos, júbilo de Erínis?  
Ela destruiu a casa toda,  
ao saber ele fácil a difícil 1505  
canção da esfinge rude  
cantora que ele matou.  
*Iò moí moi!*  
Que grego ou bárbaro  
ou nobre de outrora 1510  
de sangue efêmero  
teve de tantos males  
tão manifestas dores?  
Ó mísera, que alarido!  
Que ave nos frondosos ramos 1515  
altos do carvalho ou do abeto,  
com lamentos de mãe sozinha,  
canta uníssona a minhas dores?  
Com ais pranteio nênia por eles  
com a vida sozinha sempre 1520  
entre as lágrimas vertidas.  
Primícias de puxões de cabelos

a quem devo primeiro lançar? 1525

Aos gêmeos sem leite  
seios de minha mãe,  
ou às funestas lesões  
de meus irmãos mortos?

*Otototoí!* Deixa tua 1530

casa, com vista cega,  
ó velho pai Édipo, mostra  
tua mísera vida, ainda em casa  
tu, que puseste nevoentas trevas  
nos olhos, levava vida longeva! 1535

Ouves, tu que no pátio  
passeias o velho pé, ou  
infausto dormes no catre?

ÉDIPO:

Ó filha, por que com bastão  
de cego passo me trazes à luz, 1540

já deitado em sombrio tálamo,  
com teu tão lastimoso pranto?  
Espectro grisalho visível à luz,  
ou morto dos inferos,  
ou alado sonho? 1545

ANTÍGONA:

Ouvirás anúncio de infausta voz,  
ó pai! Teus filhos não mais veem  
a luz, nem a esposa, que sempre  
deu apoio ao passo de teu pé cego,  
ó pai! *Ómoi!* 1550

ÉDIPO:

*Ómoi!* Que dores! Posso gemer, gritar.  
Como três vidas deixaram a luz?  
Com que morte? Ó filha, diz!

ANTÍGONA:

Sem invectivas, nem regozijos, 1555  
mas com dores, digo: teu ilatente  
Nume armado de facas, de fogo  
e de funesta luta foi a teus filhos,  
ó pai, *ómoi!*

ÉDIPO:

*Aiaí!*

ANTÍGONA:

O que tanto lastimas? 1560

ÉDIPO:

Os filhos.

ANTÍGONA:

Percorreste dores,  
mas se ainda visses a quadriga  
do sol, verias com o teu brilho  
da visão estes corpos mortos?

ÉDIPO:

Dos meus filhos o mal é visível, mas, 1565  
filha, por que morreu a mísera esposa?

ANTÍGONA:

Com choro lastimoso  
manifesto a todos, ela  
trazia, trazia o seio aos filhos,  
súplice, em súplice impulso.  
À porta Electra no prado de lotos 1570  
a mãe viu os filhos em combate  
comum com lanças,  
quais leões em covil  
tentando matar, libação  
de sangue já fria letal, 1575  
aceita por Hades, feita por Ares.  
Tira dos mortos faca de bronze, crava

na carne e cai de dor entre filhos mortos.

Reuniu todas as dores

hoje em nossa casa, ó pai, 1580

o Deus que as cumpre!

[ÚLTIMA CENA (1582-1766)]

CORO:

Muitos males à casa de Édipo o dia

consagrou; tenha melhor sorte a vida!

CREONTE:

Cessai já esse pranto, é hora de cuidar

dos funerais. Ouve estas palavras, Édipo: 1585

O teu filho Etéocles me deu o poder

desta terra, ao dar a Hémon o dote

nupcial e leito de tua filha Antígona.

Não te devo deixar habitar esta terra;

Tirésias disse claro que nunca a urbe 1590

prosperaria, se tu habitasses esta terra.

Põe-te fora tu, digo-o não por soberba,

nem por ser teu inimigo, mas temendo

que a terra sofra mal dos teus ilatentes.

ÉDIPO:

Ó Parte, primeiro me fizeste infausto 1595

e sofrido, se algum outro homem foi;

até antes de vir à luz no parto da mãe,

não gerado, Apolo me vaticinou a Laio

vir a ser parricida, ó sofrimento meu!

Quando nasci, então, o sementeiro pai 1600

mata-me, considerando inimigo nato,

pois devia ser morto por mim; envia-me,

desejoso do seio, mísero pasto de feras,

de que nos salvamos, pois devia Citéron

ter ido às fendas sem fundo do Tártaro! 1605

Não me matou, mas deu-me o Nume  
servir nas cercanias do senhor Pólipo.  
Após ter matado o próprio pai, entrei  
por mau Nume no leito da mãe infausta,  
e gerei filhos irmãos, aos quais destruí, 1610  
tendo pragas de Laio e dando aos filhos.  
Não sou tão desprovido de inteligência,  
que sem um dos Deuses planejasse isto  
a minhas vistas e à vida de meus filhos.  
Seja! O que fazer eu, o de mau Nume? 1615  
Que guia de pé cego me acompanhará?  
Ela, morta? Se viva, bem sei que sim.  
O belo par de filhos? Não mais o tenho.  
Mas ainda jovem eu descobriria víveres?  
Onde? Por que tu me matas, Creonte? 1620  
Matarás, se me lançares fora da terra.  
Não me mostrarei vil, dando abraços  
aos teus joelhos. Eu não trairia nunca  
minha nobreza, nem em má situação.

CREONTE:

Bem disseste não me tocar os joelhos. 1625  
Eu não te permitiria residir nesta terra.  
Dos mortos, urge transportar para casa  
um, mas banir o que veio pilhar a urbe  
pátria com outros, o extinto Polinices,  
insepulto fora dos limites deste solo. 1630  
Isto se anunciará a todos os cadmeus:  
quem for pego ao adornar este morto,  
ou cobrir de terra, terá pena de morte;  
não prantear, insepulto, pasto de aves.  
Tu, deixa o tríplice pranto dos mortos, 1635  
Antígona, e permanece dentro de casa  
e dos aposentos, à espera do vindouro

dia em que te espera o leito de Hémon!

ANTÍGONA:

Ó pai, míseros em que males jazemos!

Como te lamento mais que aos mortos! 1640

Não te pesam males ora sim, ora não,  
mas tu em tudo tiveste má sorte, ó pai!

Mas eu te pergunto, recente soberano:  
por que ultrajas o pai banindo da terra?

Por que legislas sobre infausto morto? 1645

CREONTE:

São resoluções de Etéocles, não minhas.

ANTÍGONA:

São dementes, e tu, estulto que obedece.

CREONTE:

Como? Não é justo cumprir testamento?

ANTÍGONA:

Não, se forem palavras perversas e más.

CREONTE:

O quê? Não é dado com justiça aos cães? 1650

ANTÍGONA:

Não lhe fazes justiça conforme costumes.

CREONTE:

Se foi inimigo da urbe, sem ser inimigo.

ANTÍGONA:

Não fez ele dom de seu Nume à sorte?

CREONTE:

E quanto aos funerais tenha-se justiça!

ANTÍGONA:

Qual foi seu erro, se quis parte na terra? 1655

CREONTE:

Saibas tu que este varão ficará insepulto!

ANTÍGONA:

Eu o sepultarei, ainda que a urbe o proíba.



CREONTE:

Sepultar-te-ás a ti mesma perto do morto.

ANTÍGONA:

É glorioso jazer perto de ambos os seus.

CREONTE:

Prendei-a e conduzi-a presa para casa. 1660

ANTÍGONA:

Não, porque não deixarei este morto.

CREONTE:

O Nume decide, filha, não tua decisão.

ANTÍGONA:

Está decidido não haja ultraje a mortos.

CREONTE:

Ninguém sobre ele porá úmida poeira.

ANTÍGONA:

Peço-te, por esta mãe Jocasta, Creonte! 1665

CREONTE:

Agês em vão, tu não terias tanta sorte.

ANTÍGONA:

Mas deixa-me dar lustrações ao morto.

CREONTE:

Isso seria uma das proibições da urbe.

ANTÍGONA:

Mas aplicar ataduras às rudes lesões.

CREONTE:

Não há como tu honrares esse morto. 1670

ANTÍGONA:

Ó caríssimo, mas tua boca beijarei!

CREONTE:

Não contribuas com ais a tuas núpcias!

ANTÍGONA:

Será que me casarei viva com teu filho?

CREONTE:

Grande a coerção. Como evitarás o leito?

ANTÍGONA:

Aquela noite de Danaides me será a sós. 1675

CREONTE:

Vistes com que temeridade vituperou?

ANTÍGONA:

Saibam ferro e faca o meu juramento!

CREONTE:

Por que anseias livrar-te das núpcias?

ANTÍGONA:

Irei ao exílio com este misérrimo pai.

CREONTE:

Tens nobreza, mas também estultícia. 1680

ANTÍGONA:

Morrerei com ele, saibas tu ainda mais!

CREONTE:

Vai, não matarás meu filho, sai da terra!

ÉDIPO:

Ó filha, agradeço-te pela tua valentia!

ANTÍGONA:

Pai, se me casasse, serias banido só?

ÉDIPO:

Fica, e boa sorte! Suportarei os males. 1685

ANTÍGONA:

E quem, se és cego, cuidará de ti, pai?

ÉDIPO:

Caído onde me é parte jazerei no chão.

ANTÍGONA:

Onde está Édipo e os ínclitos enigmas?

ÉDIPO:

Ruiu. Um dia me fez feliz, outro, ruir.

ANTÍGONA:

Não devo ser partícipe dos teus males? 1690

ÉDIPO:

Oprobrioso à filha exílio com pai cego.

ANTÍGONA:

Não o é à prudente, mas nobre, ó pai!

ÉDIPO:

Conduz-me, para eu tocar a tua mãe.

ANTÍGONA:

Aqui toca a mão da caríssima anciã!

ÉDIPO:

Ó mãe! Ó misérrima companheira! 1695

ANTÍGONA:

Jaz mísera, junto com todos os males.

ÉDIPO:

Os corpos de Etéocles e Polinices, onde?

ANTÍGONA:

Eis estendidos jazem junto um ao outro!

ÉDIPO:

Leva a mão cega aos rostos infaustos!

ANTÍGONA:

Aqui põe a mão em teus filhos mortos! 1700

ÉDIPO:

Ó caros corpos míseros de mísero pai.

ANTÍGONA:

Ó meu caríssimo nome de Polinices!

ÉDIPO:

Cumpre-se o oráculo de Lóxias, filha!

ANTÍGONA:

Qual? Dirás males além dos males?

ÉDIPO:

Morrerei errante quando em Atenas. 1705

ANTÍGONA:

Onde? Que torre ática te receberá?

ÉDIPO:

Colono sacro, casa do Deus equino.  
Mas vamos! Vem com este pai cego,  
se tu anseias participar deste exílio!

ANTÍGONA:

Vai ao mísero exílio! Dá-me a mão, 1710  
ó pai ancião, tendo-me por escolta,  
como a brisa que escolta um navio!

ÉDIPO:

Aqui!  
Prossigo, filha! Sê tu  
minha lastimosa guia! 1715

ANTÍGONA:

Tornamo-nos, tornamo-nos  
a mais lastimosa moça tebana.

ÉDIPO:

Onde ponho o velho pé?  
Onde levo o bastão, filha?

ANTÍGONA:

Por aqui, por aqui, vem comigo! 1720  
Por aqui, por aqui, põe teu pé  
tal qual sonho quanto à força!

ÉDIPO:

*Iò ió!* A pior sorte de exílio  
errar, velho, longe da pátria!  
*Iò ió!* Com terrores, terrores! 1725

ANTÍGONA:

Que tens? Que tens? Justiça não vê maus,  
nem retribui a incompreensão de mortais.

ÉDIPO:

Sou este que foi à vitoriosa  
Musa no céu, ao descobrir  
o incompreensível enigma 1730  
da moça virgem.

ANTÍGONA:

Referes o vitupério de Esfinge?  
Evita contar antigas boas sortes!  
Esperavam-te estas tristes dores,  
sendo exilado da pátria, 1735  
ó pai, morreres algures.  
Prantos saudosos das virgens  
verti, partirei longe da pátria  
por vias impróprias a virgens.

ÉDIPO:

*Pheû!* A utilidade do espírito... 1740

ANTÍGONA:

... na situação do pai,  
bem me fará gloriosa.  
Sofro por soberba tua e fraterna,  
ele se foi de casa – morto insepulto  
mísero! Ainda que eu deva morrer, 1745  
ó pai, à noite o cobrirei com terra!

ÉDIPO:

Com preces junto a altares 1749  
mostra-te às de tua idade! 1747

ANTÍGONA:

Cesse minhas queixas 1748  
saciada de meus males! 1750

ÉDIPO:

Mas vai ao inacessível horto  
brômio das loucas nos montes!

ANTÍGONA:

Por ele, com a pele de corça  
cadmeia, dancei nos montes 1755  
no tíaso sagrado de Sêmele  
graças não gratas aos Deuses.

ÉDIPO:

Ó cidadãos de ínclita pátria, vede: este Édipo,  
que soube ínclitos enigmas e foi varão supremo,  
que a sós susteve o sanguinário poder de Esfinge, 1760  
agora desonrado, mísero, é banido de sua terra!  
Mas por que assim pranteio e lastimo em vão?  
Por ser mortal devo suportar coerções de Deuses.

CORO:

Ó grande augusta Vitória,  
residas em minha vida, 1765  
e não cesses de coroar!

Recebido em Julho de 2016  
Aprovado em Setembro de 2016





**RESENHA:**

**MACHACEK, Gregory. *Milton and Homer: “Written to Aftertimes”*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2011.**

Vanessa do Carmo Abreu<sup>1</sup>

Gregory Machacek é professor no Marist College (Poughkeepsie, New York), onde leciona literatura inglesa moderna e literatura grega e romana. Foi membro fundador do comitê executivo da Milton Society of America e publicou ensaios em *Milton Quarterly*, *American Journal of Philology* e *PMLA*.

Em *Milton and Homer: “Written to Aftertimes”*, fruto de sua Tese, Machacek defende que os épicos homéricos forneceram a Milton uma base fundamental para seu *Paradise Lost* (1674), servindo-lhe não apenas como modelo de composição, mas como fonte de inspiração que o leva a produzir uma obra representativa para além de seu tempo, constituindo-se como autoridade e cânone. O livro apresenta, em linhas gerais, como se dá o processo de formação do cânone literário, retomando perspectivas defendidas por estudiosos como Harold Bloom, Barbara Herrnstein Smith e John Guillory, entre outros. Machacek analisa trechos de escritos em prosa de Milton, nos quais muitas vezes são declaradas as suas aspirações literárias, excertos de sua obra poética e, ainda, as circunstâncias de sua produção.

No capítulo introdutório, Machacek declara:

“I argue that Milton’s attempt to produce what we today call a canonical work of literature was influenced by the way in which the Homeric epics

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (PIPGLA) da UFRJ. Bolsista CAPES.

were being canonically reproduced within early modern European culture”<sup>2</sup>.

O autor dá continuidade à sua argumentação, refletindo minuciosamente sobre o conceito de *alusão*, muito constante nas discussões acerca da intertextualidade e da “influência” de um autor ou de uma obra sobre outra(s) obra(s) posterior(es). Machacek acrescenta, ainda, que o livro possui dois objetivos complementares: (1) com base em um maior entendimento do fenômeno da alusão, obter uma análise acurada da relação entre Milton e Homero; (2) a partir dessa análise, refinar o entendimento da natureza da alusão (p. 7). Assim, a teoria contribuiria para a análise, ao passo que a análise traria nova luz à teoria.

O capítulo 1 é dedicado à discussão do conceito de alusão, no qual o autor apresenta diferentes definições, propostas ao longo dos tempos (estruturalismo, pós-estruturalismo, entre outras correntes) e discute questões concernentes ao campo dos estudos sobre o cânone literário. Outros conceitos complementares àquele de ‘alusão’, como o de ‘intertextualidade’ — em que pesam os estudos de Julia Kristeva, sobretudo —, ‘eco’ e ‘adaptação’, contribuem para uma diferenciação e especificação do termo. O autor também aponta, nesse primeiro capítulo, as funções e os efeitos da alusão em uma obra literária (p. 36).

No capítulo 2, são estudadas passagens de *Paradise Lost* que, de acordo com a proposta de Machacek, encerram a ‘porção homérica mais explícita’: as que versam sobre a guerra no céu, presentes nos livros 5 e 6 do poema. São apresentadas leituras críticas propostas para esse episódio, sobretudo a prevalente em muitos estudos, que o tomam como um “épico burlesco” (*mock-epic*), uma vez que satirizaria valores épicos tradicionais de proeza marcial e heroísmo. Para Machacek, o episódio da guerra no céu apresenta a épica homérica de maneira duplamente reverente e satírica (“*epic and mock-epic*”, p. 60),

---

<sup>2</sup> “Eu defendo que o esforço de Milton ao escrever o que hoje chamamos de uma obra canônica de literatura foi influenciado pela maneira com que os épicos homéricos foram sendo canonicamente reproduzidos nos primórdios da cultura europeia moderna” (Machacek, 2011, p. 2). São nossas as traduções dessa e das demais citações do inglês.



compelindo o leitor a uma análise crítica dos valores e virtudes, um exercício proporcionado, em grande medida, por meio das alusões (p. 73).

No capítulo 3, Machacek discute a formação do que se chamaria ‘épica cristã’, tema diretamente relacionado aos estudos sobre a noção de cânone, e suas implicações para os renascentistas, com ênfase no problema de se produzir uma obra nos moldes clássicos — pagãos —, para ser creditada como ‘épica’, mas ao mesmo tempo de acordo com as convenções e valores morais cristãos. Na visão de teóricos como John Steadman e Judith Kates, Milton “soluciona” esse problema, associando o material épico tradicional a personagens “condenados” em seu poema (a exemplo de Satã e seus “filhos”, Pecado e Morte): “The inclusion of such material makes the poem epic, its condemnation makes the poem Christian”<sup>3</sup>.

Machacek aponta fragilidades nessa proposição, uma vez que, em *Paradise Lost*, não apenas personagens “decaídos” — como Satã, Pecado e Morte — são associados a personagens da tradição, como também aqueles “virtuosos” — como Adão e Eva, antes da queda — têm características de personagens das épicas clássicas. No entanto, o autor defende que o título de “épico cristão” pode ser aplicado ao poema, uma vez que Milton, por meio de suas alusões às épicas antigas, presentes não apenas nos episódios referentes à queda ou a personagens decaídos, mas em todo o poema, fornece possibilidade de reinterpretação e reformulação do próprio conceito de ‘épico’, associando-o, também, ao cristianismo.

No capítulo 4, Machacek dedica-se ao conceito de originalidade e sua relação com o cânone. O autor argumenta que, à época de Milton, a questão da originalidade era assunto controverso e passava por mudanças em sua concepção, estando o próprio Milton interessado no problema da origem, manifestado tanto através de seus escritos em prosa quanto em sua poesia. *Paradise Lost* apresenta questões complexas concernentes à origem — o problema da origem binária do pecado, principalmente, entendida não como um evento, mas uma conjunção de ato e repetição: o pecado original é formado por duas transgressões, o ato de comer o fruto proibido por parte de Eva e sua repetição por Adão.

---

<sup>3</sup> “A inclusão de tal material torna o poema épico; a sua condenação o torna cristão” (Machacek, 2011, p. 77).

Poder-se-ia acrescentar aqui, também, a polêmica em torno de Satã, que se considera autogerado e não criação de Deus.

A proposta de Machacek é a de que Milton reconhecia, ao tempo da composição de *Paradise Lost*, a relevância do termo ‘original’:

In this chapter, I argue that Milton anticipated the role that the term *original* would play in the canonization of his epic, and that he did so in part by observing the way in which Homer’s epics were being canonically reproduced in his own day. I argue further that Milton’s conception of originality — developed at a time when the word *original* was undergoing a semantic shift, and participating in both the established and emerging senses of the term — might help us better conceptualize the position Milton saw his epic as inhabiting the epic tradition<sup>4</sup>.

Assim, segundo Machacek, Milton almejava se tornar parte do cânone, ou da tradição épica, lançando mão, para tanto, de seu profundo conhecimento e manejo dos instrumentos, tanto as convenções existentes quanto as emergentes, tendo Homero — e toda a tradição em torno desse nome — por modelo.

O capítulo 5 trata do *sublime* em *Paradise Lost*, tomado como “mecanismo discursivo primário” pelo qual o poema veio a se tornar parte do cânone ocidental. Em 1674, ano da morte de Milton, Nicolas Boileau publicou uma tradução do tratado de Pseudo-Longino, Περὶ ὑψους (*Do sublime*), além de sua *Arte Poética*, na qual teorizou também sobre o sublime, sendo ambos considerados os precursores da crítica em torno dessa temática na França e na Inglaterra do XVII.

De acordo com Machacek, o poema de Milton, convenientemente, serviu de exemplo para suscitar as questões relativas ao sublime. Comentadores e críticos como Andrew Marvell (1674), Joseph Addison (1712) e Samuel Johnson (1779) atribuíram a característica da sublimidade a *Paradise Lost*. Segundo Machacek, a crítica, de modo geral,

---

<sup>4</sup> “Neste capítulo, defendo que Milton antecipou o papel que o termo *original* desempenharia na canonização de seu épico, e que o fez, em parte, observando a maneira pela qual os épicos de Homero foram sendo canonicamente reproduzidos em sua própria época. Além disso, defendo que a concepção de originalidade de Milton — desenvolvida numa época em que a palavra *original* estava passando por uma mudança semântica, e participando de ambos os sentidos estabelecidos e emergentes do termo — poderia ajudar-nos a conceituar melhor a posição em que Milton viu seu épico como pertencente à tradição épica” (Machacek, 2011, p. 94).

não considera Milton um grande intérprete ou admirador de Longino, apesar de conhecer o tratado a ele atribuído e mesmo recomendar sua leitura em seu tratado *Of Education*. O autor segue em direção contrária a essa consideração, concordando com Annabel Patterson (1993), que afirma que Milton teve a “intenção” de que seu poema fosse lido como demonstração de temas e efeitos próprios do sublime, e propõe o exame dessa característica por meio das alusões que, segundo ele, transcendem suas fontes clássicas antigas à maneira postulada por Pseudo-Longino em sua obra (p. 123).

Primeiramente, Machacek analisa a referência a Longino em *Of Education* (1644), de Milton, e conclui que

Longinus’s name falling precisely at the pivot point in Milton’s treatise between rhetoric and poetics represents an anticipation of the theoretical innovation with which Boileau is credited, that of treating *Peri Hupsous* as an aesthetic treatise rather than a merely rhetorical handbook<sup>5</sup>.

De certa forma, Machacek reitera que Milton antecipa a crítica a respeito do sublime, tanto em seu poema quanto em termos de teoria poética. Até que ponto essa assertiva pode soar pretensiosa é difícil precisar, uma vez que requer uma leitura mais aprofundada dos escritos de Milton, de Boileau e de Longino. Mas, ao se considerarem as argumentações de Machacek, é possível estabelecer uma relação entre os postulados assentes nesses escritos teóricos, que serviriam como um ponto de partida para investigações acerca do sublime em *Paradise Lost*.

Machacek, em seus dois últimos capítulos, propõe que a mudança na escolha de gênero operada por Milton — seu projeto inicial de escrever um texto trágico (na década de 1640) e a posterior eleição do épico (na década de 1650), dando origem a *Paradise Lost* — é um indício de seus ideais canônicos e de suas concepções institucionais. Milton, de acordo com Machacek, deliberadamente optou pelo que julgaria como o melhor gênero e o melhor meio institucional pelo qual sua obra viesse a obter *status* canônico. De acordo com o estudioso,

---

<sup>5</sup> “O nome de Longino, que recai precisamente no ponto central do tratado de Milton entre retórica e poética, representa uma antecipação da inovação teórica com a qual Boileau é creditado, a de entender o *Peri Hupsous* como um tratado estético e não como um manual meramente retórico” (Machacek, 2011, p. 125).

Milton seems intuitively to have understood the principle of canon formation Guillory describes: that, if his work were to survive, it would only be because some institution undertook to introduce it to successive generations of readers. What that institution should be was not immediately clear, and this ambiguity explains the uncertainty revealed in *The Reason of Church Government* regarding the genre in which he should compose. But over time Milton came to believe that academic institutions could be entrusted with the task of perpetuating a vernacular epic, and his generic indecision was resolved once he could imagine such institutions undertaking to perpetuate his literary work.<sup>6</sup>

O sexto capítulo trata, assim, do processo de descoberta de Milton das instituições acadêmicas como aquelas que tinham maior possibilidade de garantir a sobrevivência de sua obra, como exemplar instrutivo a uma nação, particularmente nos ambientes que se tornariam tradicionais quanto a esse fim (as escolas e universidades) e onde poderia obter, por gerações sucessivas de leitores de *Paradise Lost*, seu reconhecimento como “verdadeiro poema épico” (p. 153).

Em sua conclusão (último capítulo do livro), Machacek retoma os principais temas abordados e estudados ao longo dos capítulos anteriores e ressalta o que seria, segundo ele, um dos aspectos mais fundamentais da relação entre Milton, Homero e a questão do cânone: o fato de o poeta de Londres ter, em sua obra, considerado o receptor-leitor. Segundo Machacek, *Paradise Lost* é uma obra que convida seus leitores a uma constante reflexão sobre sua própria natureza poética, por meio de seus quatro proêmios: “They invite the reader into the very activity — judging, evaluating, prioritizing — by which the literary canon is established”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> “Milton parece ter intuitivamente compreendido o princípio da formação do cânone que Guillory descreve: que, se fosse para o seu trabalho sobreviver, seria apenas porque alguma instituição se comprometeu a apresentá-lo a sucessivas gerações de leitores. O que poderia ser essa instituição não ficou imediatamente claro, e essa ambiguidade explica a incerteza revelada em *A Razão de um Governo Eclesiástico* quanto ao gênero em que ele deveria compor. Mas, ao longo do tempo, Milton chegou a acreditar que às instituições acadêmicas poderiam ser confiadas a tarefa de perpetuar um épico vernacular, e sua indecisão quanto ao gênero foi resolvida, uma vez que ele pôde imaginar que tais instituições se comprometeriam a perpetuar sua obra literária” (Machacek, 2011, p. 138).

<sup>7</sup> “Eles [os proêmios] convidam o leitor à verdadeira atividade — julgar, avaliar, priorizar — pela qual o cânone literário é estabelecido” (Machacek, 2011, p. 162).

O livro traz, ainda, um apêndice analítico, intitulado “Milton’s Homer”, que se constitui, basicamente, de um relato dos esforços empreendidos pelo autor para encontrar evidências de qual edição de Homero Milton teria se valido como referência. O autor adianta que não foi possível chegar a uma conclusão satisfatória a esse respeito, mas apresenta-nos os passos de sua busca. Conquanto não tenha alcançado plenamente seu objetivo principal, suas colocações servem para (1) esclarecer e desmistificar algumas possíveis “soluções” defendidas por miltonianos e, ao fazê-lo, (2) deixar, talvez, alguma trilha para futuras (e melhor sucedidas) pesquisas quanto a esse aspecto.

Cumpra-nos apresentar aqui breves comentários feitos à obra de Machacek por dois estudiosos da recepção dos clássicos antigos na literatura inglesa. Charles Martindale, em sua resenha publicada em novembro de 2012, no periódico *English Studies*<sup>8</sup>, elenca alguns erros e acertos da proposta de Machacek. O autor argumenta, entre outros aspectos, que Machacek não chega a cumprir propriamente o que promete em sua introdução, não apresentando um estudo mais aprofundado e sistemático da relação entre Milton e Homero, o que seria necessário. Entretanto, em na análise de Martindale, o estudo de Machacek é proveitoso, no que concerne às diferentes leituras apresentadas e comentadas (desde as mais antigas até as modernas) do texto de Milton e às questões por ele apontadas.

Em sua resenha de *Milton and Homer: “written to aftertimes”*, publicada em novembro de 2013 em *Modern Philology*<sup>9</sup>, Martin Mueller também faz objeções ao estudo de Machacek, ressaltando, sobretudo, o fato de ser ele excessivamente “alusivo” a textos clássicos, o que dificultaria a leitura, por exemplo, para aqueles não tão familiarizados com os textos antigos, pressupondo-se acurado conhecimento prévio. Mueller também destaca que, ao defender Homero como referência mais importante para Milton do que Virgílio, Machacek o faz menos com relação às escolhas de Milton do que com a recepção de seus leitores. De fato, boa parte do estudo de Machacek se volta para a fortuna crítica de Milton, mais do que propriamente à sua obra, o que, de modo algum, é fator de desmotivação para a

---

<sup>8</sup> Gregory Machacek, *Milton and Homer: “Written to Aftertimes”*. Review by: Charles Martindale. *English Studies*, Nov 2012, Vol. 63, Issue 262, pp. 853-855.

<sup>9</sup> Gregory Machacek, *Milton and Homer: “Written to Aftertimes”*. Review by: Martin Mueller. *Modern Philology*, Nov 2013, Vol. 111, No. 2, pp. E209-E212.

sua leitura, uma vez que as indicações bibliográficas pontuais, cada uma delas comentadas, podem servir de guias de leitura e busca dos textos referidos, sempre que necessário.

*Milton and Homer: “written to aftertimes”* fornece-nos uma boa contribuição para os estudos sobre a noção de cânone literário e, mais especificamente, para a análise das relações que guarda Milton com seus precursores épicos. O estudo contribui, também, para uma compreensão mais aprofundada de conceitos como o de alusão e intertextualidade, tão importantes e em voga nas pesquisas de literatura comparada e de teoria da recepção.

Recebido em Julho de 2016  
Aprovado em Setembro de 2016

