

# CODEX

Revista de Estudos Clássicos

v. 5, n.1



"The Gipsy Girl" mosaic of Zeugma, Gaziantep Museum of Archeology, Turkey

[letras.ufrj.br/index.php/CODEX/index](http://letras.ufrj.br/index.php/CODEX/index)

ISSN 2176-1779



Codex – Revista de Estudos Clássicos  
Proaera – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017

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 Favversani, 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

Livia Gallucci

## Sumário

### Artigos

A construção pronominal e a <i>recordatio</i> elegíaca: alusões textuais na produção poética de Ovídio Douglas Gonçalves de Souza	1
A <i>katábasis</i> de Orfeu no Brasil, por Cacá Diegues Igor Barbosa Cardoso	31
Retórica e filosofia nas <i>Epístolas</i> de Horácio Camilla Ferreira Paulino da Silva	40
O <i>Elogio de Helena</i> de Isócrates: réplica a Górgias e a unicidade de seu estilo epidítico Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda	61
O homoerotismo de Marco Antônio na segunda <i>Filípica</i> de Cícero Bruna Fernanda Abreu	77
O panteão invisível: breves notas sobre alguns papiros gregos mágicos Rafael Marcelo Viegas	90
Suggestioni circa P. Dura 33 Nikola D. Bellucci	114
Sugestões sobre P. Dura 33 Nikola D. Bellucci	127

### Tradução

<i>Helena</i> , de Eurípides Jaa Torrano	141
Simônides 543 Page: o lamento de Dânae Rafael Brunhara	219

### Resenhas

LUCRÉCIO. <i>Da natureza das coisas</i> . Tradução (do latim), introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa, Relógio d'Água, 2015, 416 p. Vivian Carneiro Leão Simões	224
VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. <i>Persona Poética e autor empírico na poesia amorosa romana</i> . São Paulo, Editora Unifesp, 2016, 248 p. Simone Sales Marasco Franco	230



# CODEX – Journal of Classical Studies

## Editorial Team

### Editors-in-chief

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

## Editorial Board

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 Faversoni, 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

## Revisors

Marina Albuquerque  
Camila de Moura

## Layout Editor

Livia Gallucci

## Summary

### Articles

- Pronominal Construction and Elegiac *Recordatio*: Textual Allusions in Ovid's Poetry 1  
Douglas Gonçalves de Souza
- Orpheus' *katabasis* in Brazil, by Cacá Diegues 31  
Igor Barbosa Cardoso
- Rhetoric and Philosophy in Horace's *Epistles* 40  
Camilla Ferreira Paulino da Silva
- Isocrates' *Encomium of Helen*: Reply to Gorgias and the Unicity of his Epideictic Discourse 61  
Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda
- Mark Antony's Homoeroticism in Cicero's second *Philippic* 77  
Bruna Fernanda Abreu
- The Invisible Pantheon: Brief Remarks on some Greek Magical Papyri 90  
Rafael Marcelo Viegas
- Suggestions about P. Dura 33 (text in Italian) 114  
Nikola D. Bellucci
- Suggestions about P. Dura 33 (text in Portuguese) 127  
Nikola D. Bellucci

### Translations

- Euripides' *Helen* 141  
Jaa Torrano
- Simonides 543 Page: Danae's lament 219  
Rafael Brunhara

### Book Reviews

- LUCRÉCIO. *Da natureza das coisas*. Tradução (do latim), introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa, Relógio d'Água, 2015, 416 p. 224  
Vivian Carneiro Leão Simões
- VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. *Persona Poética e autor empírico na poesia amorosa romana*. São Paulo, Editora Unifesp, 2016, 248 p. 230  
Simone Sales Marasco Franco





## A construção pronominal e a *recordatio* elegíaca: alusões textuais na produção poética de Ovídio

Douglas Gonçalves de Souza<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.10336>

### Resumo:

Em muitos poemas elegíacos de Ovídio, o eu-lírico parece tomar consciência de sua existência literária, a partir de intertextos presentes na tradição romana. Em outros casos, a *persona* elegíaca aparenta (re)viver experiências próximas de sua realidade mítico-literária. Assim sendo, este estudo, por um lado, pretende descrever o modo como a construção pronominal [*ille* + substantivo] auxilia no desenvolvimento do eixo temático elegíaco da *recordatio*; por outro, à luz de postulados concernentes à arte alusiva e à intertextualidade, intenta demonstrar como tais retomadas textuais (externas) contribuem para a (res)significação (interna) dos poemas ovidianos.

**Palavras-chave:** marcador alusivo, *recordatio*, gênero elegíaco, Ovídio

### Pronominal Construction and Elegiac *Recordatio*: Textual Allusions in Ovid's Poetry

#### Abstract:

In many elegiac poems by Ovid, the lyrical self seems to be aware of its literary existence, from the intertexts present in the Roman tradition. In other cases, the elegiac *persona* seems to (re)live experiences close to his/her mythical-literary reality. Thus, this study, on the one hand, intends to describe how the pronominal construct [*ille* + noun] assists in the development of the elegiac thematic axis of the *recordatio*; On the other hand, in the light of postulates concerning to the allusive art and intertextuality, it attempts to demonstrate how such textual (external) revivals contribute to the (internal) signification of Ovid's poems.

**Keywords:** allusive marker, *recordatio*, elegiac genre, Ovid

---

<sup>1</sup> Doutorando em Letras, na área de concentração em Estudos Linguísticos, pelo PLE-UEM; Mestre em Letras Clássicas com ênfase em Língua e Literatura Latina, pelo PPGLC-UFRJ; Mestre em Estudos da Linguagem, pelo PPGEL-UFF; Graduado em Letras (Português-Latim) pela UFF; Professor Auxiliar de Língua e Literatura Latina da Universidade Estadual de Alagoas; Líder do Grupo de Pesquisa "Camena: composições poéticas da Roma Antiga", cadastrado no CNPq.



As reflexões acerca das relações estabelecidas entre textos dos mais variados gêneros textuais e/ou literários já há muito interessam àqueles que tentam compreender e descrever os atos poéticos de reescrita e de renovação de modelos da tradição literária. Na Antiguidade Clássica, muitos foram os autores que descreveram o funcionamento do sistema literário latino por meio das noções de *imitatio* e de *aemulatio*. O poeta Horácio (65 a.C – 8 a.C), por exemplo, em sua *Arte Poética*, apresenta esses dois conceitos como aspectos basilares do fazer poético clássico, segundo os quais, ou se retoma uma tradição exatamente como ela é proposta, sem que haja uma cópia literal do texto copiado (*imitatio*) ou se cria, de modo semelhante a um modelo, uma obra que, comparativamente, supere o texto anterior (*aemulatio*). Nesse sentido, a obra literária, enquanto manifestação criativa e intelectual, inserida em um contexto mais amplo de arquétipos de texto e/ou de gênero, está sempre em constante relação de realização, de transformação ou de transgressão com outras obras com as quais dialoga. No que tange especialmente à tradição literária greco-romana, Conte & Barchiesi (2010) esclarecem que o texto literário antigo absorve e assimila outros textos, sobretudo, transformando-os.

A partir dessa perspectiva, entende-se que o sistema literário não é constante e homogêneo, pelo contrário, é dinâmico e se modifica a cada nova inserção de texto. As relações associativas desse sistema não podem ser observadas de modo estanque, mas sim com base em reformulações estruturais possibilitadas por cada novo texto, pois a cada nova inserção novas relações, novos diálogos intertextuais podem ser propostos, dependendo da receptividade, isto é, da competência desenvolvida pelo leitor. Não se deve, contudo, ignorar a noção de memória literária subjacente ao sistema literário. Por uma tradição histórica, saberes e modelos textuais são consolidados, construindo uma memória<sup>2</sup> literária e cultural que se torna “um arquivo de fatos e modelos imitáveis, ao mesmo tempo em que se torna a matriz de uma competência para estabelecer novos padrões de imitação” (REZENDE: 2010, p. 105).

Nesse sentido, o presente estudo expõe o modo como determinadas retomadas textuais auxiliam na manutenção e no desenvolvimento do *tópos* elegíaco da *recordatio*. Tendo como ponto

---

<sup>2</sup> Segundo Rezende, a forma verbal *memini* indica uma formação de *perfectum* e, “nessa condição, traduz as ideias de processo concluído, de fato consumado. No plano do sentido, o lembrar projeta-se para o passado, já que aí se funda a memória” (2010, p. 105).



de partida alguns poemas de Ovídio como as *Heroidum Epistulae* e os *Tristia*, explicita-se, por meio de um marcador alusivo (a construção pronominal), a tomada de consciência das personagens acerca de sua existência na tradição literária precedente. Como o marcador alusivo não funciona da mesma maneira em todos os casos aqui apresentados, estabelece-se um *continuum* escalar, no qual um polo indica a alusão com intertexto definido e o outro a alusão com intertexto indefinido. Para tanto, inicialmente, são apresentados alguns conceitos referentes à arte alusiva e à intertextualidade; em seguida, descreve-se a construção pronominal como elemento marcador da alusão textual; e, por fim, demonstra-se como tais projeções e associações textuais contribuem para a (res)significação dos poemas elegíacos de Ovídio.

### ***Imitatio*, arte alusiva e intertextualidade**

No contexto romano, os autores, por terem consciência de que sua literatura era quase sempre uma literatura “de segundo grau”<sup>3</sup>, estavam muito mais interessados propriamente em criar novas formas de narrar ou mesmo em destacar traços de histórias míticas não tão divulgados pela tradição helênica. Isso não significa dizer que a literatura latina era uma “cópia” servil da cultura grega; pelo contrário, ela destaca o aspecto emulativo dos autores latinos de inovar e adaptar histórias já contadas às suas questões contextuais particulares. Trata-se, portanto, de uma tradição poética que vive do mito, que não consegue conceber a narração de histórias de outro modo que não seja por meio de um mito já conhecido. De acordo com Bettini,

(...) quando Ovídio, mais uma vez, havia imaginado algo verdadeiramente singular, verdadeiramente “original”, que são as *Heroides* – como esquecer Ariadne, que na própria praia do seu abandono pensa em “escrever uma carta” ao pérfido Teseu? -, ele não pensou decerto em confiar a sua originalidade à invenção de novas histórias: simplesmente buscou recolocar em uma moldura singular, inesperada, uma quantidade de histórias já conhecidas. Aqui como lá, em suma, o empenho do autor está em reelaborar, em redizer de modo elegante, hábil e sugestivo uma quantidade de coisas que em geral já se sabe (BETTINI: 2010, p. 21).

A reelaboração de dado material mítico está atrelada, sem dúvida, à retomada de um modelo literário. Esse ato do fazer poético, em contexto romano, corresponde ao conceito de *imitatio*,

---

<sup>3</sup> Como já afirma Vasconcellos (2001, p. 13), pautando-se nos versos de Horácio (*Ep.* II, 1, v. 156-157) sobre o domínio, no plano artístico, da cultura grega em relação à romana e a inserção daquela cultura no Lácio.

entendendo-se por imitação, em um primeiro momento, um ato de engrandecer a própria obra por meio de certa homenagem feita aos autores considerados dignos de citação. (Cf. PRATA: 2002, p. 31-32). O referido conceito, em Roma, é desenvolvido tanto nos domínios da retórica quanto nos domínios da poética, uma vez que, por um princípio didático, ao se observar um modelo de orador e/ou um modelo de poeta, se apreende o modo de fazer por meios práticos.

No campo da retórica, a imitação estava incluída dentre os três meios subjacentes aos cinco atos que constituíam as partes da arte oratória<sup>4</sup>. A noção de *imitatio* apresentada na *Rhetorica ad Herennium* – obra de autoria ainda discutível –, foi especificada por Cícero, em seu *De Oratore*, que impôs limites à imitação e criticou o ato de imitar sem reflexão. Segundo o orador romano, a imitação deveria estar pautada em uma seleção e em uma avaliação sobre o modelo, pois dele deveriam ser destacadas apenas as qualidades, isto é, o modelo não deveria ser retomado como exemplo em toda a sua completude<sup>5</sup>.

Já no âmbito do fazer poético, Horácio, que, em sua *Ars Poetica*, nome mais conhecido de sua *Epistula ad Pisones*, aborda assuntos como a teoria literária e o papel do escritor, não deixou de explicitar as características do referido procedimento literário. Dirigida aos filhos do cônsul Pisão e composta em forma de poema, a carta, que possui um cunho didático e “estabelece os princípios que norteiam a arte de escrever” (CARDOSO: 2003, p. 114), parece retomar a discussão aristotélica, propondo dois sentidos associados à *imitatio*: ou se cria um material novo, sem seguir um modelo propriamente, isto é, imita-se diretamente a natureza de modo coerente com o funcionamento dela; ou se recria um material a partir dos textos da tradição, ou seja, imita a natureza de modo indireto, através de outros autores que já o fizeram:

*Aut famam sequere aut sibi conuenientia finge  
scriptor. Honoratum si forte reponis Achillem,* 120  
*impiger, iracundus, inexorabilis, acer  
iura neget sibi nata, nihil non arroget armis.  
Sit Medea ferox inuictaque, flebilis Ino,  
perfidus Ixion, Io uaga, tristis Orestes.  
Siquid inexpertum scaenae committis et audes* 125  
*personam formare nouam, seruetur ad imum  
qualis ab incepto processerit et sibi constet.  
Difficile est proprie communia dicere; tuque  
rectius Iliacum carmen deducis in actus*

<sup>4</sup> Cf. *Rhetorica ad Herennium*, I, 3.

<sup>5</sup> Cf. CÍCERO, *De Oratore*, II, 90-92.

*quam si proferres ignota indictaque primus.* 130  
*Publica materies priuati iuris erit, si*  
*non circa uilem patulumque moraberis orbem,*  
*nec uerbo uerbum curabis reddere fidus*  
*interpretis nec desilies imitator in artum,*  
*unde pedem proferre pudor uetet aut operis lex.* 135  
(HORÁCIO, *Ars Poetica*, vv. 119-135)<sup>6</sup>

Segue, ó escritor, a tradição ou imagina caracteres bem apropriados: se acaso repuseres em cena o glorioso Aquiles, fá-lo activo, colérico, inexorável e rude, que não admita terem sido criadas as leis também para ele e nada faça que não confie à força das armas. Que Medeia seja feroz e indomável, Ino chorosa, Ixíon pérfido, Io errante e Orestes triste. Mas se algo de original quiseses introduzir, ousando conceber em cena nova personagem, então que ela seja conservada até o fim como foi descrita de início e que seja coerente.

É difícil dizer com propriedade o que não pertence à tradição: melhor farás se o carne de Ílion em actos trasladares em vez de proferires, pela primeira vez, factos inéditos e desconhecidos.

Matéria a todos pertencente será tua legítima pertença, se não ficares a andar à volta no caminho trivial, aberto a todos, e tão-pouco procurarás, como servil intérprete, traduzir palavra por palavra, nem entrarás, como imitador, em quadro muito estreito de onde te impedirão de sair a timidez e a economia da obra.

Desse modo, o poeta propõe duas possibilidades de articulação do escritor com a matéria a ser narrada e aconselha, a partir de níveis de dificuldade, que primeiro se exercite em relação aos textos da tradição e que, somente depois, se elabore ou se desenvolva fatos desconhecidos “imitando diretamente a natureza”. A relação entre escritor e modelo imitado, para Horácio, deve possibilitar novas leituras com base no componente criativo do escritor acerca do material verbal e referencial. É próprio dessa relação o aspecto competitivo identificado de maneira intencional na figura do escritor/autor, que tenta se igualar ou mesmo superar o modelo copiado (noção de *aemulatio*). Em sua epístola I, 19, o poeta desenvolve ainda mais sua concepção de *imitatio*, ressaltando a capacidade criativa, como um traço comum a bons escritores<sup>7</sup>. Nessa carta, a única do primeiro livro dedicada a assuntos exclusivamente literários, Horácio destaca o sentimento duplo em relação à imitação: desgosto (náusea) e prazer. Como enfatiza Russel (1979, p. 2), o poeta romano ataca os imitadores, chamando-os de “bandos de escravos” (*seruom pecus*): esse ataque não se dá em razão do ato de copiar, mas por se ter imitado aspectos superficiais do modelo.

Por outro lado, Quintiliano, em sua *Institutio Oratoria*, não associa a imitação a um processo verificável na natureza, mas sim a concebe como uma tarefa própria da mente humana. Trata-se de

<sup>6</sup> Os textos latinos da *Ars Poetica* utilizados neste artigo estão presentes na edição da Fundação Calouste Gulbenkian, cuja tradução é de responsabilidade de M. R. Rosado Fernandes (2012, p. 122-124).

<sup>7</sup> Cf. HORÁCIO, *Epistulae*, I, 19, 12-34.

um mecanismo que permite aperfeiçoar e desenvolver não só a criação intelectual, mas também a artística. Nesse sentido, a imitação é uma ferramenta indispensável em sua concepção de um bom orador. Referindo-se à noção de imitação na Antiguidade, Rezende esclarece que

(...) no campo da criação intelectual, seja a arte literária ou a retórica, a imitação de outros artistas é reconhecida como mecanismo de aprimoramento, de evolução da arte. Vale notar que a imitação de um outro artista representa uma nova dimensão da criação, um estágio diferente do processo, sobretudo se considerarmos que essa arte transcende ao que pode ser simplesmente a imitação da natureza. Nos domínios da arte, acontece a imitação da criação, ao invés da imitação da criatura. Especialmente em Quintiliano privilegia-se a imitação do processo de criação, ao invés da imitação do discurso pronto (2010, p. 109-110).

Não há em Quintiliano uma caracterização direta do indivíduo responsável pela imitação. Há apenas a descrição do processo da imitação. Não obstante, ao se explicitar que somente as qualidades de determinado modelo devem ser imitadas, destaca-se a capacidade intelectual de quem imita, ao perceber os traços positivos de seu modelo. Em outras palavras, escolher um modelo a partir de suas qualidades já indica certa competência de quem imita, posto que tal escolha está pautada no reconhecimento valorativo do estilo e dos recursos utilizados pelo modelo.

Russel (1979, p. 12) cita também uma passagem retirada das *Suasoriae* de Sêneca, *maior*, com o objetivo de destacar outro aspecto concernente à *imitatio*:

*non subripiendi causa sed palam mutuandi, hoc animo ut uellet agnosci*  
(SÊNECA, MAIOR, *Suasoriae*, III, 7)<sup>8</sup>.

não para tomar às escondidas, mas para tomar de empréstimo publicamente, com este propósito (mesmo) de que quisesse ser reconhecido<sup>9</sup>.

Ao ressaltar a intenção do reconhecimento inerente ao ato imitativo, Sêneca, *maior*, insere nesse processo a figura do leitor/ receptor do texto. É o leitor o único capaz de reconhecer a relação entre modelo imitado e nova composição. Sem a percepção do leitor, o mecanismo perde sua funcionalidade. Dessa maneira, o autor também traz à baila o perfil de público receptor das obras literárias no contexto da Antiguidade. Se o reconhecimento do ato é responsabilidade do leitor/ receptor, esperava-se que este fosse dotado de um acervo de conhecimento amplo e diversificado a

<sup>8</sup> O texto latino foi retirado do trabalho de Russel (1979). Ali ainda são indicadas diversas passagens de autores latinos que abordam a questão da *imitatio*.

<sup>9</sup> Quando o nome do tradutor não for indicado, a tradução está sob a responsabilidade do autor deste artigo.

ponto de, ao se deparar com um texto, identificar seu modelo na tradição literária antecedente e verificar o efeito de sentido produzido por essa rede de conexões.

A imitação, por conseguinte, pode ser caracterizada como um processo que leva em consideração, no mínimo, dois elementos, o modelo e a composição. A relação entre esses dois elementos, correspondentes, respectivamente, à tradição e à inovação, pautada na interação de uma composição textual subjetiva com o sistema literário que a cerca, tanto destaca o valor atribuído ao modelo (reconhecimento valorativo) quanto particulariza a nova composição por uma rede de relações, em que se evidenciam semelhanças e diferenças.

Deve-se, portanto, estabelecer distinção entre dois tipos de reconhecimento imanescentes à *imitatio*: o reconhecimento (valorativo) do autor e da nova composição na eleição de um modelo a ser copiado e o reconhecimento do leitor em captar esse movimento do autor na nova composição em direção ao modelo imitado. No que tange ao reconhecimento dado ao modelo, vale ainda resgatar o valor moral dos romanos conhecido como *mos maiorum*, isto é, como aponta Pereira, a ideia de se “viver comum à tradição, no sentido da observância dos costumes dos antepassados” (1999, p. 347). Seguir os antepassados significa atribuir *auctoritas* ao elemento primitivo, ao *pater familias*. Nesse sentido, conforme frisa Vasconcellos, “as tendências estéticas da *imitatio* e da arte intertextual vão perfeitamente ao encontro das coordenadas dessa cultura permeada pelo culto dos arquétipos da comunidade” (2001, p. 37).

Em contexto atual, o termo *imitatio* possibilita interpretações equivocadas por poder ser confundido com o ato de plágio ou por ser entendido como mera imitação, resultante da ausência de “engenho” do escritor, como demonstra Prata (2007, p. 19). Além disso, o termo focaliza principalmente a produção do texto, isto é, o ato de compor do autor frente ao modelo copiado, levando, pois, em consideração apenas uma parte do fenômeno. Ao destacar outros aspectos próprios da relação entre textos, e não só entre textos poéticos, uma vez que a noção é expandida também para outras esferas (música, pintura, arquitetura), Pasquali (1968)<sup>10</sup> passa a considerar a expressão “*Arte allusiva*” mais coerente para denominar o processo imitativo de composição.

Em seu artigo, que legitimou a citada expressão, o autor destaca a figura do leitor “competente” como elemento fundamental para que as alusões possam produzir o efeito desejado nas redes de significações decorrentes das relações entre textos. Como comenta Prata, “as alusões

---

<sup>10</sup> O ensaio “*Arte Allusiva*” de Pasquali foi publicado originalmente no ano de 1942.

pressupõem a presença de um leitor que seja capaz de identificá-las para entrarem em funcionamento, pois, somente por intermédio dele, conseguirão produzir o efeito desejado – remeter o leitor ao texto evocado” (2002, p. 32). Pasquali também dá um passo além da tradição filológica alemã ao explicitar que é inseparável do processo de imitação a criação de sentidos. Não se trata apenas de localizar uma passagem do texto evocado, mas de observar como essa transposição articula novas significações de acordo com novos contextos.

A crítica feita a Pasquali recai, no entanto, sobre a ênfase dada à intencionalidade do autor. Dado o contexto de produção dos textos antigos e o estado fragmentário em que muitos textos chegaram à atualidade, deve-se destacar a impossibilidade de se construir discursos fundados sobre a psicologia individual. Conte & Barchiesi (2010), ao separarem a intencionalidade do autor da intencionalidade presente no texto, põem em discussão a figura do autor. Os referidos autores compreendem a literatura da Roma Antiga como um *sistema* cujo núcleo vital centra-se na concepção de tradição. Assim, todo ato poético é entendido, desse modo, como sendo dialógico, visto que, ao se inserir nesse sistema, o texto estabelece uma relação de reafirmação ou de negação com a tradição a ele precedente:

Todo texto literário configura-se então como absorção e assimilação de outros textos, sobretudo como transformações daqueles (este nos parece o momento mais importante na intertextualidade: a transformação). De fato, uma obra pode ser lida somente em conexão com outros textos ou contra eles. A intertextualidade é a dimensão em que se atravessa da “produção do texto por meio dos textos” à recepção orientada. Nessa perspectiva, o destinatário que se aproxima do texto – leitor ou imitador, que é também um tipo de leitor – já é ele mesmo uma pluralidade de outros textos, e também de códigos (reside aqui o que denominamos a cultura de um autor, e de um leitor). A intertextualidade, então, longe de ser um curioso efeito de eco, define a condição mesma da legibilidade literária. De fato, não se captam o sentido e a estrutura de uma obra senão em relação a modelos, eles mesmos produtos de uma longa série de textos de que são, de certo modo, a constante. Fora desse sistema, a obra literária é não-natural: a sua percepção pressupõe uma “competência” na decodificação da linguagem literária, que tem como condição a prática de uma multiplicidade de textos (CONTE; BARCHIESI: 2010, p. 94-95).

Tal percepção de que um texto é composto por uma multiplicidade de outros textos com os quais se relaciona diretamente está fundamentada nos conceitos de dialogismo e de polifonia propostos por Mikhail Bakhtin especialmente em seu *Problemas da poética de Dostoiévski*. O autor concebe, segundo Fiorin, o dialogismo como um “modo de funcionamento real da linguagem, é o

princípio constitutivo do enunciado. Todo enunciado constitui-se a partir de outro enunciado, é uma réplica a outro enunciado. Portanto, nele ouvem-se sempre, pelo menos, duas vozes” (2016, p. 27). Já em relação à noção de polifonia<sup>11</sup>, Bakhtin a apresenta, por meio de uma análise poética dos romances de Dostoievski, como uma estratégia discursiva em que se apresentam múltiplas vozes sem que elas sejam orientadas pela voz do autor. Trata-se de vozes plenivalentes<sup>12</sup>, que não dependem do ponto de vista do autor.

Com o desdobramento da concepção de polifonia, surge a noção de *intertextualidade*. O termo foi utilizado pela primeira vez por Julia Kristeva em seu ensaio “A palavra, o diálogo e o romance”<sup>13</sup>. Ao compreender que “todo texto se constrói como mosaico de citações” (2012, p.142), a autora ora retoma diretamente os postulados bakhtinianos, ora os expande como procedimentos analíticos no campo da teoria literária. De acordo com esse viés teórico, se o sujeito não é unívoco, a natureza do enunciado é dialógica. O texto é o local onde o enunciado está manifestado e se apresenta, em sua materialidade, em decorrência de ser um conjunto de signos<sup>14</sup>. Comentando a teoria bakhtiniana, Fiorin entende a intertextualidade como um tipo composicional de dialogismo, “em que há no interior do texto o encontro de duas materialidades linguísticas, de dois textos” (2016, p. 58).

Por essa perspectiva, a noção de intertextualidade abrange não só as noções de *arte alusiva* e de *imitatio*, apresentadas por Conte & Barchiesi (2010, p. 93) respectivamente como a atividade cooperativa do leitor que o texto prevê e a transformação dos modelos operada pelo autor, mas também, para além dos estudos clássicos, incorpora toda relação estabelecida entre textos, sejam eles literários ou não, escritos ou multimodais.

Fowler (2000) entende que os sentidos de dado texto são provenientes da relação entre esse mesmo texto e o sistema no qual se insere. Para ele, não há uma única matriz geradora que abarque todas as possibilidades de significação. Como destaca Cesila, ao comentar o texto do autor, “um intertexto não está no sistema, esperando para ser ativado na leitura, mas no ponto de recepção, no

---

<sup>11</sup> A noção de polifonia é inspirada na sobreposição de vozes que ocorre em dada composição musical – como bem demonstra a sinfonia para teclado *Invenção a 3 vozes, n° 1* de Johann Sebastian Bach, com contrapontos em três partes (ou vozes).

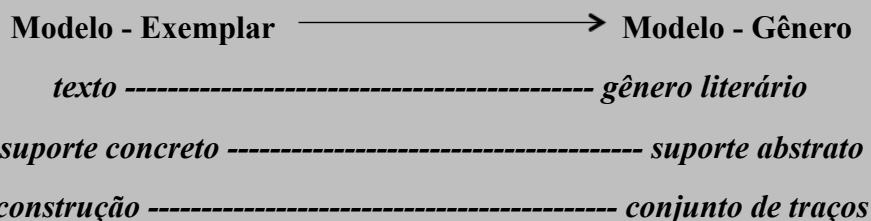
<sup>12</sup> Ver BAKHTIN: 2002, p. 4.

<sup>13</sup> In: KRISTEVA, Julia. *Introdução à semântica*. Trad.: Lucia Helena França Ferraz. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 139-168.

<sup>14</sup> Cf. FIORIN: 2016, p. 57.

leitor, de quem depende considerar ou não intertextual a relação e captar os possíveis significados que ela traz para o texto que faz a referência” (2008, p. 43).

No amplo campo de investigação da intertextualidade, Conte & Barchiesi (2010, p. 100), estabelecem algumas diretrizes no que tange ao processo imitativo e às suas propriedades funcionais. Para os autores, o leitor pode captar as relações entre o texto e o seu modelo de duas maneiras distintas, por meio do que denominam Modelo-Exemplar e Modelo-Gênero. No primeiro caso, o modelo é utilizado como exemplar, fonte da cópia e da citação. Do Modelo-Exemplar, são feitas retomadas pontuais: “são ‘palavras’ individuais pontualmente imitadas (citadas ou transformadas)” (2010, p. 100). Já no segundo caso, o modelo é tratado não como exemplar, mas como uma “matriz geradora”. Nesse caso, “o que realmente se imita são estilos, convenções, normas, gêneros. Imitar um texto, então, pressupõe que em via preliminar se constitua um modelo de gênero” (2010, p. 101). No primeiro caso, há um texto concreto e dele são imitadas palavras, construções etc. No segundo caso, há um conjunto de traços, uma “estrutura geradora”<sup>15</sup>.



**Quadro 1:** Propriedades funcionais nas relações intertextuais

Por outro lado, Barchiesi, por exemplo, confessa não ser tão simples negar a figura do autor, pois “toda alusão, quando detectada, implica um olhar para a produção do texto e para a figura do autor. Negar intencionalidade não significa ser capaz de excluir esse olhar para a produção do texto” (2001, p. 142). Desse modo, em conformidade com Conte & Barchiesi (2010), pode-se perceber que o ato intencional, independente da figura do autor, está marcado na materialidade linguística.

Com base nessas especificidades, bem particulares do fazer poético da Antiguidade Clássica, Bauks afirma que os estudiosos de textos antigos “atraídos por uma abordagem histórico-crítica têm

<sup>15</sup> À noção de Modelo-Gênero corresponde o conceito de *arquitecturalidade* proposto por Gérard Genette (1982, p. 07), segundo o qual se refere “(...) o arquitecto ou, se se preferir, a arquitecturalidade do texto (...) isto é, o conjunto das categorias gerais ou transcendentais – tipos de discurso, modos de enunciação, gêneros literários, etc. – de que depende cada texto particular” (*Apud* VASCONCELLOS: 2001, p. 41).



mais problemas com a intertextualidade do que os estudiosos da literatura moderna, porque aqueles necessitam integrar (ao estudo) várias particularidades das culturas antigas” (2013, p. 28-29).

Também por essa razão, Vasconcellos restringe a noção de intertextualidade “à incorporação de um ou mais texto por outro” (2007, p. 251). Desse modo, entende-se aqui o fenômeno da relação entre textos (ou *intertextualidade*) como uma área mais vasta em que se insere o procedimento da *arte alusiva*. O pesquisador brasileiro ainda, ao definir esse procedimento como “técnica de composição que ativa possibilidades interpretativas a partir da evocação de outros textos no palimpsesto que é a obra” (2007, p. 258), associa-o à noção de intertextualidade implícita tal como proposta por Koch (2008, p. 30):

Tem-se a intertextualidade implícita quando se introduz, no próprio texto, intertexto alheio, sem qualquer menção explícita da fonte, com o objetivo quer de seguir-lhe a orientação argumentativa, quer de contraditá-lo, colocá-lo em questão, de ridicularizá-lo ou argumentar em sentido contrário. (2008a, p. 30)

Vasconcellos ainda esclarece que “embora sempre implícitas no sentido de que não indicam suas fontes claramente, as alusões que encontramos nos poetas latinos poderiam ser divididas em alusões com marcadores alusivos e sem marcadores alusivos” (2007, p. 259).

### **Os marcadores alusivos: a construção pronominal**

Compreende-se a intertextualidade como uma relação entre textos reais, ou mesmo como a “presença num texto de outro(s) texto(s) por ele evocado(s) e integrado(s) para produzir significação” (VASCONCELLOS: 2001, p. 33). E, além disso, a alusão passou a ser entendida como “uma das engrenagens do mecanismo intertextual: o processo intertextual é posto em movimento quando o leitor o aciona pelo ato de aludir” (PRATA: 2007, p. 45).

Observar elementos que servem de âncora, na materialidade textual, para as relações projetadas no sistema literário, não evidencia uma intenção particular do autor, mas sim revela uma intencionalidade na obra de rivalizar com o modelo imitado. Os marcadores alusivos longe de estarem ativados na composição, funcionam, na verdade, como uma pista textual a partir da qual se estabelece uma relação entre textos da tradição, pista essa que só pode ser identificada por meio do leitor e de seu conhecimento acerca do universo literário que o cerca. Vale salientar que, embora

esse marcador permita recuperar determinado intertexto, nem sempre é sinal de compatibilidade na direção da orientação argumentativa. Segundo Vasconcellos,

(...) a noção de marcadores alusivos não implica em [sic] ver intencionalidade do autor ou alguma espécie de controle sobre a recepção. Trata-se de uma marca textual, um elemento na estrutura do texto, que *pode* lançar o leitor no universo do outro texto, incitando-o a extrair, a partir disso, comparações e efeitos de semelhança e contraste entre os dois contextos (2007, p. 259).

Diferentemente de Wills (1996) que estava preocupado apenas em detectar a alusão e nos mecanismos que os leitores utilizam para reconhecer ou mesmo criar a alusão, Vasconcellos (1999, *apud* PRATA: 2002, p. 36-39; 2001) está interessado na consequência do ato de reconhecer uma alusão, isto é, nos efeitos de sentido daí decorrentes. Para tanto, apresenta uma série de estratégias alusivas próprias de Virgílio e de outros autores da literatura latina, que possibilitam as associações textuais. Expõem-se aqui tais procedimentos e seus referidos exemplos, com a tradução do referido autor.

MARCADORES ALUSIVOS (VASCONCELLOS)	
1. Evocações dos sons de uma palavra do original grego, de sentido diverso:	<b>arma</b> ("as armas") - primeira palavra da <i>Eneida</i> ἄνδρα ("o homem") - primeira palavra da <i>Odisseia</i>
2. Evocação do ritmo de uma sequência "marcada" excepcional:	<b>arma uirumque cano</b> (início da <i>Eneida</i> ) – [troqueu- anfibráco- iambo] μῆνιν ἄειδε, θεά (início da <i>Iliada</i> ) – [troqueu - anfibráco - iambo]
3. Marca morfológica:	<i>Virum mihi, Camena, insece uersutum</i> (Lívio Andrônico, <i>Odisia</i> , v. 1) - "Canta-me, Camena, o homem versátil" ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον ( <i>Odisseia</i> I, v. 1)
4. Incorporação de todo um verso ou parte de um verso sem modificação:	<b>hoc opus, hic labor est</b> ( <i>Eneida</i> VI, v. 129) "este é o trabalho, este é o afã!" Apropriado por Ovídio em sua <i>Arte de Amar</i> I, 453

<p>5. Fusão de dois (ou mais) originais:</p>	<p><b><i>Lenta salix</i></b> (<i>Bucólicas</i> III, v. 83 e V, v. 16)</p> <p><i>purpureus ueluti cum fios succisus aratro languescit moriens lassoue papauera collo demisere caput pluuiā cum forte grauantur.</i> (<i>Eneida</i> IX, vv. 435-437)</p> <p>"Como a flor purpúrea, cortada pelo arado, esmorece, ao morrer, ou papoulas de fatigadas hastes vergam a cabeça quando porventura se curvam ao peso da chuva".</p> <p><b><i>Illa solo fixos oculos auersa tenebat, nec magis incepto uultum sermone mouetur quam si dura silex aut stet Marpesia cautes.</i></b> (<i>Eneida</i> VI, vv. 469-471)</p> <p>"Ela, desviando-se, mantinha os olhos fixos no chão, e seu rosto não se deixava comover por aquelas palavras mais do que se fosse dura rocha ou mármore do Marpeço".</p> <p><b><i>Illa solo fixos oculos auersa tenebat, nec magis incepto uultum sermone mouetur quam lentae salices lassoue papauera collo.</i></b> (<i>Satiricon</i>, CXXXII)</p> <p>"Ela, desviando-se, mantinha os olhos fixos no chão, e seu rosto não se deixava comover por aquelas palavras mais do que flexíveis salgueiros ou papoulas de fatigada haste".</p>
<p>6. Fórmulas alusivas:</p>	<p><b><i>memini</i></b> ("eu me lembro"); <b><i>fama est</i></b> ("é fama"); <b><i>dicitur</i></b> ("é dito"); <b><i>dicebam</i></b> ("diziam")</p>

**Quadro 2:** Marcadores alusivos, conforme Vasconcellos (1999, 2001)

Além desses recursos que vão desde aspectos rítmicos e sonoros até estratégias de citação mais direta, como por exemplo, a repetição de um verso inteiro, Vasconcellos (2001) ainda considera outros procedimentos textuais como estratégias alusivas na *Eneida*, utilizando a nomenclatura de Gérard Genette:

- a) Paratextualidade: “referência que certos elementos marginais ao texto (título, subtítulo, nomes de capítulo, prefácio, etc.) fazem a um outro texto, como ocorre com o título da épica virgiliana” (PRATA: 2002, p. 38);
- b) Intratextualidade: “concebida como a evocação, no curso de uma obra, de passagens da mesma obra: alusão interna, portanto” (VASCONCELLOS: 2001, p. 130);

- c) Autotextualidade: “consiste na autocitação, isto é, na evocação, em dada obra, de uma passagem de outra obra do mesmo autor” (VASCONCELLOS: 2001, p. 148).

Wills (1996, p. 30-37) apresenta dois tipos de marcadores alusivos: os externos e os internos. Ele chama de marcadores externos palavras e expressões do tipo *dicitur, fertur, ut fama est, ut mihi narratur, recordor, refero, repeto, memini, nunc, olim, quondam* etc., que atraem a atenção do leitor para a alusão, mas diferentemente dos demais marcadores, sem se utilizar do conteúdo ou da forma do texto-modelo, por isso mesmo denominados externos ao texto. Como destaca Cesila, “são termos que trazem por si só ideias relacionadas à memória, tradição, antiguidade, recorrência e que, por isso, indicam que um intertexto pode estar em jogo” (2008, p. 62). Já os marcadores internos seriam mais diversificados, posto que estão inseridos no texto-fonte. Além disso, ao tratar da repetição das palavras, o autor leva em consideração a função gramatical e a posição das palavras para propor dois tipos de repetição. Com tais critérios, chega-se à seguinte subdivisão: termos idênticos do ponto de vista morfológico x variações morfológicas; e usos de determinada forma no interior dentro de uma mesma unidade de frase x usos que transcendem o limite da frase. Nomeando cada uma dessas possibilidades, o autor propõe o quadro abaixo (p. 11), com os respectivos exemplos:

	Formas Idênticas	Formas Diferentes
Dentro da Unidade Frasal	<i>geminção</i>	<i>polyptoton</i>
Além da Unidade Frasal	<i>paralelismo</i>	<i>modificação</i>

**Quadro 3:** Estratégias alusivas com base em repetição de palavras (WILLS: 1996, p.11)

<b>Exemplo das Estratégias Alusivas por Repetição de Palavras</b>	
<i>geminção</i>	<i>Ite meae, felix quondam pecus, ite capellae</i> (Virg. <i>Ecl.</i> I, v. 74)
<i>polyptoton</i>	<i>reges regumque triumphi</i> (Ov. <i>Am.</i> I, 15, v.33)
<i>paralelismo</i>	<i>sic oculos, sic ille manus, sic ora ferebat</i> (Virg. <i>En.</i> lii, v. 490)
<i>modificação</i>	<i>ille etiam liquidis palmas ubi lauerat undis, unda fluens palmis Danaen aludere posset</i> (Ov. <i>Met.</i> XI, vv. 116-117)

**Quadro 4:** Exemplos com base em repetição de palavras (WILLS: 1996, p. 11-13)

Já Hinds (1998) propõe a separação dos marcadores alusivos pelo nível de integração deles no texto. Os marcadores menos integrados são aqueles que sinalizam uma intervenção externa ao contexto narrativo (p. 3). Como bem destaca Prata, “Hinds utiliza a expressão '*Alexandrian footnote*', cunhada por David Ross, para caracterizar esse tipo de marcador, já que ele esclarece, retoma, reflete e amplia o conhecimento do texto, ao remeter o leitor a outros textos” (2002, p. 39). Esses sinalizadores são mais indefinidos e apenas evidenciam a existência desse sistema literário, são eles: *dicitur*, *fama est*, *ferunt*. Há outros marcadores mais sutis que poderiam passar despercebidos aos olhos do leitor. São considerados mais integrados aos textos por serem mais definidos e não aludirem diretamente a contextos exteriores à narrativa.

Como se pode observar, não há uma equivalência direta entre os chamados marcadores externos e os sinalizadores menos integrados e entre os marcadores internos e sinalizadores mais integrados. Hinds (1998) apresenta como exemplo de marcador mais integrado ao texto a forma verbal *memini* (*Fasti* III, 473) utilizada por Ovídio no episódio de Ariadne, que se lembra de ter sido abandonada por Teseu. Uma vez que a alusão está vinculada à memória da personagem, o autor considera que o sinalizador indica conteúdo interno ao texto. A referida forma verbal aponta para o intertexto de Catulo, no *carmen* LXIV, em que também se abordam as lamentações de Ariadne, ao se perceber abandonada por Teseu. O mesmo marcador é apontado por Wills (1996), mesmo que não haja referência direta ao episódio mítico, como um indicador externo de alusão.

No que tange a construção pronominal por ora apresentada, dados os seus variados padrões funcionais, a mesma não pode ser categorizada objetivamente nem como um marcador externo, nem como um marcador interno de alusão. A natureza sintagmática da construção pronominal exige a presença de, no mínimo dois elementos, que, em linhas gerais, se caracterizam por estabelecer ligação externa (pronome) e recuperar apropriações semânticas internas (substantivo) ao texto. A construção pronominal é formada de modos distintos, conforme a identificação direta ou indireta do intertexto. Na primeira posição da construção, normalmente, aparece o pronome demonstrativo de terceira pessoa *ille*, *illa*, *illud* – por isso mesmo denominada construção pronominal. De acordo com Huerta (2009), o pronome demonstrativo *ille* apresenta o uso dêitico e o uso fórico:

En su uso dêitico, *ille* es el pronombre del alejamiento físico en el espacio, en tempo y también, como hemos visto, en el discurso. (...) En su uso fórico, y sin duda como consecuencia de su valor de alejamiento, remite con frecuencia a algo conocido o recordado, pero no necesariamente presente en el

discurso. (...) Pero *ille* expresa también referencia textual, concurriendo con *is* (HUERTA, 2009, p. 277).

Quando o intertexto é definido, isto é, pode ser identificado por meio de um episódio mítico já trabalhado na tradição literária precedente ao texto, acompanhando o pronome, aparece um substantivo com carga semântica temporal ou espacial, geralmente um termo já utilizado no intertexto. Desse modo, o pronome segue a descrição gramatical apresentada anteriormente: indica/aponta para uma distância física e/ou espacial fundindo realidade extralinguística e realidade literária (função dêitica); retoma um ponto do mito presente na tradição literária (fórica); e entendida a literatura como um *continuum*, anaforicamente, volta-se para o mesmo episódio mitológico tratado pelo texto precedente.

Por outro lado, quando o intertexto é indefinido, ou seja, não é passível de recuperação direta na tradição literária latina que antecede o texto, em concordância morfossintática com o pronome, está um termo que indique atividade empírica sensorial e/ou memorialística. Como não é possível recuperar um termo do intertexto, justamente porque esse intertexto pode não ser facilmente identificado, por meio de uma transposição metafórica, o eu-lírico coloca-se no lugar de determinada personagem mitológica, e desse lugar, sente, vê, ouve ou recorda algo da mesma forma que a personagem mitológica vivenciou em sua narrativa lendária.

É importante frisar que a construção pronominal na produção poética de Ovídio está associada ao eixo temático elegíaco da *recordatio* (Cf. GONÇALVES, 2016, p. 98). Por meio desse eixo temático, a *persona* poética relembra eventos passados de sua história e revive, em contexto elegíaco de lamentação, os transtornos desse passado no presente.

### **A *recordatio* elegíaca e as (res)significações textuais**

A *recordatio* é um dos eixos temáticos que auxiliam no desenvolvimento da *lamentatio* elegíaca, na produção poética de Ovídio. Diante da situação de sofrimento da *persona* poética, recordar significa voltar ao estado em que a vida estava em harmonia, em equilíbrio. São diversificadas as situações de sofrimento que geram as lamentações. Tal afirmação baseia-se no pressuposto de que o discurso lamentoso só surge em situações de não plenitude do indivíduo, ou seja, é decorrente da insatisfação humana. Nos lamentos, há a exposição de que a vida não deveria

ser como está. Metaforicamente – para usar uma imagem trabalhada por Ovídio – o indivíduo toma consciência do  $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  que se estabelece tanto em seu interior quanto em suas relações. A lamentação dá voz ao sofrimento, é uma externalização.

Desse modo, a *lamentatio*, na poesia elegíaca de Ovídio parece assim se manifestar:

	Eixo Temático	Tipo de Elegia	Exemplo de Ovídio
<i>Lamentatio</i>	Morte	elegia fúnebre	Ex.: <i>Amores</i> , III, 9
	Dano	elegia de exílio	Ex.: <i>Tristia</i> , V, 1
	Amor	elegia amorosa	Ex.: <i>Heroides</i> , XV

**Quadro 5:** A *lamentatio* e a poesia elegíaca de Ovídio, conforme Gonçalves (2016, p. 62)

Para a demonstração do funcionamento da construção pronominal foram selecionados quatro fragmentos dos poemas elegíacos de Ovídio *Heroides* e *Tristia*. A *lamentatio*, portanto, se desenvolve respectivamente tanto a partir do abandono do amado (relacionada ao eixo temático do amor), como também a partir do desterro do poeta no poema que é considerado, muitas vezes, autobiográfico. Compõem o *corpus* deste estudo as epístolas II - Filis a Demofonte, VII – Dido a Eneias e X – Ariadne a Teseu, nas *Heroides*, e a terceira elegia do primeiro livro dos *Tristia*. Metodologicamente, os fragmentos textuais estão distribuídos entre dois polos de um *continuum*, que indicam respectivamente o intertexto definido e o intertexto indefinido. São também observadas as orientações metodológicas de Vasconcellos no que tange ao estudo de base intertextual, segundo o qual,

convencer de que uma leitura é pertinente é organizar numa narrativa elementos do texto de forma a configurar um sentido que não esteja em contradição com aqueles elementos e com o conjunto da obra. Entre os filólogos, as leituras deverão estar amparadas na solidez de leitura da língua antiga em que o texto é escrito, no conhecimento de convenções genéricas, etc., de tal forma que uma interpretação que nesse campo pretenda ter aprovação deverá montar um percurso crítico de tipo bem definido (utilizando, certo tipo de discurso metalinguístico, o amparo de textos trazidos para o confronto, etc.) (VASCONCELLOS:2007, p. 244)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Conte critica os estudos que têm abusado do método intertextual, forçando leituras improváveis (CONTE: 2014).

• Exemplo 1 – Intertexto Definido (A)

Texto de Ovídio

*Illa dies nocuit, qua nos declivae sub antrum  
Caeruleus subitis compulit imber aquis.  
Audieram uocem; nymphas ululasse putavi;  
Eumenides fatis signa dedere meis.  
(Her., VII, v. 93-96)<sup>17</sup>*

Foi nefasto aquele dia, em que para debaixo de uma gruta em declive  
Nos impeliu, com súbitas águas, uma chuva cerúlea.  
Havia escutado uma voz: achei que as ninfas tinham uivado;  
As Eumênides deram os sinais do meu destino.

Intertexto: Virgílio

*Speluncam Dido dux et Troianus eandem  
deueniunt. Prima et Tellus et pronuba Iuno  
dant signum; fulsere ignes et conscius aether  
conubiis, summoque ulularunt uertice nymphae.  
Ille dies primus leti primusque malorum  
causa fuit (...) (En., IV, v. 165-170)<sup>18</sup>*

Dido e o caudilho troiano se acolhem à mesma caverna.  
A própria Terra e depois Juno prônuba as juras confirmam,  
crebros relâmpagos brilham e o éter se inflama; conscientes  
daquele enlace, ulularam nos picos mais altos as ninfas.  
Esse, o primeiro dos dias letais, o princípio de todas  
As desventuras de Dido. (...)

Na *Eneida*, Dido, a rainha de Cartago, apaixona-se, mesmo que involuntariamente - já que sua paixão resulta de um *consilium dearum* (entre Vênus e Juno), pelo herói Eneias, que, após muito tempo vagando no mar, chega às margens cartaginesas. Elisa, como também é nomeada, um pouco resistente ainda pela sua posição social e por ser viúva, acaba cedendo a esse amor e se entrega ao herói estrangeiro. Com a partida do herói “piedoso”, Dido também vê sua imagem pública esfacelada e, não encontrando outra saída, decide por suicidar-se. É o primeiro dia do encontro amoroso que determina o ponto inicial das desgraças sofridas pela heroína. No canto IV, a rainha e o herói troiano se encontravam em uma caçada, quando foram surpreendidos por uma forte tempestade que os obrigou a se protegerem em uma caverna. Lá o enlace amoroso acontece sob esse presságio: *summoque ulularunt uertice nymphae*. Nesse momento, Dido ainda não sabia dos

<sup>17</sup> O texto latino segue a edição das Les Belles Lettres (1961).

<sup>18</sup> Texto latino presente na edição organizada por João Angelo Oliva Neto. Tradução de Carlos Alberto Nunes.



infortúnios pelos quais passaria. Logo, na perspectiva épica virgiliana, a forma verbal deve ser encarada com uma pista que, de modo discreto, antecipa o destino cruel da rainha.

Nas duas passagens acima, Dido está rememorando o dia em que se entregou a Eneias em uma gruta devido à tempestade que os impedia de continuar a caçada. Esse dia é responsabilizado, nos dois casos, pelas desgraças que aconteceram na vida da rainha, pois Eneias, de modo metonímico, é uma parte dele e, por consequência todos os males provocados pelo herói são transpostos para o dia.

A construção da alusão ocorre tanto por meio de marcadores internos quanto externos, conforme a proposição de Wills (1996). O ato alusivo presente na obra de Ovídio é marcado internamente pelo sintagma *illa/ille dies* – a variação entre *illa* e *ille* é decorrente do uso da palavra *dies*, que possui os dois gêneros em latim – em posição inicial do verso, o que gera uma estrutura paralela quase idêntica. Já o procedimento alusivo com marcador externo incide sobre o pronome demonstrativo de terceira pessoa *illa*: o uso do pronome, entendido como sinalizador de transposição, conduz o leitor a um contexto narrativo já apresentado na tradição literária. O texto de Virgílio é tomado como um Modelo-Exemplar para a obra de Ovídio, visto que a construção pronominal retoma palavras pertencentes ao texto épico virgiliano.

Esse uso é enfatizado na construção do texto por se tratar de uma mesma personagem (Dido), já que, desse modo, é como se ela mesma se lembrasse daquele dia em que tudo começou. A realidade parece ser dividida em três níveis de contextualização: a realidade propriamente dita em que o poeta escreve a obra; a realidade poética em que o eu-lírico em um ponto específico da narrativa em que se insere redige uma carta – é importante dizer que esse ponto específico já está ancorado em um texto da tradição literária –; e a realidade memorialística, em que o eu-lírico aparenta tomar consciência do seu *status* de personagem mítica e recupera sua memória literária para se colocar em outro contexto narrativo: como se a Dido de Ovídio já tivesse consciência de sua existência enquanto personagem de Virgílio e, desse modo, fosse buscar em sua memória o dia descrito na *Eneida*. Assim, a Dido de Ovídio revive a experiência da Dido de Virgílio.

• Exemplo 2 – Intertexto Defino (B)

Texto de Ovídio

*Quae legis, ex illo, Theseu, tibi litore mitto,  
Vnde tuam sine me uela tulere ratem,  
In quo me somnusque meus male prodidit et tu  
Per facinus somnis insidiate meis.  
(Her, X, v. 3-6)*

O que lêis, eu te envio, Teseu, daquele litoral,  
De onde as velas levaram tua embarcação sem mim,  
No qual meu sono infelizmente me traiu e tu,  
Por ato criminoso, tramaste durante meu sono.

Intertexto: Catulo

*Namque fluentisono prospectans litore Diae  
Thesea cedentem celeri cum classe tuetur  
Indomitos in corde gerens Ariadna furores,  
Necdum etiam sese quae tum uisi uisere credit,  
(Carm., LXIV, v. 52-55)<sup>19</sup>*

E aí, olhando ao longe no marulhante litoral de Dia,  
ela Teseu fugitivo com a célere embarcação reconhece,  
ela que no coração suporta uma cólera indômita, Ariadne,  
e não acredita ainda que vê o que vê,<sup>20</sup>

Em Catulo, no epílio, que descreve as núpcias de Peleu e Tétis, por meio dos desenhos bordados em uma colcha – um dos presentes do casamento –, insere-se o episódio do abandono de Ariadne por Teseu. A heroína, ao acordar na ilha de Naxos, procura pelo amado, mas não o encontra. Decide, então, subir em um rochedo e dali avista as velas da embarcação de Teseu se afastando até desaparecerem; trata-se da lamentação de Ariadne. Nela a heroína, por meio de interrogações sem resposta, o que demonstra um estado psicológico de desespero e perturbação, se questiona sobre o porquê de ter sido levada para a ilha e destaca o caráter insensível de Teseu.

O verso 3 da *X Heroidum Epistula* de Ovídio, um dos primeiros versos do poema, é bastante característico do gênero epistolar, por apresentar o nome do destinatário, bem como o local de onde se envia a carta. Ariadne, em primeira pessoa, afirma enviar a carta *ex illo litore*. Como já foi indicado no exemplo anterior, o pronome demonstrativo *illo*, por sua natureza dêitica e fórica,

<sup>19</sup> O texto latino segue a edição das *Les Belles Lettres* (1958).

<sup>20</sup> Tradução de João Pedro Moreira e André Simões.

respectivamente, aponta para um litoral e, ao mesmo tempo, retoma um litoral já conhecido na tradição literária latina. Desse modo, Ariadne se coloca na ilha de Naxos, tal como evidenciado no início do episódio de seu abandono inserido no poema de Catulo. O pronome opera uma transposição de realidade, colocando a heroína em um contexto literário já conhecido. Outro elemento que, nesse caso, auxilia no processo de transposição é a preposição *ex*, que acompanha o caso ablativo, para expressar o ponto de partida, a origem de algum fenômeno. Assim, o sintagma preposicionado ancora a situação comunicativa da carta de Ovídio no poema de Catulo e Ariadne passa a se recordar das experiências vivenciadas naquele lugar. O sofrimento da heroína ao compor a carta é associado ao sofrimento vivido no dia da partida do herói – passado descrito no epílio de Catulo.

Deve-se destacar que a alusão ocorre por meio tanto de marcador interno quanto externo (WILLS: 1996). O marcador interno é a própria palavra *litore* repetida na mesma posição do verso, nos dois poemas (está posta na penúltima posição do verso). Já o marcador externo é o pronome demonstrativo *illo* que, acompanhando da preposição *ex*, possibilita a transposição de contexto literário. A construção pronominal, nesse caso, vista em conjunto não é passível de classificação categórica entre marcadores externos ou internos de alusão. A referida construção compartilha traços das duas categorias, o que evidencia as fronteiras fluídas das demarcações metalinguísticas tanto no sistema linguístico quanto no sistema literário.

- Exemplo 3 – Intertexto (In)Definido (A)

**Texto: Ovídio**

*Cum subit illius tristissima noctis imago  
Qua mihi supremum tempus in urbe fuit,  
Cum repeto noctem, qua tot mihi cara reliqui,  
Labitur ex oculis nunc quoque gutta meis.  
(Tris., I, 3, v. 1-4)<sup>21</sup>*

Quando de súbito se apresenta a imagem tristíssima daquela noite,  
Que foi para mim o último momento na cidade,  
Quando rememoro a noite em que abandonei tantos bens caros a mim,  
Ainda agora escorre uma lágrima dos meus olhos.

---

<sup>21</sup> O texto latino segue a edição das Les Belles Lettres (1968).

*Si licet exemplis in paruo grandibus uti,  
Haec facies Troiae, cum caperetur, erat. (Tris., I, 3, v. 25-26)*

Se é permitido servir-me de grandes exemplos em pequenas causas,  
Esta era a imagem de Troia, no momento em que foi tomada.

#### Intertexto (?): Virgílio

(...) *Et iam nox umida caelo  
praecipitat, suadentque cadentia sidera somnos.  
Sed si tantus amor casus cognoscere nostros  
et breuiter Troiae supremum audirem laborem,  
(En., II, v. 8-11)*

A úmida noite do céu já descamba, e as estrelas, caindo  
devagarinho no poente, os mortais ao repouso convidam.  
Mas, se realmente desejas ouvir esses tristes eventos,  
breve relato do lance postremo da guerra de Troia (iniciarei).<sup>22</sup>

No canto II da *Eneida*, Eneias relembra a dor de ter presenciado a queda de Troia. A rainha de Cartago, por conhecer a fama do grande herói, pede que o próprio Eneias descreva seus feitos e conte o modo como Troia foi capturada. O piedoso herói, então, faz referência à noite de sua partida (obrigada) da cidade troiana. Nos *Tristia* de Ovídio, o eu-lírico se lamenta por sua situação de desterrado, longe da cidade de Roma. O poeta sulmonense realmente foi banido de Roma por Augusto no ano 8 d. C. Em especial, na elegia 3 do livro I dos *Tristia*, o eu-lírico rememora a noite em que se viu obrigado a deixar Roma e seguir sozinho, embarcado, rumo ao desterro.

Como bem destacou Prata (2007), o verbo *repeto* utilizado por Ovídio estabelece um paralelo com o verbo *renouare* (v. 3) de Virgílio. Além disso, o verbo “*repeto* parece ser o marcador por excelência do prólogo ovidiano, uma vez que seu conteúdo alude tanto à recordação dos infortúnios de Nasão quanto à narrativa do herói épico, que é retomada na construção dessa elegia” (PRATA: 2007, p. 67). Nesse mesmo sentido, o sintagma *illius noctis*, em genitivo singular, permite a associação entre a noite em que Eneias rememora o terrível episódio da queda de Troia para a rainha e a noite do desterro do poeta. Aliás, o uso do substantivo *noctis* semanticamente interliga o episódio do desterro, não só ao momento da narração de Eneias, mas também a própria situação da guerra de Troia, uma vez que era também noite quando Troia ruiu. A repetição do termo *nox* demonstra a utilização de um marcador interno de alusão (WILLS: 1996). Já o pronome

<sup>22</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes.

demonstrativo de terceira *illius*, como marcador externo de alusão, opera como um transpositor que possibilita a aproximação entre Eneias e o *eu-lírico* (Ovídio).

Como não se trata de personagens idênticas, de modo metafórico, o poeta se coloca como um novo herói, não épico, mas elegíaco. A construção pronominal é um elemento de fundamental importância no desenvolvimento dessa *recordatio* e auxilia sobremaneira, ao lado de outros elementos, na transposição e na confluência das dores vivenciadas. Desses outros elementos, destaca-se o dístico de Ovídio (v. 25-26), acima exposto, que, mesmo em estrutura condicional, apresenta a comparação entre as duas situações, na tentativa de tornar equânimes as imagens das duas partidas, o que ratifica a aproximação textual apresentada.

- Exemplo 4 – Intertexto Indefino (B)

**Texto de Ovídio**

*Illa meis oculis species abeuntis inhaeret,*  
(*Her.*, II, v. 91)

Aquela imagem da tua partida está fixada em meus olhos,

*Pronuba Tisiphone thalamis ululauit in illis*  
*Et cecinit maestum deuia carmen auis.* (*Her.*, II, v. 117-118)

Tisífone presidiu esse himeneu e uivou naquele leito,  
E uma ave solitária fez ouvir um canto triste.

**Intertexto: o próprio Ovídio, Virgílio e Catulo (?)**

Fílis era filha do rei da Trácia, conhecido como Licurgo. A heroína se apaixonou por Demofonte, filho de Teseu, quando ele foi acolhido em seu reino, após ter sido arrastado por uma tempestade na volta da Guerra de Troia. Após o envolvimento amoroso dos dois, o herói teve de retornar a Atenas e Fílis consentiu que ele fosse com a condição de que retornasse em um dia determinado. Deu-lhe uma caixinha, dizendo-lhe que deveria conservá-la sempre fechada, pois continha objetos sagrados do culto de Reia. O herói somente deveria abri-la no dia em que tivesse perdido toda esperança de retornar para a heroína. Chegou o dia combinado do retorno e ele não retornou; por isso, por nove vezes Fílis desceu da cidade ao porto na tentativa de visualizar a

aproximação de seu barco. Quando perdeu toda a esperança de voltar a vê-lo, Fílis enforcou-se. No mesmo dia, em Creta, para onde Demofonte tinha se mudado e casado com outra mulher, o amante traidor abriu a caixinha dada por Fílis e dela saiu um espectro que assustou seu cavalo. O animal se empinou e Demofonte caiu sobre a sua própria espada, morrendo de modo instantâneo (Cf. GRIMAL, 2005, p. 171-172)<sup>23</sup>.

A construção pronominal utilizada (*illa species*) faz ecoar na carta de Fílis as vozes de Dido e de Ariadne. Essas duas heroínas também viram seus respectivos amados partirem. O contexto de partida é diferente: Dido sabia da partida de Eneias, pois o herói a informa de seu *fatum*; Ariadne fora engada enquanto dormia. Contudo, ambas visualizam o afastamento das embarcações dos amados e, em ambos os casos, a caracterização da cena está repleta de sofrimento. A narrativa de Fílis liga-se mais diretamente a de Ariadne, visto que Teseu é pai de Demofonte. Nesse caso, parece um padrão comportamental familiar enganar as heroínas e abandoná-las.

Como não há um marcador interno de alusão, isto é, parece não haver a repetição, nesse caso, de um item lexical presente em um texto da tradição literária, a construção pronominal, como sinalizador externo de alusão, transpõe Fílis para a situação de sofrimento tanto de Dido quanto de Ariadne. Aqui, como não se utilizou um termo do intertexto e, ainda, o intertexto não pode ser indicado diretamente, o substantivo (*species*), com carga semântica mais genérica, indica atividade empírica sensorial, pautada na visão.

Por outro lado, voltando-se para o momento da partida, Dido e Fílis sabiam que seus amados iriam partir. Embora a partida de Demofonte tenha sido consentida devido ao juramento de retorno feito pelo herói e a partida de Eneias tenha sido inevitável, esse fio narrativo possibilita aproximar ainda mais as heroínas, como parece ficar patente na II *Heroidum Epistula*, nos versos que indicam o momento do enlace dos amantes. Fílis faz referência ao lugar de sua união amorosa. Novamente, utiliza-se a construção pronominal para desenvolver a *recordatio* da heroína. O pronome transpõe Fílis para a situação da Dido virgiliana. Ao lado do pronome há uma série de outros elementos que auxiliam nessa transposição.

De acordo com Knox (1995, p. 22), a forma verbal *ulularunt* tem incomodado comentaristas desde Sêrvio, pois tem a conotação de lamentação ou mau presságio, e o contexto em que surge em Virgílio indica, aparentemente, um momento de celebração. Ainda consoante ao autor, qualquer

<sup>23</sup> O modo como a heroína se matou pode variar de acordo com a versão do mito (Cf. GRIMAL, 2005, p. 171-172).

dúvida fica rapidamente dissipada na continuação do texto, pois os versos 169 e 170 (*ille dies primus leti primusque malorum / causa fuit*) trazem a ideia de que o dia da concretização amorosa entre Dido e Eneias também foi o dia em que se instalaram na vida dela as desgraças que mais tarde resultarão em sua morte. Ora, a Fílis de Ovídio<sup>24</sup> revive essa mesma experiência por meio do uso da forma *ululauit*.

Fílis, nas *Heroides*, demonstra já conhecer o desenvolvimento funesto desse ato presente no início da relação amorosa: ela já acompanhou essa experiência de Dido na obra virgiliana. Por isso, na elegia de Ovídio, ao tentar caracterizar sua nova identidade, após o desastroso caso amoroso com o hóspede Demofonte, Fílis diz ser aquela que teve sua virgindade tomada sob sinistros auspícios (*cui mea uirginitas auibus libata sinistris*, v. 115). E desse modo revive, por assim dizer, ao lembrar-se do dia do enlace amoroso, a mesma situação de Dido, quando explicita que *pronuba Tisiphone thalamis ululauit in illis*. Aqui, além do verbo, há a presença de Tisífone, uma das três Erínias: é ela quem pratica a ação de ulular no lugar das ninfas de Virgílio. Isso certamente agrava ainda mais a situação nefasta da heroína ovidiana.

A alusão ao texto virgiliano ocorre por meio do uso da forma verbal *ululauit* (na *Eneida*, *ulularunt*) e pela mesma órbita sintática que o envolve. No texto épico, o verbo é acompanhado por um nominativo sujeito (*Nymphae*), e um ablativo indicativo de lugar onde se está (*summo uertice*). No texto elegíaco, há a mesma estrutura: nominativo sujeito (*pronuba Tisiphone*) + ablativo (*in illis thalamis*). Além disso, a presença das palavras *pronuba* (*Heroides*) e *conubiis* (*Eneida*), ambas na posição inicial do hexâmetro e de mesma raiz, pertencentes ao mesmo campo semântico, corroboram tal interpretação.

Vale, por fim, destacar que na elegia X das *Heroidum Epistulae*, apresenta-se o ambiente em que se encontra Ariadne no momento da escrita da carta. O dia estava amanhecendo e o orvalho e as aves protegidas sob a copa das árvores entoavam cantos lamentosos, isto é, associado ao abandono de Ariadne está o canto dos pássaros. Certamente, todo o seu ato inicial de tatear o leito à procura de Teseu é realizado com esse fundo musical. Trata-se da descrição de um cenário elegíaco. Pode-se perceber que na elegia II das *Heroidum Epistulae*, há novamente a presença do canto triste dos pássaros (v. 118: *Et cecinit maestum deuia carmen auis*).

<sup>24</sup> Também a Dido de Ovídio vivencia esta experiência da épica virgiliana (Cf. OVÍDIO, *Heroides*, VII, v. 95: (...) *Nymphas ululasse putauit* (“considerarei que as ninfas haviam uivado”).

## Considerações finais

A obra literária, concebida como manifestação criativa de um indivíduo que se insere em determinada sociedade, está em constante relação com outros textos literários que circulam naquele contexto. Por convenção ou por inovação, um texto pode ao mesmo tempo reafirmar a tradição literária que a precede e transformá-la por meio da inserção de novos elementos, novas técnicas, novas temáticas. Assim, o sistema literário passa a ser compreendido como um espaço dinâmico, não homogêneo, em que cada nova obra provoca uma reconfiguração interna, isto é, para cada novo texto, novas associações, novos parâmetros, um novo sistema de possibilidades.

Referindo-se, propriamente, ao gênero elegíaco este estudo tentou demonstrar como um marcador alusivo auxilia no progresso do eixo temático da *recordatio*. Constatou-se que o referido eixo temático se faz presente tanto na lamentação associada ao amor (*Heroides*) quanto na ligada ao dano (*Tristia*). A *recordatio*, nos exemplos apresentados, é expressa por meio da lembrança do/da herói/heroína acerca do momento em que há a ruptura das suas relações físico-sentimentais: a partida da cidade (*Tristia*) e o abandono do amante (*Heroides*). Além disso, a *recordatio* pode também fazer emergir a reminiscência do dia em que houve a primeira realização amorosa, caracterizada particularmente de maneira negativa, pois se ela não houvesse existido, a heroína não teria sofrido os males subsequentes a ele.

A construção pronominal, descrita como um sinalizador de alusão muito utilizado para desenvolver a *recordatio* elegíaca, é formada pelo pronome demonstrativo de terceira pessoa (*ille, illa, illud*), normalmente na primeira posição do sintagma, isto é, antecedendo o nome, e por um substantivo que terá sua carga semântica definida, a depender da identificação direta ou não do intertexto. Trata-se de uma construção, que, ao ser observada em seu conjunto, não se caracteriza bem nem como um marcador externo de alusão nem como um interno. Ela compartilha traços dos dois procedimentos de alusão. Também pode estar mais ou menos integrada ao texto, conforme o modelo aludido.

Especialmente relacionada à produção poética de Ovídio e de modo particular aos seus poemas elegíacos, a construção pronominal pode, por um lado, ser usada quando o intertexto é claro na tradição literária precedente, isto é, o intertexto é definido, e por outro, para indicar possíveis



modelos textuais seja pelo tema, seja pelas personagens, sem que haja associação direta. Nesse segundo caso, as transposições metafóricas possibilitam o reviver de experiências paralelas, mas não idênticas. Com base nessa constatação, propõe-se o seguinte *continuum*, capaz de demonstrar o uso da construção pronominal por Ovídio.

Intertexto Definido	Intertexto (In)Definido	Intertexto Indefinido
----- ----- -----		
<i>Illa dies</i> (> <i>Eneida</i> )	<i>Ilius noctis</i> (> <i>Eneida</i> )	<i>Illa species</i> (> <i>Heroides</i> ?)
<i>Ex illo litore</i> (> <i>Carmina</i> )		(> <i>Carmina</i> ?) (> <i>Eneida</i> ?)

**Quadro 6:** A construção pronominal e a elegia de Ovídio

## Bibliografia:

### a) Obras de Ovídio:

OVID. *Heroides: select epistles*. Edited by. Peter E. Knox. New York: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Heroides*. v.1. Edited by Arthur Palmer. Chicago: Bristol Phoenix Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Heroides XVI-XXI*. Edited by E. J. Kenney. New York: Cambridge University Press, 2005.

OVIDE. *Héroïdes*. Texte établi par H. Bornecque et traduit par M. Prévost. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

\_\_\_\_\_. *Tristes*. Texte établi et traduit par Jacques André. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

OVÍDIO. *Cartas de amor: As Heroides*. Tradução: Dúnia Marinho Silva. Prefácio e notas: Jean-Pierre Néraudau. São Paulo: Landy, 2007.

### b) Fontes antigas:

CATULLE. *Poésies*. Trad. Georges Lafaye. 4 ed. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

CATULO. *Carmina*. Tradução de José Pedro Moreira e André Simões. Lisboa: Cotovia, 2012.

CÍCERO. *De l'orateur*. v. II. Texte établi et traduit par Edmond Coubaud. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

- HORÁCIO. *Épîtres*. Text établi et traduit par François Villenouve. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Arte poética*. Trad.: R. M. Rosado Fernandes. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- QUINTILIANI, M. F. *Institutiones oratoriae libri duodecim*. Edited by M. Winterbottom. Oxford: Clarendon, 1970.
- QUINTILIANO. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1975, 7 v.
- RHÉTORIQUE À HERENNIUS. Texte établi et traduit par G. Achard. Paris. Les Belles Lettres, 1989.
- SÉNECA, *Controversias*: Libros I-V. Introducción, traducción y notas de Ignacio Javier Adiego Lajara, Esther Artigas Álvarez, Alejandra de Riquer Permanyer. Madrid: Editorial Gredos, 2005.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Organização de João Angelo Oliva Neto e tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: 2014.

**c) Dicionários:**

- GAFFIOT, F. *Dictionnaire illustré latin français*. Paris: Hachette, 1943.
- GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- GRIMAL, Pierre. Dicionário de mitologia grega e romana. 5 ed. Trad.: Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- SARAIVA, F. R. S. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006.

**d) Estudos modernos:**

- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad.: Paulo Bezerra. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- BARCHIESI, Alessandro. “Some Points on a Map of Shipwrecks”. In: BARCHIESI, A. *Speaking Volumes. Narrative and intertext in Ovid and other Latin Poets*. Trad. inglesa de Matt Fox e Simone Marchesi. London: Duckworth, 2001, p. 141-154.
- BAUKS, Michaela et al. *Between text and text*. Chicago: Bristol, 2013.

- BETTINI, Maurizio. “As reescritas do mito”. In: *O espaço literário da Roma Antiga: a produção do texto*. v. I. Tradução de Daniel Peluci Carrara e Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 19-39.
- CESILA, Robson. T. *O palimpsesto de Marcial: intertextualidade e geração de sentidos na obra do poeta de BÍbilis*. Tese de Doutorado. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem, 2008.
- CARDOSO, Zélia. A. *A literatura latina*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CONTE, Gian Biagio. *The rhetoric of imitation: genre and poetic memory in Virgil and other latin poets*. Edited and with a foreword by Charles Segal. Ithaca, London: Cornell University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Latin Literature: A History*. Translated by Joseph B. Solodow. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Dell’imitazione: furto e originalità*. Pisa: Edizioni della Normale, 2014.
- \_\_\_\_\_.; BARCHIESI, Alessandro. “Imitação e arte alusiva: modos e funções da intertextualidade.” In: CAVALLO, Guglielmo; FEDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea. (Orgs.) *O espaço literário da Roma Antiga*. v. I: A produção do texto. Trad.: Daniel Pelluci Carrara e Fernanda Messeder Moura. Belo Horizonte: Tessitura: 2010, p. 87-122.
- FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2016.
- FOWLER, Don. *Roman constructions: readings in postmodern Latin*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2000.
- GONÇALVES, Douglas. *Lamentatio e relações intertextuais nas Heroidum Epistulae de Ovídio*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGLC, 2016.
- HINDS, Stephen. *Allusion and intertext: dynamics of appropriation in Roman poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HUERTA, O. A. Pronombres. In: BAÑOS, José Miguel B. (Org.). *Sintaxis del latín clásico*. Madrid: Liceus, 2009, p. 273-298.
- KNOX, P. Introduction. In: OVID. *Heroides: select epistles*. Ed. Peter E. Knox. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 1-37.
- KOCH, Ingedore V. *O texto e a construção dos sentidos*. 9 ed. São Paulo: Contexto, 2008.
- KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. Trad.: Lucia Helena França Ferraz. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 139-168.

- PASQUALI, Giorgio. “Arte Allusiva”. In: *Pagine stravaganti*, v. II. Firenze: Sansoni, 1968, p. 275-282.
- PEREIRA, Maria Helena da R. *Estudos de história da cultura clássica*. v. II – cultura romana. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- PRATA, Patrícia. *O caráter alusivo dos Tristes de Ovídio: uma leitura intertextual do livro I*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O caráter intertextual dos Tristes de Ovídio: uma leitura dos elementos épicos virgilianos*. Tese de Doutorado. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem, 2007.
- REZENDE, Antônio M. *Rompendo o silêncio: a construção do discurso oratório em Quintiliano*. Belo Horizonte: Crisálida, 2010.
- RUSSEL, D. A. “De imitatione”. In: WEST, David; WOODMAN, Tony. (Orgs.) *Creative imitation and latin literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 1-16.
- SCATOLIN, Adriano. *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad familiares I, 9, 23*. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2009.
- VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. *Efeitos intertextuais na Eneida de Virgílio*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- \_\_\_\_\_. Reflexões sobre a noção de “arte alusiva” e de intertextualidade no estudo da poesia latina. In: *Classica*. v. 20. n. 2. 2007, p. 239-260 Versão online encontrada em <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/147/137>. Acessada 13.05.2016
- WILLS, Jeffrey. *Repetition in latin poetry: figures of allusion*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.

Recebido em Maio de 2017  
Aprovado em Junho de 2017





## A *katábasis* de Orfeu no Brasil, por Cacá Diegues

Igor Barbosa Cardoso<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.10173>

### Resumo:

O mito de Orfeu foi reelaborado diversas vezes pelo cinema brasileiro. Procura-se contrapor a *katábasis* produzida por Cacá Diegues à de Marcel Camus, com *Orphée Noir* (1958), em dois momentos, em *A cidade grande* (1966) e *Orfeu* (1999). Argumenta-se que o bandido social e o traficante de drogas são personagens centrais para a produção de distintas composições do inferno feitas por Diegues.

**Palavras-chave:** Cacá Diegues; recepção da cultura clássica; bandido social; traficante de drogas

### Orpheus' *katábasis* in Brazil, by Cacá Diegues

#### Abstract:

The Orpheus myth was reworded several times by the Brazilian cinema. The intention is to compare the *katábasis* produced by Carlos Diegues to Marcel Camus, with *Orphée Noir* (1958), in two moments, *A cidade grande* (1966) and *Orfeu* (1999). The social bandit and drug dealer are central characters to produce different compositions of hell made by Diegues.

**Keywords:** Cacá Diegues; classical reception; social bandit; drug dealer

---

<sup>1</sup> Doutorando em História pela UFMG (bolsista CAPES), na linha de pesquisa História e Culturas Políticas, possui graduação e mestrado na mesma instituição. Atualmente, pesquisa recepção da cultura clássica no período da ditadura militar brasileira, em especial as produções escritas e cinematográfica de Roberto Freire. Tem interesse em História Antiga, Literatura, Cinema e Direitos Humanos.



Cacá Diegues fez Orfeu descer ao Brasil algumas vezes<sup>2</sup>. Uma dessas descidas, de forma indireta, pode ser vista em seu filme de 1966, *A grande cidade*. Nele, a personagem de Ancy Rocha, a retirante Luzia, percorre a cidade do Rio de Janeiro em busca de seu noivo Jasão, interpretado por Leonardo Villar, que saíra sozinho das Alagoas em busca de um futuro melhor para o casal. Mas, tendo se transformado em um assassino profissional afamado nos jornais cariocas, Jasão havia se desacreditado dos sonhos planejados inicialmente, nos quais Luzia ainda mantinha fé. É ela então que descia ao inferno de Jasão e que, como uma luz na escuridão, procurava trazê-lo de volta ao mundo da utopia e dos projetos de transformação e ascensão social.

Nessa perspectiva, sugiro que *A grande cidade* possa ser interpretada pela dupla tentativa de diferenciação: primeiramente, em relação ao mito de Orfeu, que, relido a partir da experiência brasileira, serviria de contraposição à estereotipada representação produzida por Marcel Camus em *Orfeu Negro* (1959); em segundo lugar, em relação à representação do bandido social, que, inserido no momento pós-golpe militar, qualificava historicamente esse inferno encenado no Rio de Janeiro.

Maria Cecília Coelho teceu importantes comentários acerca da presença do mito de Orfeu em *A grande cidade* como contraponto ao filme de Camus por este apresentar uma brasilidade exótica, romântica e francófona<sup>3</sup>. No artigo, a autora demonstra quão cuidadosa foi a caracterização da cidade do Rio de Janeiro como cenário infernal da trama.

Já de início, como num prólogo, na baía de Guanabara, a personagem Calunga, encarnada por Antonio Pitanga, anuncia num tom farsesco que “essa terra é um paraíso terrestre”, para, logo em seguida, direcionando-se ao espectador, com ar de quem prenuncia uma tragédia, perguntar como se já soubesse a resposta: “Quantas terras no mundo são um paraíso terrestre?”.

Com questionamentos que referenciam o mundo do trabalho, como “que horas o senhor acordou?”, “quantas horas trabalha?”, “o que o senhor faz no final de fim de semana?”, “a que horas

---

<sup>2</sup> Erling B. Holtsmark (1991) apresentou alguns filmes que se inspiraram na *katábasis*, tema frequente na cultura antiga que se referia à descida do herói ao mundo subterrâneo, onde ele ganhava, após o retorno, alguma responsabilidade ou liderança com base nas suas experiências infernais. Como Holtsmark, não interessa aqui a representação moderna estritamente literal da descida ao inferno, mas o modo como alguns filmes colocaram em discussão certos padrões narrativos provenientes da Antiguidade Clássica.

<sup>3</sup> Segundo Ivana Bentes, o filme de Camus “trabalha com uma miséria já transubstanciada em ‘primitivismo’, ‘arcaísmo’, simplicidade. A miséria não aparece no filme, os personagens vivem de forma ‘primitiva’, mas não de forma miserável. A miséria desaparece sob a capa de uma segunda natureza e de uma pobreza não-problemática” (BENTES, 2007, p. 247).

vocês se amam?”, feitas a transeuntes quaisquer, a personagem Calunga coloca em evidência as implicações materiais do existir, sem as quais seria impossível pensar até mesmo a produção do cinema nacional. Por isso, o questionamento diretamente feito aos espectadores, “o que é que estão fazendo no cinema?”, solicita ao público que lide com o que o cinema é, “o templo de mágicas, a fábrica de sonhos, o antro da memória”, segundo as palavras de Calunga.

Certamente, a passagem mais incisiva que ajuda a desenhar a cidade grande como espaço do inferno se dá quando Luzia, cansada do modo vulgar de Calunga, manda-o para o inferno e este lhe responde assim: “já estou nele, não está sentindo? Bota o cheiro pra dentro de você que até acostuma. Vira o que você pensar: perfume francês, cheiro de flor... respira, bota o inferno pra dentro de você”. Sem ficar contrariada com os modos de Calunga, Luzia agora cede um sorriso, acenando positivamente ao convite de *katábasis* ao inferno.

É justamente por aprender a viver sem culpa, roubando e amando sem medida, que Calunga podia servir de guia a Luzia para transitar no inferno da cidade grande em busca de seu Jasão. O evidente contra-exemplo do malandro é visto em Inácio de Loyola, um retirante religioso e apaixonado por Luzia, que vive no passado com a esperança de retorno à terra natal que sempre se avizinha e nunca chega.

Vemos que, na roda de samba, onde tocam fortes tambores como se dessem início a um rito, Luzia encontra Jasão, denominado na cidade apenas por Vaqueiro, alcunha que demarca seu eterno lugar de estrangeiro, ainda que não se habituasse a essa posição. De todo modo, parece não ser ao acaso a escolha do nome Jasão, designação intimamente conectada ao mito de Orfeu, uma vez que as personagens participam em conjunto, na cultura clássica, da expedição da nau Argo, a fim de encontrar o Velocino de Ouro. Nela, enquanto Orfeu servia de guia espiritual devido a suas experiências infernais, Jasão era o reconhecido líder<sup>4</sup>. Já com o filme de Diegues, mesmo na condição de bandido poderoso e conhecido de toda a gente, Jasão se acovardava diante de Luzia, preferindo fugir de seus penetrantes olhares, sentindo-se envergonhado do que se tornara. Mais uma vez seria Calunga que serviria de meio para a aproximação entre os dois amantes.

É flagrante o desencontro entre o casal, observado por Luzia logo no primeiro encontro, visto que Jasão já não guardava qualquer imagem de santo na parede. Sua atividade na cidade, muito diferente da profissão almejada quando planejava sua saída do sertão, era a própria marca da

---

<sup>4</sup> Sobre a relação entre Orfeu e Jasão na cultura clássica, ver ROBBINS, 1982.

descrença de um futuro melhor, figurada na manchete do jornal *Última Hora*: “Assaltante mata senador”.

Vale a pena observar que o noticiário sobre o assassinato do senador vem acompanhado da reportagem sobre a instalação do segundo Ato Institucional, que propunha “novas cassações de mandatos”, o fechamento do Congresso por dois meses, a elaboração de uma nova Constituinte, além do incentivo de “mais prisões”. Para além de uma recusa individual às novas forças sociais que impõem um poder cuja autoridade é parcialmente sancionada pela sociedade, caracterização do bandido social segundo o conceito do historiador Eric Hobsbawm (1983; 2001), o distúrbio contra a ordem vigente representado no filme de Cacá Diegues é também o sintoma de um mal-estar insolúvel<sup>5</sup>.

Caso ouçamos o eco das palavras ditas por Calunga anteriormente, a saber, que o cinema é “o templo de mágicas, a fábrica de sonhos, o antro da memória”, é possível que se apreenda que os sonhos de um Brasil revolucionário, frustrados após o golpe militar de 1964, ganhavam gradativamente o lugar do esquecimento. Contra um poder que se apoderava arbitrariamente da memória coletiva, o cinema fornecia os artifícios para a resistência possível. Mas Jasão representaria justamente o sonho vencido, envelhecido tão precocemente, desacreditado de Deus e de qualquer possibilidade de mudança.

Num dos momentos mais dramáticos do filme, em que Jasão revela a Luzia sua completa desesperança na grande cidade, o transtorno social, político e não menos psicológico é explicitado, fazendo evidenciar o próprio expectador, isto é, o povo, como o responsável pela produção do tempo infernal:

Primeiro foi só pra matar a fome, mas o sangue gruda na gente, cola na mão, no corpo, entra nos olhos e a gente se acostuma e o ódio se mistura com o amor. Eu odeio o povo porque ele pensa que não é culpado. Só a morte muda. Tomara que ela venha logo para mim, porque no inferno eu já estou.

---

<sup>5</sup> Ismail Xavier já observou, a partir da produção de Glauber Rocha, a proposta no Cinema Novo de uma “visão de passado e presente como contextos homogeneamente alienadores, focos estruturais de injustiça, diante dos quais a violência do oprimido ganha legitimidade como forma de resposta à violência institucional, muitas vezes invisível” (XAVIER, 2007, p. 149). É preciso ter em mente, portanto, que a figura do bandido social era socialmente compartilhada no Brasil, sendo largamente utilizada pelos artistas para responder a questões próprias do período.



O bandido que mata o senador é o mesmo incapaz de agir para além do ato individual, pois não há projeto político de povo que sustente qualquer reação contrária ao estado implantado pelo golpe.

Como bem notou Maria Cecília Coelho, é extremamente relevante que o reencontro fatal entre Jasão e Luzia ao final do filme se dê na estação das barcas, no centro do Rio de Janeiro, mesmo local onde Eurídice (Marpessa Dawn), no filme *Orfeu negro*, chegava à cidade (o que geograficamente é inverossímil, pois ela teria de vir de Niterói). Mesmo sendo avisada por Inácio e Calunga de que os policiais, descobrindo o encontro amoroso marcado, usariam-na para descobrir o paradeiro de Jasão, Luzia parte para a estação das barcas na tentativa de salvá-lo, colocando-se, contudo, rumo ao inescapável final trágico de amor.

Contrariamente ao filme de Camus, o famoso olhar para trás do mito de Orfeu em Cacá Diegues remete não meramente ao melodrama do amor, mas ao passado ilusório, fantasmagórico, criado por intérpretes que romantizaram o povo brasileiro. Assim, se, por um lado, refutava-se radicalmente a ideia de um povo amistoso, fraterno e feliz, por outro, a denúncia de Diegues também falava de si, ao projetar a procura vã de um povo que não saiu às ruas para se proteger contra o golpe anti-revolucionário<sup>6</sup>.

Assim, a história de migração e amor, para qual o mito de Orfeu serviu de inspiração ao formular o ambiente infernal pelo qual o país passava, funda-se na frustração política e moral de um povo ainda não encontrado. No entanto, é preciso notar uma vez mais Calunga, personagem anárquica e amoral, qualificado pelos policiais que mataram Jasão e Luzia como quem “não vale nada”. Por viver às margens da institucionalidade, do jogo político, Calunga sabia sobreviver no inferno, com seu jeito malandro, alegre e despojado.

---

<sup>6</sup> Como apontou Ivana Bentes (2007), a temática da favela levava cineastas brasileiros dos anos 1960 a duas questões centrais. Numa perspectiva ética, perguntavam-se pelo modo de representar a pobreza sem que se caísse no folclore, no paternalismo ou num humanismo conformista. Numa perspectiva estética, perguntavam-se pelo modo de levar o expectador a experimentar a radicalidade dos efeitos da pobreza. Segundo Marcelo Ridenti (2000), a resposta encontrada pelos cineastas ligados ao Cinema Novo não deixaria de perpetuar certo romantismo, entendido como retorno a um passado mítico, mas também não se confundiria com o romantismo autoritário encontrado nas posturas políticas leninistas ou fascistas.

De certo modo, é possível associar na figura de Calunga certa remissão à sobrevivência marginal do orfismo contra a religião cívica no período clássico da Antiguidade<sup>7</sup>. Pois, para o ano de 1966, era como a um órfico que Calunga transitava na cidade grande, fazendo do inferno um paraíso possível para aqueles que se sabiam estrangeiros.

Há outras descidas de Orfeu produzidas pela lente de Cacá Diegues e algumas delas privilegiam a história de amor, como *Veja esta canção* (1994). Mas a segunda descida de Orfeu ao Brasil por Cacá Diegues, considerado o enfoque político e o contraponto mais direto ao que ele criticava no filme de Camus, deu-se 32 anos mais tarde. Em 1999, o filme *Orfeu* partia declaradamente da peça teatral de Vinícius de Moraes, *Orfeu da Conceição*, escrita em 1954, sobre a qual também Marcel Camus se inspirou para realizar seu filme *Orfeu negro*.

Temos em *Orfeu*, por um lado, a aproximação ainda mais explícita do mito órfico para refutar o argumento de Marcel Camus; por outro, ocorre um distanciamento entre os dois filmes de Diegues, caso levemos em conta as demandas do novo momento histórico. Gostaria de demonstrar que, se na década de 1960 o pária da sociedade foi construído na figura do malandro/marginal, já no final da década de 1990, a figura do traficante de drogas, o vagabundo, é quem tomava a cena e era capaz de aprofundar os conflitos no interior do morro<sup>8</sup>.

Lucinho, interpretado por Murilo Benício, é, portanto, uma das figuras centrais no enredo para que se caracterize o Morro da Carioca, onde quase toda a narrativa se desenvolve, incluindo o enlace de amor entre Orfeu (Toni Garrido) e Eurídice (Patrícia França), como espaço da violência difusa e periférica. Isto porque a violência perpetrada por Lucinho e seu bando não só atinge seu inimigo imediato e externo ao morro, a polícia, mas também toda a comunidade, que fica sujeita ou dependente ao poder exercido sem medidas. A meu ver, essa violência difusa e periférica caracteriza o ambiente infernal do morro.

Não é fortuito, por exemplo, que a primeira cena que Eurídice vê, ao chegar do Acre pela primeira vez ao Rio de Janeiro, no Morro da Carioca, no momento em que toda a comunidade se volta para os preparativos para o desfile de carnaval, seja a violenta entrada da polícia, que atira

---

<sup>7</sup> Ao pregar que deus está em todos os homens, contrariamente à concepção tradicional de que a apenas algumas figuras privilegiadas era dada a proximidade com os deuses, o orfismo se colocava como alternativa estranha “à cidade, às suas regras, aos seus valores” (VERNANT, 1992, p. 89). Por isso que a recusa pelo orfismo do sacrifício sangrento, ato ritual mais importante da religião política antiga, também servia de negação a certo tipo de comunicação entre os homens e os deuses (FESTUGIÈRE, 1988). Sobre a marginalidade do orfismo no período clássico e sua reverberação no período helenístico, cf. BRANDÃO, 1990.

<sup>8</sup> Sobre os conceitos de malandro, marginal e vagabundo, ver MISSE, 1999.

como se ninguém transitasse ali. A resposta de um dos policiais, quando perguntado se aquele em que atirou não seria um “vagabundo”, é reveladora: “não sei, mas se correu é porque deve estar devendo”. Sob o signo do tráfico, todo o espaço da comunidade é condenado à morte.

Outra esfera de domínio mais sutil, mas também denunciada pela representação no filme, é o poder de consumo que Lucinho proporciona à comunidade. Quando o jovem Maykoll, nome significativo para indicar a produção de desejos por um mundo “hollywoodiano”, defronta Orfeu em vista de um “tênis irado” visto na televisão, não há qualquer pudor em acrescentar que, caso ele, Orfeu, não lhe desse o que desejava, Lucinho não hesitaria em presentear-lo, o que parece se concretizar numa cena mais à frente, quando Maykoll aparece com um novo tênis. A cena de dependência entre moradores e traficante se repete em outros momentos, inclusive após um brutal assassinato feito pelo bando.

O tiroteio entre traficantes e policiais é também motivo que leva uma família a se mudar do morro da Carioca. Nesse conflito, todos são convidados a tomarem distância. Num primeiro momento, por exemplo, Orfeu se coloca a favor do jovem Piaba a fim de protegê-lo da prisão, sem saber que ele estava recém ligado ao tráfico, o que lhe rende a repreensão do sargento Pacheco (Stepan Nercessian), ironicamente, padrinho de Lucinho. A intrigante e complexa relação que se desenvolve no morro, permeado de violência em todos os âmbitos, faz com que Eurídice perceba esse espaço como impossível para a realização plena de seu futuro e de sua felicidade. O drama chega ao limite quando ela decide ir embora do morro ao se perceber impotente para impedir o julgamento feito por Lucinho, que culmina no assassinato de um homem acusado de violência sexual.

É somente nesse limite, quando Eurídice ameaça romper definitivamente com qualquer possibilidade de relacionamento com Orfeu, que o enfrentamento entre dois caminhos possíveis, muito distintos, pode então ser radicalizado. Anteriormente a esse momento, quando Lucinho questionava por que Orfeu continuava a viver no morro, já que a fama de sambista permitir-lhe-ia condições de vida melhores em outro lugar, a resposta explicitava a tensão entre duas perspectivas de enxergar as dificuldades de viver na favela, elevada sob um enquadramento da câmera que procurava definir as escolhas díspares: “porque eu quero que todo mundo veja que pra se dar bem na vida não precisa ser igual a você”, dizia Orfeu a Lucinho.

Dessa vez, Orfeu é quem dava o ultimato a Lucinho para que este fosse embora definitivamente do morro e todos pudessem desfrutar de um futuro menos tenebroso. A complexidade da trama, que apresenta a polícia corrupta e associada ao tráfico, não nos impede de afirmar que a representação infernal reside fundamentalmente na figura do traficante de drogas. É ele também, sem dúvida, a despeito do amor enciumado de Mira (Izabel Fillards), o elemento central que perturba a harmonia criada pelo amor entre Orfeu e Eurídice. Se em *A cidade grande*, Luzia descia ao inferno de Jasão para tirá-lo do inferno, agora Eurídice é quem vai ao inferno de Orfeu para fazê-lo fundar um novo tempo que cesse o inferno imposto por Lucinho.

Orfeu tem a consciência do seu papel local e nacional na construção de outro imaginário do popular. Como lembra Ivana Bentes, ele tem “consciência que só é respeitado pela polícia e venerado pelo pessoal do morro porque tem mídia, sua arte é reconhecida fora dali. Orfeu é uma figura mítica e da mídia”, que renasce junto a Eurídice, ao final do filme, pelas imagens da televisão (BENTES, 2007, p. 248).

Cacá Diegues não associa a figura do traficante de drogas ao próprio mal. Não existe sequer uma condenação veemente contra a personagem, visto que até mesmo se atribui uma perspectiva histórica que a humaniza, fazendo dela apenas uma engrenagem no moinho de moer gente do sistema capitalista. Lucinho é assim o trabalhador falho, aquele que não conseguiu ascender socialmente através de nenhuma habilidade que lhe permitisse não morrer como um desconhecido, feito o “otário” de seu pai, em seu próprio jargão. Tanto em Camus, quanto em Diegues, a estetização da pobreza sobe o morro do Rio de Janeiro; mas ao contrário de Camus, Diegues faz com que suas personagens saibam se apropriar da mídia e de seus recursos de sedução, espetáculo e performance para existirem socialmente.

Atento às mudanças de seu próprio tempo, Cacá Diegues soube representar dois infernos muito distintos e que procuraram se contrapor ao olhar mitificador sobre a favela brasileira representada por Marcel Camus. Embora distintos, os infernos de 1966 e de 1999 são produtos e produtores de uma cultura política de esquerda no Brasil, na qual se procurou, a cada momento, traduzir a tragédia de personagens periféricos na história do país<sup>9</sup>. Caberia avaliar, entretanto, o mito que se engendra com essas descidas ao inferno.

---

<sup>9</sup> Para o conceito de cultura política de esquerda, ver HERMETO, 2010.

### Referências bibliográficas:

- BENTES, Ivana. “Sertões e favelas no cinema brasileiro contemporâneo: estética e cosmética da fome”. *Alceu*, v. 8, n. 15, jul./dez. 2007, p. 242-255.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. “O orfismo no mundo helenístico”. In: CARVALHO, Sílvia Maria (org.). *Orfeu, orfismo e viagens a mundos paralelos*. São Paulo: UNESP, 1990.
- COELHO, Maria Cecília. “Reverendo *A grande cidade*, de Cacá Diegues: o orfismo às avessas da periferia”. HAMBURGER, Esther [et al.] (org.). *Estudos de cinema Socine*. São Paulo: Anablumme; Fapesp; Socine, 2008.
- FESTUGIÈRE, André (et al.). *Grécia e mito*. Tradução Leonor Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988.
- HERMETO, Miriam. ‘*Olha a gota que falta*’: um evento no campo artístico-intelectual brasileiro (1975-1980). Belo Horizonte: UFMG, 2010. (Tese)
- HOBBSAWM, Eric. *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Bandidos*. Barcelona: Crítica, 2001.
- HOLTSMARK, Erling B. “The *katabasis* theme in modern cinema”. In: WINKLER, Martin (ed.). *Classics and cinema*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1991.
- MISSE, Michel. *Malandros, marginais e vagabundos & a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1999.
- ROBBINS, Emmet. “Famous Orpheus”. In: WARDEN, John (ed.). *Orpheus: the metamorphoses of a myth*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da tv*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1992.
- XAVIER, Ismail. *Sertão mar: Glauber Rocha e a estética da fome*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Recebido em Maio de 2017  
Aprovado em Junho de 2017





## Retórica e filosofia nas *Epístolas* de Horácio

Camilla Ferreira Paulino da Silva<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.10513>

### Resumo:

Nesse artigo, discutimos alguns aspectos da retórica e da filosofia presente na obra *Epístolas* de Horácio. Conforme a educação recebida pelos romanos e o modo de conceber o artefato literário no século I a.C., buscamos demonstrar que nesse livro Horácio se valeu do discurso deliberativo para compor a cenografia dos poemas e que a persona construída por Horácio pode ser vista como a de um poeta-filósofo.

**Palavras-chave:** Horácio; *Epístolas*; Retórica; Filosofia

### Rhetoric and Philosophy in Horace's *Epistles*

#### Abstract:

In this article, we discuss some aspects of rhetoric and philosophy in the work *Epistles* of Horace. According to the education received by Romans and the way of conceive the literary artifact in the first century BC, we sought to demonstrate that in this book Horace used the deliberative speech to compose the scenography of his poems and also that the persona constructed by Horace can be seen as that of a poet-philosopher.

**Keywords:** Horace; *Epistles*; Rhetoric; Philosophy

---

<sup>1</sup> Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHis) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), sob a orientação da Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite, e bolsista Capes. Mestre em História Social das Relações Políticas pelo Programa de Pós Graduação em História (PPGHis) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Integrante do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano (LEIR) e do Programa de Altos Estudos em Representações da Antiguidade (PROAERA).



Na Roma Antiga, a educação serviu a um projeto de reprodução do arranjo social vigente, bastando perceber que a formação considerada de excelência era cara e, portanto, direcionada aos principais grupos articulados ao poder<sup>2</sup>. Ainda que não fossem estabelecidas por lei e nem fosse algo uniforme, as escolas possuíam traços gerais tal como a naturalização do modelo educacional helenístico, a partir do qual os romanos absorviam o que lhes interessava e descartavam o que não coubesse ao seu modelo social. Assim, a educação não servia para uma popularização do ensino e sim para a reprodução do sistema social existente, trabalhando em prol da manutenção do *status quo* social excludente (CORBEILL, 2001, p. 261-2).

A educação romana, tanto no ensino das letras, das leis ou das armas, a princípio, era uma responsabilidade dos pais das crianças, devido a sua posição privilegiada na hierarquia familiar e à deferência conferida aos *maiores* pela sociedade romana (BONNER, 2012, p 11). Com o passar dos anos, a observação de oradores e políticos famosos discursando também fazia parte da formação, existindo, inclusive, a prática chamada *tirocinium fori*, que consistia na permissão aos adolescentes da elite para acompanhar os políticos conhecidos em suas audiências no Fórum, onde aprendiam, por meio de exemplos, a se expressar e tomar posições em querelas políticas<sup>3</sup>. Nota-se assim que desde cedo esses romanos abastados eram introduzidos aos postos de poder. Ademais, além desse privilégio, os membros da elite contavam ainda com a oportunidade de viajar para locais como Atenas e Rodes, centros de estudos de retórica e filosofia (CORBEILL, 2007, p. 71).

A retórica<sup>4</sup> era uma disciplina predominante no ensino de elite no século I a.C., uma vez que a arte da persuasão era vista como essencial para a boa desenvoltura de um cidadão romano, que discursaria em toda a sua vida pública, conforme Cícero observa (*De Orat.* 1.157). Independentemente da época, a fixação de valores e sua afirmação foi utilizada pela retórica,

---

<sup>2</sup> Suetônio (*Gram.* 3, 17, 23) fala dos altíssimos valores que os gramáticos recebiam para ensinar, por exemplo.

<sup>3</sup> Tácito (*Dial.* 34.1-2) fala sobre tal prática como sendo algo de dias anteriores aos dele, quando jovens eram colocados, pelos seus pais ou familiares, sob os cuidados de um orador que estivesse em posição de liderança em Roma. Eram as obrigações desse jovem acompanhar o orador, apoiando-o em seus argumentos, escutando-o atentamente e aprendendo assim a defender uma causa em público. Era esse método que, de acordo com Tácito, assegurava aos jovens romanos a experiência, domínio de si e o fornecimento do que era tido como bom-senso.

<sup>4</sup> Para significar retórica, proveniente do grego *rhetoriké*, os romanos utilizaram *eloquentia* e *ars dicendi* (PERNOT, 2005, p. 102). Assim como Hansen (2013, p. 11-2) argumenta, a retórica, pensada como adjetivo – para evitar a ideia de que há uma única e fechada retórica –, pode ser entendida como um procedimento de organização da fala de acordo com técnicas que visam à persuasão. Essa fala, porém, não se restringe ao discurso oral, mas era aplicada aos mais variados meios de se produzir um discurso, dentre eles a poesia.

segundo os interesses da ordem vigente, que se modificava com o passar do tempo (CORBEILL, 2007, p. 70). A retórica, assim, possuía um papel fundamental na construção das identidades sociais, exercendo grande influência não só nos debates políticos, mas também no desenvolvimento da literatura romana (DOMINIK; HALL, 2007, p. 3). Como Suetônio (*Ret.* 1) registra, a partir de um édito de 92 a.C., censores viram o ensino das escolas de retórica, muito popular então, como um grande perigo à formação dos jovens romanos e recriminaram tal prática. Isso ocorreu devido ao fato de esses rétores estarem introduzindo uma nova forma de instrução, que poderia ir de encontro ao que esses censores entendiam como parte do *mos maiorum*, importante valor que estaria sendo negligenciado nessas novas escolas (ALEXANDER, 2007, p. 106)<sup>5</sup>. Ao contrário, porém, dessa censura, ocorreu uma crescente popularização de tal ensino, proveniente do contato com o mundo grego, tanto nas escolas quanto no número de professores particulares (STROUP, 2007, p. 30). Cabe mencionar, porém, que se trata da popularização entre as elites, e prova disso é que, dos 39 professores particulares atuantes em Roma que conhecemos, quase 30 eram escravos ou libertos sob tutela de seu ex-dono, demonstrando que somente a elite poderia custear tal aprendizado, tornando a educação uma forma de distinção social, que diferenciaria os membros da elite daqueles que não teriam condições de obter o ensino retórico (CORBEILL, 2007, p. 70).

Quinto Horácio Flaco, poeta sobre cuja obra nos debruçaremos, embora não fosse de uma família tradicional romana, ou seja, embora não pertencesse à aristocracia, não fugiu à regra no que diz respeito à educação. Seu pai, um liberto, teria atuado como *coactor auctioum*, atividade lucrativa, e possuía, por isso, boa condição financeira (Suet., *Vit. Hor.* 1). De acordo com o próprio poeta, é possível que ele tenha tido acesso a uma das melhores educações possíveis à época. Exemplo disso consta na *Sátira* I. 6, na qual Horácio faz uma *laudatio* a Mecenas pelo fato de ele, de família distinta, não depreciar homens de baixo nascimento, chamando a atenção do ouvinte/leitor para o fato de que houve época em que homens ascenderam em Roma pelo mérito, não pela ancestralidade. No centro da sátira, o poeta fala de seus próprios méritos e de como eles são

---

<sup>5</sup> *Mos maiorum* pode ser traduzido por costume dos ancestrais. Vários romanos reivindicaram que eram os verdadeiros seguidores de tais costumes. Cumpre ressaltar que, em Roma, portar-se como adepto da cultura dos antepassados romanos era muito bem visto, e por isso era *topos* recorrente na literatura em geral. Ademais, é possível que os censores estivessem preocupados que a popularização dessas escolas, as quais ensinavam retórica em latim (e era costume em Roma, à época, que o jovem fosse instruído em grego, e sob modelos gregos), estaria ameaçando a prática do *tirocinium fori*, a partir da qual os mais velhos poderiam moldar o aprendizado dos mais jovens, auxiliando na manutenção da soberania da elite (SCHMIDT, 1975 apud ALEXANDER, 2007, p. 107).



consequência da educação que seu pai lhe dera. É nessa parte que os seguintes versos são enunciados:

[...] se vivo querido pelos meus amigos, meu pai foi a causa dessas coisas. Ele que, pobre, com um pequeno campo estéril, não quis me enviar para a escola de Flávio [...]. Mas ousou levar-me, menino ainda, a Roma, para aprender as disciplinas que qualquer cavaleiro ou senador mandava ensinar aos próprios filhos. (v. 70- 8)<sup>6</sup>

Horácio, nesse trecho, constrói a imagem de que, conquanto seu nascimento não fosse nobre, o pai lhe possibilitara a melhor educação, digna de um senador. O pai, cujo nome não conhecemos e que foi um liberto bem sucedido nos negócios, concedeu ao filho uma formação que lhe proporcionasse alcançar uma progressão social, já que a *paidea* era elementar para que um romano, ainda mais sem pertencer aos círculos tradicionais da elite, fosse bem sucedido (ARMSTRONG, 2010, p. 11). Desse modo, podemos afirmar que Horácio está incluído entre os que tiveram a educação habitual romana de sua época, não sendo, portanto, surpresa encontrar em seus escritos a reprodução de valores das camadas mais abastadas, afinal, Horácio incluía-se nelas. Destaca-se o fato de o poeta inclusive ter sido enviado a Atenas para estudar filosofia e completar seus estudos, algo que somente os filhos dos mais ricos aristocratas teriam condições de fazer (ARMSTRONG, 2010, p. 17).

Em Roma, a palavra falada era de extrema importância por ser utilizada nas mais variadas formas da vida pública, o que quer dizer que os discursos serviam para a promulgação de regras que seriam seguidas por todos. Daí a importância de que a comunicação romana fosse normatizada e, em uma sociedade aristocrática, na qual os homens eram formados para eventualmente exercer ofícios públicos, a educação priorizasse a arte do bem falar. Alexander (2007, p. 106) salienta que ,devido à utilidade da oratória no cotidiano político romano (nos julgamentos, no Senado etc.), criou-se um verdadeiro mercado para educação em retórica, principalmente a partir das primeiras décadas do século I a.C. Como Pernot (2005, p. 90) assevera, os tribunais ocorriam em vários locais em Roma, especialmente no *Forum*, ao ar livre e permitindo que um vasto público assistisse, em um verdadeiro espetáculo de disputa oratória, com direito a desfile de testemunhas, amigos, familiares,

---

<sup>6</sup> “[...] *si et vivo carus amicis, / causa fuit pater his; qui macro pauper agello / noluit in Flavi ludum me mittere, [...] sed puerum est ausus Romam portare docendum / artis quas doceat quivis eques atque senator / semet prognatos.*” Tradução de Paiva (2013).

clientes, e à teatralidade inerente à vida pública e política romana, como a utilização de vestes de luto e a exposição das *imagines* de mortos<sup>7</sup>.

A princípio, a educação para essa oratória era proveniente do exemplo dos ancestrais<sup>8</sup>, mediada pelo *pater familias*, que instruiria seu filho a imitá-lo e, nesse processo, o cidadão reproduziria os valores do seu estamento social e da sua família (PERNOT, 2005, p. 85-6). Com o passar do tempo e a sofisticação do *modus educandi*, a observação dos oradores e a introdução da retórica na educação através de manuais (como o tratado anônimo *Retórica a Herênio*, por exemplo) tornaram-se elementos essenciais para a formação do romano, dado o papel essencial da oratória na vida política (ALEXANDER, 2007, p. 98).

No processo formativo, a literatura também possuía um papel fundamental, fornecendo os *exempla* de valores culturais considerados basilares para o desenvolvimento político e social de um romano (KEITH, 2004, p. 11)<sup>9</sup>. Além disso, conforme Habinek (1998, p. 62), o artefato literário “carrega consigo vários tipos de poder: o poder de impor uma diferenciação de *status*, de restringir as crenças e condutas humanas, e o de resolver as disputas sobre valor”<sup>10</sup>.

Termos como “retórica” e “literatura” são formas de categorizar o mundo, destacando as diferentes possibilidades de uso da linguagem, as quais, em Roma, não se apresentavam separadamente. Em termos simplórios, a retórica estaria ligada ao bem falar e a literatura ao mundo escrito; mas, em uma cultura oral como foi a romana, é tarefa quase anacrônica separar as duas coisas desse modo, basta que pensemos no modo como eram produzidos e publicados os livros

---

<sup>7</sup> Por teatralidade estamos pensando na forma como os romanos utilizavam uma série de símbolos e ritos para publicamente demonstrar o poder e lugar de destaque dentro da estrutura social. Roma era uma sociedade do espetáculo, na qual os rituais públicos serviam às elites como forma de legitimar o seu papel dentro da ordem vigente, tal como Apostolidès (1993, p. 10) afirmou: “O cerimonial [...] tem por função tornar visível o imaginário do corpo simbólico. [...] longe de serem autônomas, as diferentes artes só encontram sua vitalidade no discurso político que as organiza”.

<sup>8</sup> Como Pernot (2005, p. 84) aponta, enquanto no mundo grego a literatura moldou, desde o princípio, os diferentes usos da arte de falar, em Roma isso ocorre de modo diverso, pois, diferente do que ocorria na Hélade, os romanos não possuíam um antecedente literário tal como Homero fora para os gregos. O ancestral que serviria como modelo a ser imitado era um orador de nome Ápio Cláudio Cego, que viveu entre os séculos IV e III a.C, e que contava com sua posição social para garantir validade aos seus discursos. Dessa forma fica evidenciada, desde o modelo de orador ideal, a importância, em Roma, da *grauitas* e da *auctoritas* do orador no discurso, uma vez que este seria ouvido devido ao seu *status* na *Vrbs*, o que conferiria valor às suas palavras.

<sup>9</sup> Em Platão (*Rep.*, 10.606e) já vemos como os poetas eram vistos como excelentes educadores no mundo antigo, na passagem em que Homero é retratado como aquele que educou toda a Grécia.

<sup>10</sup> “carries with it various sorts of power: the power to enforce status differentiation, to constrain human belief and conduct, and to finesse disputes over value.”

romanos (FOX, 2007, p. 369-70)<sup>11</sup>. A evidência de um encontro mais próximo entre retórica e literatura em Roma dá-se pelas declamações, prática central a toda educação retórica a partir da República tardia, e o sucesso de tal disciplina deveu-se ao fato de que ela fornecia regras que podiam ser aplicadas às mais variadas situações (FOX, 2007, p. 373). Citamos, ademais, a seguinte passagem de Cícero (*Orat.*, I. 70), na qual ele aproxima a prática do orador com a do poeta:

De fato, o poeta está muito próximo do orador: um pouco mais limitado pelo metro, mais livre, porém, em virtude da licença no uso das palavras, colega e quase igual nos gêneros de ornamento; certamente quase idênticos num ponto: não circunscrever ou restringir por quaisquer limites o seu direito, sem que lhes seja permitido vagar à vontade pelo uso daquela mesma faculdade e copiosidade.<sup>12</sup>

É diante de evidências como esta que concordamos com considerações como as defendidas por Webb (2009), que, ao discutir a categoria antiga *écfrase* no contexto dos manuais de retórica, desmistifica os usos de tal termo quando aplicado à leitura da literatura moderna. Da mesma forma, parece-nos que as categorias modernas restringem demais a poética antiga, quando, efetivamente, ela consistia em uma prática social mais fluida, com categorias mais abertas e não restritas à teoria que dela se ocupou. Assim, torna-se importante “situar a teoria antiga e a prática em seu próprio contexto, no qual os conceitos de ‘literatura’ e ‘arte’ não tinham os contornos modernos e no qual a linguagem desempenhava um papel diferente” (WEBB, 2009, p. 9). Concordamos ainda com Cairns (2010, p. 31), para quem a poesia antiga era composta consoante a vastidão de regras provenientes dos mais variados gêneros. Sendo assim, essas regras podem ser explicitadas por meio de uma análise que leve em conta como os antigos livros de retórica lidavam com as questões de gênero. A primeira delas é o entendimento de que, na Antiguidade, não existia uma fronteira fixa entre retórica e poesia (CAIRNS, 2010, p. 36)<sup>13</sup>. Tendo feito essa ressalva e mantendo em mente que a retórica possuía, conforme demonstrado, papel fundamental na formação do homem romano, propomos

---

<sup>11</sup> O processo de publicação no mundo romano diferia em muitos aspectos do nosso. Ao usar o termo publicação estamos nos referindo ao ato de tornar um texto público, fato que, no século I a.C., ocorria principalmente nas *recitationes*, prática de recitar um texto para uma audiência, seja ela mais ampla ou restrita. A lógica de publicar um livro em Roma afasta-se das nossas premissas, ligadas à distribuição da obra por vendedores, livrarias e afins (WINSBURY, 2009, p. 87; 90-1).

<sup>12</sup> “*Est enim finitimus oratori poeta, numeris astrictior paulo, verborum autem licentia liberior; multis vero orandi generibus socius ac paene par; in hoc quidem certe prope idem, nullis ut terminis circumscribat aut definiat ius suum, quo minus ei liceat eadem illa facultate et copia vagari qua velit*”. Tradução de Scatolin (2006).

<sup>13</sup> O mesmo autor complementa que “*The generic formulae were not confined to the narrow purposes of rhetorical instruction but were part of the cultural and social heritage of all educated men in antiquity*”, “As fórmulas genéricas não eram confinadas a propósitos limitados, mas eram parte de uma herança cultural e social de todo homem educado na Antiguidade” (CAIRNS, 2010, p. 37).

observar as *Epístolas* sob um viés retórico, pois acreditamos que possa ser profícuo para ampliar o debate sobre tal obra horaciana.

## 1. Retórica e *Epístolas*

Como expressa Aristóteles (*Ret.* 1355b 12-14), a retórica não se restringe a nenhum gênero particular, e tem como função definir quais são os meios mais persuasivos em cada situação. Aristóteles (*Ret.* 1356a 3-4), aliás, define como três os modos de construir provas para alcançar a persuasão: pelo caráter moral do orador, no modo como se dispõe o ouvinte e pelo próprio discurso. A primeira forma de conseguir credibilidade com o público é particularmente bem trabalhada por Horácio, que constrói uma *persona* epistolar proba, digna de confiança, moralista e em consonância com seu discurso, pois, conforme Aristóteles (*Ret.* 1356a 6), é importante para a persuasão a seriedade de quem e do que se fala. Exemplos disso podem ser vistos ao longo do livro, quando, por exemplo, Horácio recomenda aos seus destinatários que busquem o caminho da sabedoria e dos sábios (*e.g.* Hor., *Ep.* I. 2), colocando-se, em muitas passagens, como um deles, como na *Epístola* I. 7 (v. 22-24), na qual, respondendo a Mecenas, justifica sua ausência, mas mostra-se grato ao seu patrono quando diz que “*Vir bonus et sapiens dignis ait esse paratus, [...], dignum praestabo me etiam pro laude merentis*”, “O homem bom e sábio diz estar de prontidão aos que merecem [...], pronto mostrar-me-ei também, para a glória de meu benfeitor”<sup>14</sup>. O poeta, dessa forma, faz uma associação entre si e “o homem bom e sábio”.

A segunda forma de obter persuasão remete ao que Horácio enuncia na *Arte Poética* (v. 99-100): “*Non satis est pulchra esse poemata; dulcia sunt/ et, quocumque uolent, animum auditoris agunto*”, “Não basta que os poemas sejam belos: força é que sejam emocionantes e que transportem, para onde quiserem, o espírito do ouvinte”<sup>15</sup>, ou seja, há persuasão por meio das emoções que o orador consegue fazer o seu público sentir.

A terceira forma, a persuasão pelo discurso em si, funciona ao mostrar a verdade ou argumentar logicamente de modo que o que se profere tenha aparência de verdade. Isso fica

<sup>14</sup> Todas as traduções das *Epístolas* são de Piccolo (2009).

<sup>15</sup> Tradução de Fernandes (1984).

demonstrado pelo número de *sententiae*, das quais falaremos abaixo, empregadas nas *Epístolas* pelo poeta em suas argumentações, advindas de preceitos filosóficos ou da sabedoria popular.

Pernot (2005, p. 42) afirma que a retórica aristotélica tinha como fim o convencimento em situações nas quais o pronunciamento didático era inapropriado e, desse modo, era necessário argumentar por meio de opiniões que o orador saberia serem aceitáveis ao seu público receptor, como no caso das *Epístolas*, que não se tratava de uma poesia didática<sup>16</sup>. Desse modo, acreditamos que Horácio apropriou-se do gênero deliberativo para compor as suas epístolas (e aí incluímos a *Epístola aos Pisões*, a *Epístola a Augusto* e a *Epístola a Floro*), de modo a tornar verossímil a *persona* e o cenário construído pelo poeta no decorrer desses poemas.

O gênero deliberativo é aquele utilizado pelo orador que busca a dissuasão ou o aconselhamento, cujo tempo é o futuro, uma vez que só se aconselha pensando no que pode vir a ser, e que tem como fim o conveniente ou o prejudicial (ao recomendar o melhor ou ao desaconselhar o pior), tal como expresso por Aristóteles (*Ret.* 1358b 4-5).

Podemos afirmar que em todas as epístolas existem aconselhamentos. Para fornecer uma evidência disso, citamos uma passagem da *Epístola* I.17 (v. 3), na qual Horácio assim se dirige a Ceva: “*Quamuis, Scaeva, satis per te tibi consulis [...] / disce, docendus adhuc quae censet amicus*”, “Embora, Ceva, por teus próprios meios cuides bem o bastante de ti [...] / aprende o que pensa teu humilde amigo”, seguindo com uma série de recomendações ao amigo. No mesmo poema (v. 15-7), Horácio coloca-se na posição de sábio/experiente e Ceva na de aprendiz/inexperiente: ao contrapor argumentos de Diógenes, representante dos Cínicos, e de Aristipo, representante da escola hedonista de Cirene, Horácio pergunta a Ceva: “*Vtrius horum / uerba probes et facta, doce, uel iunior audi / cur sit Aristippi potior sententia*”, “Desses dois, / quais palavras e atos aprovas, diz-me; ou, como és jovem, ouve / por que é melhor a opinião de Aristipo”, partindo em seguida para uma argumentação deliberativa.

Os assuntos concernentes às epístolas também cabem bem na continuação da descrição aristotélica sobre o discurso deliberativo: “São os que naturalmente se relacionam conosco e cuja produção está nas nossas mãos. Pois desenvolvemos a nossa observação até descobrirmos se nos é possível ou impossível fazer isso” (Arist., *Ret.* 1359b). Ainda que Aristóteles estivesse pensando no

---

<sup>16</sup> Braren (1999, p. 39) afirma, inclusive, que as epístolas permitem ao escritor filosofar de forma mais leve, sem o rigor da redação de um tratado filosófico didático.

orador (e não no poeta) ao escrever esses preceitos na *Retórica*, e por isso resume em cinco os temas sobre os quais os oradores deliberativos tratam (a saber, finanças, guerra e paz, defesa nacional, importações e exportações, e legislação, cf. Arist., *Ret.* 1359b-1360a), é instigante perceber que a finalidade do discurso deliberativo, a felicidade (Arist., *Ret.* 1360b), está presente em todos os aconselhamentos de Horácio, já que ele escreve de modo a exortar o bem-viver. Alguns exemplos: na *Epístola* I.2 (v. 40-53) o poeta exorta Lólio a aprofundar-se nos estudos, aprendendo a domar os desejos e assim alcançar a felicidade; na *Epístola* I.3 (v. 30-6), recomenda que Júlio Floro retome a amizade com Munácio, a fim de que viva dignamente; na *Epístola* I.4 (v. 12-4), aconselha Tibulo, que é um homem sábio e leva uma vida feliz, a aproveitar cada momento como se fosse o último; na *Epístola* I.6 (v. 1-2), diz a Numício que a chave para se alcançar e preservar a felicidade é nada admirar, e complementa (v.29-31): “*Vis recte uiuere (quis non?):/si uirtus hoc una potest dare, fortis omissis/ hoc age deliciis*”, “Queres viver bem (e quem não?):/ se apenas a virtude pode dar isso, bravamente, abandonados/ os prazeres, faz isso já”.

Aristóteles (*Ret.*, 1362b 6) argumenta que o orador não delibera sobre o fim, mas sobre os meios que conduzem a determinado fim; sendo que esses meios devem ser convenientes e, conseqüentemente, bons, Aristóteles faz a definição de tais termos. Após uma longa descrição sobre o que são as coisas boas (a felicidade, a justiça, a coragem, a saúde, a riqueza, a amizade, a honra, a vida etc.), diz que “o que não é excessivo é bom, e o que é maior do que deveria ser é mau” (Arist., *Ret.* 1363a). A moderação está aqui atestada como algo bom, assim como em várias passagens de Horácio (e.g. *Ep.* I.2 v. 46: “*quod satis est cui contingit, nil amplius optet*”, “Aquele que alcança o que basta, que nada mais deseje”). Aristóteles (*Ret.*, 1378a 4-7) também menciona que o bom senso, a virtude e a benevolência são as causas que tornam um orador persuasivo, e nenhuma delas pode ser alcançada pelo excesso, somente pela moderação<sup>17</sup>.

Compreender que as *Epístolas*, como mencionamos, incluem-se no gênero deliberativo é, aliás, um caminho para explicar a polêmica relação entre as *Sátiras* e as *Epístolas*. Tais obras foram e ainda são interpretadas por alguns como ambas pertencentes ao gênero *satura*, sendo o livro de epístolas uma continuidade dos dois primeiros de sátiras<sup>18</sup>. Discordamos de tal visão e parece-nos uma explicação para a diferença entre essas obras a chave retórica principal utilizada para compor o

<sup>17</sup> Cf. *Ética a Nicômano*, especialmente o livro 10, sobre a felicidade como “caminho do meio”.

<sup>18</sup> Cf. Hendrickson (1897), Knoche (1969), Whybrew (2006).

livro como unidade. Nesse sentido, as *Epístolas* são sobretudo deliberativas, enquanto as *Sátiras*, tendo a invectiva como característica, incluem-se no gênero demonstrativo (ou epidítico)<sup>19</sup>. Evidente que o elogio e o vitupério aparecem nas *Epístolas*, bem como o aconselhamento nas *Sátiras*, porém a tônica geral de tais textos diverge, quando lemos os livros como um todo.

Segundo Pernot (2005, p. 43), Aristóteles ressalta, no decorrer de sua *Retórica*, o fato de o orador, para convencer, precisar explorar ideias e valores já existentes em seu público. As orientações que Horácio concede no decorrer de seu livro estão, pois, em consonância com o que era esperado do comportamento ideal de um romano, mas principalmente de um cidadão pertencente ao convívio social de Horácio e seus amigos. Isso fica demonstrado pelo uso das *sententiae*.

As *sententiae* são recursos retóricos utilizados para criar frases que se tornam memoráveis e aplicáveis a diversas situações e em outros textos literários, mesmo quando retiradas do contexto original, sendo vistas como o ápice da arte retórica e o legado mais perene do autor antigo (DINTER, 2010, p. 52). Aristóteles (*Ret.* II. 1394a-1395a), ao falar sobre a importância das máximas na argumentação, sendo elas sempre aplicáveis ao geral e não ao específico, prescreve o uso de máximas comuns e corriqueiras para que haja, entre o público receptor, um consenso em torno das afirmações de quem profere um discurso<sup>20</sup>. O uso das máximas em um discurso deve considerar agradável aos ouvintes que o orador fale em termos gerais a respeito do que o público já compreende em termos particulares, fazendo com que o orador tenha que levar em consideração os pressupostos de seu público, tenha que conhecê-lo bem (Aristóteles, *Ret.*, 1359b). Alguns exemplos de *sententiae* nas *Epístolas*: “*Est quadam prodire tenus, si non datur ultra*”, “É válido avançar até

<sup>19</sup> Vale pontuar que as características do epidítico estão todas presentes nas *Sátiras*, bem como as do deliberativo nas *Epístolas*. Citamos o resumo feito por Carvalho (2014, p. 42): “[...] o epidítico é realizado no tempo presente, já que as virtudes e os vícios devem acordar com o que era ou não aceito naquele período em que foi proferido o discurso, diferentemente dos outros dois gêneros. Por exemplo, no judicial, o orador defende ou acusa alguém sobre algo que ocorreu no passado, enquanto no deliberativo, a finalidade do orador é aconselhar sobre algo futuro. O epidítico também possui a finalidade de persuadir um número ilimitado de pessoas, diferente, também, dos outros gêneros que deveriam persuadir um juiz, no caso do forense, ou uma assembleia, no caso do deliberativo.” É digno de nota observar que, por meio do gênero retórico, a persuasão nas epístolas seria para um número limitado de pessoas – o que reforça o apelo epistolar de tal obra. Evidente que, como defendemos no texto, há um entrecruzamento e contradições na obra que a complexificam, e, assim, sendo epístolas poéticas, não se limitam nem ao que era esperado de uma epístola comum, nem ao que era esperado de um poema.

<sup>20</sup> Aristóteles (*Ret.* II. 1395b) diz que “a máxima é uma afirmação universal, mas o que agrada aos ouvintes é ouvir falar em termos gerais daquilo que eles tinham pensado entender antes em termos particulares”, e, sendo dessa forma, “o orador deve conjecturar quais as coisas que os ouvintes de fato têm subentendidas e assim falar dessas coisas em geral”. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena (2005). Tais assertivas aristotélicas são importantes de se ter em mente, pois se ao orador era essencial que este buscasse discursar pensando no público, o mesmo se dá com o poeta ao veicular sua poesia.

certo ponto, se não é dado ir além” (Hor., *Ep.* I.1, v. 32); “*Virtus est uitium fugere*”, “Virtude é fugir do vício” (Hor., *Ep.* I.1, v. 41); “*Dimidium facti, qui coepit, habet*”, “Metade do feito tem quem começou” (Hor., *Ep.* I.2, v.40); “*quod satis est cui contingit, nil amplius optet*”, “Aquele que alcança o que basta, que nada mais deseje” (Hor., *Ep.* I.2, v.46).

Por meio dessas *sententiae*, Horácio podia resumir uma ideia em um hexâmetro que seria memorável, podendo retratar seja um provérbio (e antigos provérbios eram expressos em unidades métricas) ou alguma ideia filosófica, seja a tradução de preceitos morais de filósofos gregos<sup>21</sup>. Assim, ao empregar o hexâmetro nas *Epístolas*, Horácio conferia uma dimensão extra aos seus versos na manifestação de preceitos filosóficos, pois ele permitia ao poeta comunicar aspectos da filosofia de modo sucinto e habilidoso, em uma unidade não disponível aos escritores em prosa (HARRISON, 1995, p. 51-2).

## 2 – Filosofia e *Epístolas*

Alguns comentadores apontaram para a influência de Sócrates para a concepção ética presente nas *Epístolas*. Para Mayer (1986, p. 72), o poeta é, de fato, socrático, não se aliando a nenhuma outra escola filosófica (estoica, epicurista, cínica), uma vez que nenhuma delas poderia responder às suas questões sobre o bem viver; para Horácio, isso deveria ser respondido individualmente, na investigação cotidiana, tal como Sócrates o fizera, pois ninguém tem as respostas prontas.

A busca por princípios éticos independente e contínua torna Sócrates essencial na construção do Horácio filósofo (CUCCHIARELLI, 2010, p. 309). As próprias auto-depreciações elaboradas por Horácio em sua construção de uma *persona* que erra, tem dúvidas e que está em busca do aperfeiçoamento, manifestam a influência de Sócrates, o qual busca a verdade por meio do debate dialogado, junto com seus pupilos, numa relação em que todos os interlocutores ensinam e aprendem ao mesmo tempo, algo bem expressado ao longo das *Epístolas* (MOLES, 2002, p. 148). Cumpre lembrar da passagem do próprio Horácio (*Ars* 309-11) em que Sócrates é mencionado

---

<sup>21</sup> Harrison demonstra que Horácio traduz versos dos seguintes escritores e nas seguintes epístolas: Aristipo (*Ep.* I.1, v. 19), Platão (*Ep.* I.1, v. 52), Sócrates, em Xenofonte (*Ep.* I.16, v. 17), Aristóteles (*Ep.* I.18, v. 9) e Epicuro (*Ep.* I.4, v. 13 e I.17, v. 10).



como mestre: “*Scribendi recte sapere est et principium et fons./ Rem tibi Socraticae poterunt ostendere chartae,/ uerbaque prouisam rem non inuita sequentur.*” “Ser sabedor é o princípio e a fonte do bem escrever. Os escritos socráticos já te deram ideias e agora as palavras seguirão, sem esforço, o assunto imaginado”<sup>22</sup>.

Assim, voltamos a atenção agora para a influência que a retórica socrática exerceu em tal livro. No diálogo com Górgias, Sócrates define a retórica como arte produtora de persuasão (Platão, *Górgias* 453a), porém na sequência os sofistas (Górgias, Cálicles e Polo) demonstram que, para eles, a retórica serve para o convencimento em prol de si mesmos, não se preocupando com a justiça, mas somente com o modo de dominar e impor suas vontades. Há, pois, uma severa crítica a essa retórica dos sofistas, a qual se contraporia à filosofia. Contudo, no decorrer do diálogo, Platão evidencia a possibilidade de uma retórica boa, fruto de oradores virtuosos, que buscam produzir cidadãos honrados por meio dos discursos e que tomam o supremo bem como fim (Plat., *Gorg.* 503b3). Esse tipo de retórica, como já exemplificamos neste texto, expressa bem o que Horácio busca difundir em sua obra, uma vez que seu objetivo é tratar sobre “*quid uerum atque decens*”, “o que é correto e convém” (Hor., *Ep.* I.1, v. 11), justamente os preceitos que preocupavam Sócrates frente aos sofistas que almejavam somente o uso da linguagem para usufruto, independentemente da veracidade e honradez do discurso<sup>23</sup>.

Há, inclusive, a construção de argumentos que levam a crer que Sócrates é o rétor legítimo, pelo menos no que é caracterizado por Platão como sendo a retórica “verdadeira”, elogiada no *Górgias*. Lopes (2008, p. 69), com base na *Apologia de Sócrates* (17a-b), argumenta que Sócrates aceita a alcunha de “verdadeiro rétor”, se tal epíteto for compreendido como aquele que fala a verdade. Sócrates se descreve assim no diálogo contra a acusação de Cálicles, o qual afirmara que, como filósofo, aquele era inútil à política da cidade (Plat., *Gorg.* 521d6-e4):

SOC: Julgo que eu, e mais alguns poucos Atenienses - para não dizer apenas eu, - sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la. Assim, visto que não profiro os discursos que profiro em toda ocasião visando a gratificação, mas o supremo bem e não o que é mais apazível, e visto que não desejo fazer “essas sutilezas” aconselhadas por ti, eu decerto não saberei o que

<sup>22</sup> Tradução de Fernandes (1984).

<sup>23</sup> Cumpre ressaltar que se trata do Sócrates construído por Platão, ou seja, do personagem através do qual Platão enuncia suas questões acerca da filosofia, amizade e outros assuntos. Poderíamos, por exemplo, pensar no Sócrates de Aristófanes, que seria completamente diferente do platônico.

dizer no tribunal. Mas o argumento que me ocorre é o mesmo que expus a Polo, pois serei julgado como se fosse um médico a ser julgado em meio a crianças sob a acusação de um cozinheiro.<sup>24</sup>

Nessa passagem, Sócrates se coloca, não do ponto de vista retórico, mas do ponto de vista político, como um homem de virtude. A descrição feita por Sócrates em sua fala, porém, condiz totalmente com a anterior descrição do que ele consideraria como uma retórica verdadeira, diferente da retórica lisonjeira dos sofistas e, conseqüentemente, como o rétor deveria agir. Horácio, de certo modo, procurou também criar uma *persona* que condizia com o “rétor verdadeiro” de Platão, colocando-se como “*uirtutis uerae custos rigidusque satelles*”, “da verdadeira virtude firme guardião e protetor” (*Ep.* I.1, v. 16-7).

Importante apontar que Horácio, assim como Virgílio e outros amigos, possuiu uma relação próxima, na década de 30 a.C., com Filodemo de Gádara, filósofo epicurista e poeta, mencionado na *Sátira* I.2. v. 121. Johnson (2010a, p. 323) considera que Horácio, vivendo em um momento de transformações sociais e políticas intensas, revive sua antiga ligação com Filodemo e seus ensinamentos. Armstrong (2004, p. 277) aponta para os ecos das ideias de Filodemo nas *Epístolas*, os quais se manifestam na relação existente entre a *Epístola* I.2 e a obra intitulada *Sobre o bom Rei de acordo com Homero*, de Filodemo. Segundo Armstrong, todos os exemplos de Horácio seguem o programa moral presente em tal obra<sup>25</sup>.

Johnson (2010, p. 323) argumenta que a distinção entre o discurso dos filósofos e o de Horácio é o fato de este não se oferecer como mentor para seus receptores, mas sim como um companheiro na caminhada pela busca do melhor modo de viver.

Cumprir perceber, ademais, que Horácio está se posicionando, no decorrer do livro (e em suas outras epístolas também)<sup>26</sup>, como um aconselhador e modelo para os novos escritores que estavam surgindo em Roma. Na *Epístola* I.19, v. 39-40, por exemplo, Horácio, defendendo-se dos que não aplaudiam sua obra e enfatizando que prefere ser lido e apreciado por poucos, assim enuncia: “*non ego nobilium scriptorum auditor et ultor/ grammaticas ambire tribus et pulpita dignor*”, “Eu não me reduzo, ouvinte e debatedor de escritores/ tão nobres, ambicionando tribos de

<sup>24</sup> Tradução de Nunes (2008).

<sup>25</sup> Armstrong (2010, p. 277) diz que as ideias de Filodemo de que um poeta é útil a partir do momento em que o filósofo mostra como ele deve ser lido, é exatamente o caminho que Horácio segue na *Epístola* I.2, ao indicar a releitura da *Iliada* e da *Odisseia*, apontando para o que deve ser extraído de ensinamento a partir dessas obras.

<sup>26</sup> A saber, as *Epístolas* a Augusto, a Floro e, claro, aos Pisões.

gramáticos e seus púlpitos”. Por debatedor, *auditor*, Horácio está remetendo à antiga prática de publicação na Roma de sua época, na qual os poetas levavam seus escritos incipientes para que seus amigos avaliassem e dessem suas opiniões para que o autor melhorasse os poemas<sup>27</sup>.

Horácio, pois, na *Epístola* I.19, está se colocando na posição de crítico do trabalho dos novos escritores. Essa preocupação de Horácio em dirigir-se aos novos artistas é analisada por Cucchiareli (2010, p. 295), que argumenta que na *Epístola* I.3, por meio da escolha de Júlio Floro, um jovem no mundo das letras, como destaque entre os novos escritores romanos, o poeta está promovendo um grupo com potencial para perpetuar o que ele considerava como literatura ideal. Nesse poema, Horácio dirige-se a Júlio Floro, orador e poeta, pedindo notícias sobre os feitos de Tibério (futuro imperador) em suas ações diplomáticas no exterior, acompanhado por uma corte de escritores. Tal episódio é um paralelo com o que ocorrera anteriormente com o próprio Horácio, quando este, junto com outros poetas, seguiu Mecenas na missão diplomática de reconciliar Marco Antônio e Otávio, narrada na *Sátira* I.5. A epístola prossegue com Horácio perguntando a Floro sobre as obras em que os acompanhantes de Tibério trabalhavam: “*Quid studiosa cohors operum struit? hoc quoque curo./ Quis sibi res gestas Augusti scribere sumit?/ bella quis et paces longum diffundit in aeuum?*”, “Que obra prepara a empenhada coorte? Isso também me interessa./ Quem se encarrega de escrever os feitos de Augusto?/ Guerras e pazes, quem as transmite ao longo tempo?” (Hor., *Ep.* I.3, v. 6-8). Na sequência o poeta pergunta sobre o que Tício, Celso, e o próprio Floro escrevem, demonstrando interesse no que esses jovens, que eram iniciados na literatura e abraçavam o círculo próximo da nascente *domus* imperial, estavam fazendo; ainda que obviamente Horácio não tivesse como saber que Tibério seria sucessor de Augusto, é evidente que esse jovem, mencionado no segundo verso da *Ep.* I.3.2 como “*Claudius Augusti priuignus*”, “Cláudio, enteado de Augusto”, representava o futuro, já engajado em missões importantes para a manutenção do *imperium*, apesar de seus 20 anos.

O poeta, então, como *auditor* de escritores habilidosos, coloca-se interessado em ser crítico dos trabalhos dos poetas da nova geração, atuando como aconselhador dos novos constructos literários. De acordo com Conte (1999, p. 316), aliás, a própria forma epistolar em si convém à

---

<sup>27</sup> Por exemplo, na *Epístola aos Pisões* (v.386-90), o poeta sugere que seus leitores aguardem bastante antes de tornar público um escrito, e que a primeira etapa a ser cumprida nesse processo é a de levar o texto para que algum amigo crítico possa avaliá-lo. Horácio, no trecho da *Epístola* I.19, está se colocando nesse papel de crítico literário, de amigo que poderia corretamente auxiliar a produção dos jovens escritores.

posição de um intelectual respeitado, referência e interlocutor da elite augustana, expressa pela *persona* experiente em contraste com os destinatários inexperientes.

Conforme notabiliza Trinacty (2012, p. 61), Horácio se interessa por uma suposta épica em honra a Augusto (*Ep* I.3, v. 7), algo que o próprio poeta havia declinado em fazer, mesmo que louvores ao imperador possam ser percebidos ao longo das *Odes*, mas não com o mesmo peso de um texto épico<sup>28</sup>. Trinacty observa, ainda, que o interesse de Horácio nesses jovens poetas da epístola é assinalado pelo uso de *curo* (v. 6), cuidado, verbo utilizado no poema programático no início do seu livro (*Ep*. I.1, v. 11). O poeta se assume, já nessa terceira epístola, como porta-voz experiente no fazer poético, algo que não pode ser desconsiderado e que diz muito sobre sua *persona*, pois ele se dispõe como preceptor de vários gêneros poéticos e temáticas. A repetição da linguagem, representada pelo verbo *curo*, pode indicar Horácio propondo ética e poesia como assuntos dignos de atenção (já que na *Ep*. I.1 tal verbo liga-se às preocupações filosóficas do poeta). Notória, ainda, a presença constante nas *Epístolas* de aconselhamentos concernentes tanto ao patronato, ou melhor, como se proteger dentro de uma relação de *amicitia* desmedida, como à literatura, expressando-se sobre assuntos que certamente eram de interesse geral na época de Horácio (CUCCHIARELI, 2010, p. 304). Dessa forma, Horácio, com o seu saber e bagagem, torna-se e coloca-se em uma posição que poderíamos elencar como a de um patrono cultural, cujos aconselhamentos literários e pessoais são tidos como presentes especiais dentro de uma relação de *amicitia* com seus destinatários, mas também com o vasto público. Essa ideia foi trabalhada por Whybrew (2006, p. 183): “Utilizando seu *status* como o de patrono cultural, Horácio demonstra que a sociedade [...] precisa tanto de filósofos quanto de poetas [...]”<sup>29</sup>, fazendo com que o seu sucesso enquanto vate permitisse a ele a adoção desse papel, ou seja, ele incorpora o poeta-filósofo ideal.

<sup>28</sup> Por exemplo, no início da *Sátira* II.1, quando Trebácio questiona a Horácio se ele elogiará Otávio como justo e magnânimo em seus escritos, e o poeta lhe responde dizendo que lisonjas sem propósitos não são do agrado do jovem César (nome incorporado por Otávio após a adoção e morte de Júlio César, em 44 a.C.), recusando, portanto, o elogio.

<sup>29</sup> Whybrew (*ibidem*), para corroborar com essa ideia cita a seguinte e importante passagem de Peter White (1993, p. 47): “*Success in poetry meant success in capital society, and that enabled a poet to wield influence over others even in spite of status handicaps*”, “Sucesso na poesia significa sucesso na sociedade da capital, e isso autorizava que um poeta exercesse influência sobre outros mesmo quando estivesse em desvantagem de *status*”. Dessa forma, como poeta famoso, Horácio pode se colocar nesse papel privilegiado.

## Considerações finais

A retórica não é uma arte que serve ao individual, mas ao coletivo, tratando do que “parece verdade para pessoas de uma certa condição” (Arist., *Ret.* 1356b 11)<sup>30</sup>. Parece-nos crível, assim, que Horácio dirigia-se a uma parcela bem específica da população e, desse modo, expressava e ajudava a moldar certas aceções nos membros das elites, sendo exemplo disso o modo como ele aconselha, na *Epístolas*, sobre as relações de patronato e sobre o fazer literário<sup>31</sup>.

Pouco importa se Horácio enviou antes as epístolas individualmente aos seus amigos e depois compilou-as em forma de livro. Interessa-nos, na verdade, perceber como os amigos e a amizade cumprem um papel fundamental nas *Epístolas*, e como, ao dirigir-se aos amigos, o poeta acaba tendendo à introspecção, revelando-se (CUCCHIARELI, 2010, p. 308). Essa manifestação de caráter, claro, cumpre o esperado dentro das convenções epistolares, tal como prescrito por Demétrio (227)<sup>32</sup>, bem como das convenções retóricas de Aristóteles (*Ret.*, 1377b 2), o qual enuncia que “muito conta para a persuasão, sobretudo nas deliberações [...] a forma como o orador se apresenta e como dá a entender as suas disposições aos ouvintes [...]”, porque, como Aristóteles pronuncia no início da *Retórica*, um dos meios de persuadir é pela imagem de si mesmo que o orador estabelece publicamente. Vale, ainda, lembrar da conexão entre o caráter do poeta e o surgimento da diversificação poética, pois a mímese dos tipos de ações caminhava junto com o *éthos* do poeta (Arist., *Poet.* 4.1448b 24-7). Daí que, durante algum tempo, muitos pesquisadores, como Fraenkel (1957), viram na construção elaborada do *éthos* epistolar a autorrevelação do poeta real.

Conforme argumenta Piccolo (2009, p. 218), é deveras limitador definir as *Epístolas* como simples poemas, simples cartas, diálogos ou sátiras, uma vez que há uma mistura, um entrecruzamento bem peculiar de um tipo de literatura cotidiana com o hexâmetro da épica e da filosofia, de uma mensagem privada e pública ao mesmo tempo, que serve tanto ao peculiar, ao

<sup>30</sup> Tradução de Alexandre Júnior, Alberto e Pena (2005).

<sup>31</sup> A sociedade do final do século I a.C. a quem Horácio dirige-se é composta por diversos escritores e amantes de literatura textual, fazendo com que a crítica literária fosse um assunto bem importante a muitos membros da elite (CONTE, 1999, p. 316).

<sup>32</sup> Da Antiguidade, o único autor que nos legou prescrições sobre o gênero epistolar foi Demétrio, autor do tratado *Sobre o Estilo*, cuja datação é imprecisa: uns o inserem no período helenístico, outros no início do período imperial romano; contudo, as similaridades entre as normatizações de Demétrio e as *Epístolas* levam-nos a supor que Horácio conhecesse as discussões da teoria epistolográfica, sendo provenientes ou não da obra de Demétrio, as quais demonstraremos em outra ocasião, posto que abordar tal assunto com a atenção devida fugiria do propósito do presente artigo.

momentâneo (no caso, quando pensadas como cartas direcionadas aos destinatários mencionados) como ao perene (quando pensadas como cartas lidas por vasto público).

Seguindo o relevante apontamento de Fox (2007, p. 378), cumpre lembrar que a ideia de literatura no mundo antigo é diferente de como a concebemos atualmente, fruto do momento de transição entre Iluminismo e Romantismo, entre os séculos XVIII e XIX, quando as fronteiras entre as disciplinas (e o nascimento da ideia de ciência) modificou nossa maneira de lidar com categorias que na Antiguidade eram muito mais imbricadas. A literatura antiga não é uma categoria que pode ser separada do mundo, sendo difícil delimitá-la a um conjunto de textos específicos, bem como é difícil conceber o modo como as obras antigas eram compostas, pensadas. Nosso hábito de agrupar poetas, historiadores e filósofos em diferentes grupos de escritores, pelas evidentes diferenças de gêneros, por exemplo, não tinha a mesma significância na Antiguidade. Observar as *Epístolas* de Horácio sob tal perspectiva é pensar numa obra cujas fronteiras não devem ser limitadas, tanto no âmbito da arte poética quanto em suas implicações e relações sociais. Como Trinacty (2012, p. 75) observa, Horácio não desiste da poesia em detrimento da filosofia, mas mistura as duas categorias para criar seu livro, possibilitando questões sobre o poeta e seu papel na sociedade romana. A obra literária pode ser vista, dentre muitas formas, como expressão de forças sociais de seu tempo (FOX, 2007, p. 380). Como Maingueneau (2005, p. 7) chama a atenção: “a literatura [...] é também um ato que implica instituições, define um regime enunciativo e papéis específicos dentro de uma sociedade”. Apesar de não ser a preocupação desse autor a literatura antiga, acreditamos que tal ideia pode ser aplicada à literatura romana sem prejuízo.

### **Fontes primárias impressas:**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *Poética*. In: GAZONI, Fernando Maciel. *A Poética de Aristóteles: tradução e comentários*. 2006. 132 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. p. 30-127.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

- CÍCERO. *Do Orador*. In: SCATOLIN, Adriano. *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. 2009. 313 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Letras Clássicas do Departamento, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009. p. 147-308.
- CICERO. *On the Orator*, Books 1-2. Trans. Scott E. Sutton e Harris Rackham. Cambridge: Harvard University, 1942.
- \_\_\_\_\_. *The Letters to his Friends*. Trans. W. Glynn Williams. Cambridge: Harvard University, 1953.
- DEMÉTRIO. *Sobre o Estilo*. In: FREITAS, G. A. de. *Sobre o Estilo de Demétrio: um olhar crítico sobre a literatura grega (Tradução e estudo introdutório do tratado)*. 2011. 177 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2001. p. 102-77.
- EPICURO. *Antologia de textos*. Tradução de Agostinho da Silva. In: EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. *Antologias*. Traduções de Agostinho da Silva, Amador Cisneiros, Giulio Davide Leoni e Jaime Bruna. São Paulo: Abril, 1985. p. 49-63.
- HORÁCIO. *Arte poética*. Tradução de Raul Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Inquérito, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Tradução de Elpino Duriense, José Agostinho de Macedo, Antônio Luiz Seabra e Francisco Antônio Picot. São Paulo: Cultura, 1941.
- \_\_\_\_\_. *Epístolas I*. In: PICCOLO, Alexandre Prudente. *O Homero de Horácio: intertexto épico no Livro I das Epístolas*. 2009. 458 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2009. p. 13-182.
- \_\_\_\_\_. *Sátiras*. Tradução de Edna Ribeiro de Paiva. Niterói: UFF, 2013.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2006.
- PLATO. *The Republic*. Trans. Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- SUETÔNIO. Vida de Horácio. In: PICCOLO, Alexandre Prudente. *O Homero de Horácio: intertexto épico no Livro I das Epístolas*. 2009. 458 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2009. p. 183-92.
- TACITUS. *Dialogus*. Tradução de William Peterson. In: TACITUS. *Dialogus, Agricola, Germania*. Trans. de William Peterson e Maurice Hutton. Nova Iorque: Macmillan, 1914. p. 17-148.

### Obras gerais:

- ALEXANDER, Michael C. “Oratory, Rhetoric, and Politics in the Republic”. In: DOMINIK, William; HALL, Jon. *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007. p. 98-108.
- APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O Rei Máquina*. Tradução de Claudio Cesar Santoro. Brasília: Edunb, 1993. [1981]
- ARMSTRONG, David. “Horace’s Epistles 1 and Philodemus”. In: ARMSTRONG, David; FISH, Jeffrey; JOHNSTON, Patricia A.; SKINNER, Marilyn (Eds.). *Vergil, Philodemus, and the Augustans*. Austin: University of Texas, 2004. p. 267-298.
- \_\_\_\_\_. “The Biographical and Social Foundations of Horace’s Poetic Voice”. In: DAVIS, Gregson (Ed.). *A companion to Horace*. Malden: Blackwell, 2010. p. 7-33.
- BONNER, Stanley. *Education in Ancient Rome*. New York: Routledge, 2012. [1ª Edição: 1977]
- BRAREN, Ingeborg. “Por que Sêneca escreveu epístolas?” *Letras Clássicas*, n. 3, p. 39-44, 1999.
- CAIRNS, Francis. *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*. Ann Arbor: Michigan Classic, 2010. [1ª edição: 1972].
- CARVALHO, Luiza Helena Rodrigues de Abreu. “As características do gênero demonstrativo em Cícero, Horácio e Quintiliano”. *Rónai*, v. 2, n.1, 2014, p. 41-54.
- CONTE, Gian Biagio. *Latin literature: a history*. Traduzido por Joseph B. Solodow. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1999. [1ª Edição: 1987].
- CORBEILL, Anthony. “Education in the Roman Republic: Creating Traditions”. In: TOO, Yun Lee (Org.) *Education in Greek and Roman antiquity*. Leiden: Brill, 2001. p. 261-288.
- \_\_\_\_\_. “Rhetorical Education and Social Reproduction in the Republic and Early Empire”. In: DOMINIK, William; HALL, Jon. *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007. p. 69-82.
- CUCCHIARELLI, Andrea. “Return to Sender: Horace’s *sermo* from the Epistles to the Satires”. In: DAVIS, Gregson (Ed.). *A companion to Horace*. Malden: Blackwell, 2010. p. 291-318.
- DINTER, Martin T. “*Sententiae* na Épica Latina”. *Letras Clássicas*, vol. 14, 2010, p. 51-62.
- DOMINIK, William; HALL, Jon. “Confronting Roman Rhetoric”. In: \_\_\_\_\_. *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007. p. 3-8.



- FOX, Matthew. “Rhetoric and Literature at Rome”. In: DOMINIK, William; HALL, Jon (Ed.). *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007. p. 369-81.
- FRAENKEL, Eduard. *Horace*. Oxford: Clarendon, 1957.
- HABINEK, Thomas N. *The Politics of Latin Literature: Writing, Identity and Empire in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University, 1998.
- HANSEN, João Adolfo. “Instituição retórica, técnica retórica, discurso”. *Matraga*, v. 20, n. 33, p. 11-46, 2013.
- HARRISON, Stephen. “Poetry, Philosophy, and Letter-Writing in Horace, Epistles I”. In: INNS, Doreen; HINE, Harry; PELLING, Christopher. *Ethics and Rhetoric: classical essays for Donald Russel on his seventy-fifth birthday*. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 47-61.
- HENDRICKSON, George Lincoln. “Are the Letters of Horace Satires?” *The American Journal of Philology*, vol. 18, n. 3, p. 313-24, 1897.
- JOHNSON, Walter Ralph. “The Epistles”. In: DAVIS, Gregson (Org.). *A companion to Horace*. Oxford: Blackwell, 2010a. p. 319-333.
- JOHNSON, William A. *Readers and Reading Culture in High Roman Empire: a study of elite communities*. Oxford: Oxford University, 2010b.
- KEITH, Alison. M. *Engendering Rome: Women in Latin Epic*. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- KNOCHE, Ulrich. *La sátira romana*. Brescia: Paideia, 1969.
- LOPES, Daniel Rossi Nunes. “O filósofo e o lobo: Filosofia e Retórica no Górgias de Platão”. 2008. 466 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- MAINGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Discurso Literário*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006.
- MAYER, Roland. “Horace’s Epistles I and Philosophy”. *The American Journal of Philology*, vol. 107, n. 1, p. 55-73, 1986.
- MOLES, John. “Poetry, philosophy, politics and play”. In: WOODMAN, Tony; FEENEY, Denis. *Traditions and Contexts in the Poetry of Horace*. Cambridge: Cambridge University, 2002. p. 141-157.

- PERNOT, Laurent. *Rhetoric in Antiquity*. Tradução de W. E. Higgins. Washington: The Catholic University of America, 2005.
- PICCOLO, Alexandre Prudente. *O Homero de Horácio: intertexto épico no Livro I das Epístolas*. 2009. 458 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2009.
- STROUP, Sarah Culpepper. “Greek Rhetoric Meets Rome: Expansion, Resitance, and Acculturation”. In: DOMINIK, William; HALL, Jon. *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007. p. 23-37.
- TRINACTY, Christopher. “The Fox and the Bee: Horace’s First Book of Epistles”. *Arethusa*, vol. 45, n. 1, 2012, p. 55-77.
- WEBB, Ruth. *Ekphasis, imagination and persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Burlington: Ashgate, 2009.
- WHYBREW, Linda. *The relationship between Horace’s Sermones and Epistulae Book 1: “Are the Letters of Horace Satires?”*. 2006. 265 f. Thesis (Doctorate of Philosophy) Department of Classics, University of Canterbury, Christchurch, 2006.
- WINSBURY, Rex. *The Roman Book*. London: Gerald Duckworth & Co., 2009.

Recebido em Maio de 2017  
Aprovado em Junho de 2017





## O *Elogio de Helena* de Isócrates: réplica a Górgias e a unicidade de seu discurso epidítico

Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.10857>

### Resumo:

Por volta de 390-80 a.C., o ateniense Isócrates compõe um de seus primeiros discursos como educador, o *Elogio de Helena*. De acordo com boa parte da crítica, esse discurso parece ser uma réplica ao famoso *Elogio de Helena* de Górgias, que, segundo Isócrates (§14), teria composto não um encômio, mas uma apologia em nome da rainha espartana. No encômio isocrático, percebemos certa dissonância entre o próêmio e o restante da obra. Com efeito, ainda não temos no próêmio o tom encomiástico esperado, mas ele se configura, ao contrário, como uma invectiva a grupos de sofistas contemporâneos de Isócrates, e culmina, ao final, com uma crítica alusiva ao sofista de Leontine. Destarte, o que os sofistas do séc. IV a.C. teriam em comum com a mítica Helena? Em outras palavras, haveria algum fio condutor que assegurasse uma unicidade discursiva nesse exercício epidítico de Isócrates? O presente trabalho tem por finalidade discutir essas questões e rever como elas vêm sendo debatidas por alguns comentadores de Isócrates, partindo de Aristóteles na *Retórica* até a recepção do problema entre alguns dos estudiosos de Retórica Clássica do séc. XX.

**Palavras-chave:** Isócrates; Górgias; *Elogio de Helena*; gênero epidítico

**Isocrates' *Encomium of Helen*: Reply to Gorgias and the Unicity of his Epideictic Discourse**

### Abstract:

Around 390-80 BC, the Athenian Isocrates composed one of his first speeches as an educator, the *Helen*. According to most scholars, this speech seems to be a replica to the famous Eulogy of Helen by Gorgias, which, according to Isocrates (§14), would have made not an encomium, but an apology on behalf of the Spartan queen. In the Isocratic encomium, we noticed some dissonance between the proemium and the rest of the work. In fact, we do not have in the proemium the expected laudatory tone, but it is configured, on the contrary, as an invective to sophists groups contemporary of Isocrates, and culminates in the end with an allusive criticism of the Leontine sophist. Thus, what the IV century BC sophists have in common with the mythical Helen? In other words, would there be a common thread that would ensure a discursive unity in that epideictic exercise of Isocrates? This study aims to discuss these issues and review how they are being discussed by some commentators of Isocrates, since the *Rhetoric* of Aristotle to the reception of the matter among some scholars of Classical Rhetoric in the XX century.

**Keywords:** Isocrates; Gorgias; *Helen*; epideictic genre

---

<sup>1</sup> Professor de Língua e Literatura Grega do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia (IL-UFBA). Doutor em Letras Clássicas pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail: [ticiano\\_cl@bol.com.br](mailto:ticiano_cl@bol.com.br).



Segundo a crítica, o *Elogio de Helena* de Isócrates é provavelmente um discurso pouco posterior a seu “manifesto panfletário” (KENNEDY, George, 1994, p. 43) *Contra os Sofistas*, escrito também por volta de 390-80 a.C. (HERMIDA, Juan, 1979, p. 166), mesmo período em que o autor inicia sua carreira como educador em Atenas. Ao que tudo indica, esse discurso é, desde seu título, uma provável resposta ao discurso homônimo de Górgias, havendo ainda outras possibilidades menos defendidas pelos estudiosos, como discursos perdidos de Anaxímenes ou de Alcidas (KENNEDY, George, 1958, p.79). De todo modo, aceitemos a interpretação mais corrente de que o *Elogio de Helena* de Isócrates seja uma réplica ao *Elogio de Helena* de Górgias, conforme argumentos que serão apresentados no decorrer deste estudo.

O discurso isocrático consiste fundamentalmente em um “verdadeiro” encômio a Helena, personagem mítica do ciclo troiano, bem conhecida até nossos dias, e ainda mais para os gregos do período clássico, através preponderantemente da épica homérica e da tragédia ateniense. “Verdadeiro encômio”, no caso, pois aquele de Górgias não é considerado por Isócrates como um elogio (§14), mas sim como uma defesa, o que corresponderia, em termos aristotélicos, a um discurso de âmbito judiciário, como veremos adiante.

Todavia, a motivação de Isócrates para a composição do *Elogio de Helena* vai também além desta importante questão, e divide muitas opiniões a serem expostas nesse estudo. O presente trabalho tentará estabelecer considerações acerca do gênero epidítico no qual o discurso é geralmente classificado, para que, a partir delas, possamos discutir, com o apoio de alguns críticos, a questão que versa sobre a existência ou não de uma unidade genérica ou temática no *Elogio de Helena*.

Para que possamos desde já perceber certa dissonância entre as partes do discurso, vejamos como suas partes podem ser desmembradas:

## I – Proêmio

01-13 – Crítica a educadores, oradores ou filósofos contemporâneos.

14-15 – Alusão ao *Elogio de Helena* de Górgias e justificativa da escolha do tema mítico.

## II – Elogio (ou, o corpo do discurso)

16-17 – Linhagem mítica de Helena.

18-37 – Elogio a Teseu.

38-40 – Helena e seus pretendentes.

41-48 – Helena e Páris.

49-53 – Helena em meio aos conflitos entre gregos e troianos.

54-60 – Elogio à beleza.

61-66 – Elogio ao poder de Helena.

## III – Peroração

67-69 – O sucesso dos gregos ante os bárbaros graças a Helena e a infinidade de argumentos para elogiá-la.

Como será visto, o discurso é rico em informações e multifacetário, abrindo assim a possibilidade para diversas abordagens e interpretações. O problema de unidade discursiva ou temática do texto quanto à relação entre o proêmio (I) e o restante do discurso, ou seja, o elogio em si e sua peroração (II e III), constitui o cerne da discussão. As diversas interpretações dos estudiosos baseiam-se precisamente nessa relação, bem como nas intenções de Isócrates desde a escolha do tema até questões de gênero e possíveis ideais políticos presentes no encômio a Helena.

### **1 – O gênero epidítico do discurso: problemas de classificação**

O proêmio do *Elogio de Helena* de Isócrates é muito semelhante ao de seu manifesto *Contra os Sofistas*: são feitas diversas referências alusivas a pensadores, sofistas ou professores, contemporâneos do autor, sendo eles criticados quanto a seus métodos e teorias de ensino.

Inicialmente (§1), sofrem suas acusações (i) “aqueles que afirmam não ser possível dizer mentiras, nem se contradizer, nem falar acerca dos mesmos assuntos em dois discursos antagônicos”, (ii) “aqueles que dizem que a coragem, a sabedoria e a justiça são a mesma coisa, e que nós não obtemos nenhuma delas por natureza, mas que há somente um conhecimento que agrega todos”, e, por fim, (iii) os que “perdem seu tempo em disputas verbais que não servem para nada, mas que podem trazer problemas a seus discípulos”. Kennedy (1958, p. 77-78) reconhece nesses três grupos atacados como sendo (i) Antístenes e seus seguidores, (ii) Platão (e sua Academia), que defende, *grosso modo*, a unidade das virtudes e sua identidade com o conhecimento, e (iii) um grupo de dialéticos da escola de Mégara, os chamados “erísticos”. Isócrates, ao longo do proêmio, considera que esses homens reproduzem em geral um pensamento obsoleto, comparando suas teorias ao pensamento de famosos sofistas da geração anterior do séc. V a.C., como Protágoras, Górgias, Zenão e Melisso. Nos parágrafos seguintes (2-13), o autor elabora melhor sua crítica e discorre sobre a educação transmitida pelos sujeitos desses três grupos delimitados no primeiro parágrafo, argumentando que ela não está voltada para assuntos verdadeiramente sérios e para a política, e que os discursos ensinados por eles não teriam, segundo Isócrates, utilidade prática alguma.

No final do proêmio, porém, antes de iniciar propriamente o elogio, Isócrates faz menção ao *Elogio de Helena* de Górgias da seguinte maneira:

14. Διὸ καὶ τὸν γράψαντα περὶ τῆς Ἑλένης ἐπαινῶ μάλιστα τῶν εὖ λέγειν τι βουλευθέντων, ὅτι περὶ τοιαύτης ἐμνήσθη γυναικὸς ἢ καὶ τῷ γένει καὶ τῷ κάλλει καὶ τῇ δόξῃ πολὺ διήνεγκεν. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦτον μικρὸν τι παρέλαθεν· φησὶ μὲν γὰρ ἐγκώμιον γεγραμέναι περὶ αὐτῆς, τυγχάνει δ' ἀπολογίαν εἰρηκῶς ὑπὲρ τῶν ἐκείνη πεπραγμένων.

14. Por isso também exalto, sobretudo, dentre os que quiseram falar bem sobre algum assunto, aquele que escreveu acerca de Helena, porque recordou de tal mulher que muito se distinguiu por sua origem, beleza e fama. No entanto, não se atentou a um pequeno detalhe: diz ter escrito um *encômio* a respeito dela, mas acabou por proferir uma *defesa* em nome de seus feitos.

A alusão a Górgias parece ser direta. De fato, Górgias, apesar de nomear seu discurso como um ἐγκώμιον (*encômio*), faz seu elogio, do ponto de vista estrito do termo, em apenas três parágrafos de seu discurso (3-5). No mais, sua intenção fundamental é (i) eximir Helena do fardo de ter sido culpada pela Guerra de Tróia por ter fugido com Páris (SCHIAPPA, Edward, 1999, p. 187), (ii) e refutar e desmascarar seus acusadores, (iii) libertando-a assim da culpa que a impuseram por tanto tempo, como se ela estivesse perante um tribunal. Isócrates se vale precisamente do

substantivo ἀπολογία (apologia) para definir o tipo de discurso praticado por Górgias em seu *Elogio de Helena*; o próprio Górgias, aliás, se refere ao escopo de sua argumentação como uma espécie de “defesa” em nome de Helena, tendo em vista a ocorrência do verbo de mesma raiz daquele substantivo: ἀπολογήσασθαι (defender):

8. εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. [...]

8. Mas se foi o discurso que a persuadiu e enganou sua mente, não é difícil *defendê-la* disso, nem libertá-la da culpa. [...]

Segundo a alusão isocrática, Górgias se propõe a tecer um encômio, mas acaba compondo uma defesa, modalidade discursiva que, em termos aristotélicos, pertenceria ao âmbito judiciário, e não ao domínio do epidítico. Por conseguinte, é evidente que Isócrates faz, no §14 de seu *Elogio de Helena*, uma breve reflexão *metadiscursiva* sobre o gênero de discurso empregado por Górgias em seu discurso homônimo, numa tentativa, talvez, reclassificatória, que desautorizaria seu próprio autor. O *Elogio de Helena* de Isócrates, por seu turno, se propõe a fazer um verdadeiro encômio sobre Helena, superando as deficiências por ele observadas no *Elogio* de Górgias, o qual se propunha a tratar do mesmo tema.

De acordo com John Poulakos em sua análise sobre o *Elogio de Helena* (1986, p. 1-19), a contraposição entre o autor e outros pensadores, sobretudo Górgias, é intencional, pois Isócrates busca salientar que a educação só é possível através da retórica – aquela preocupada com os assuntos sérios e a política. Isócrates opor-se-ia a Górgias por compreender a forma correta do gênero encomiástico, o qual ele põe em prática em seu *Elogio*. Segundo Poulakos (1986, p.8):

In effect, Isocrates has distinguished himself from a) Gorgias by virtue of his own correct understanding of the form of encomium, b) inferior rhetoricians by virtue of his choice of significant and serious topics, and c) eristic philosophers by virtue of his preference for matters that benefit the welfare of the whole society. All three distinctions point to the same conclusion: education in rhetoric, as Isocrates conceives it, is the best kind of education available.

Diversos críticos modernos em retórica clássica geralmente concordam que é “universal na análise de discursos” basear-se na categorização ternária dos gêneros de Aristóteles exposta no capítulo 3 do livro I da *Retórica*: judiciário, deliberativo e epidítico (SCHIAPPA, Edward, 1999, p. 199). O filósofo delimita como principais “subgêneros” do epidítico o encômio – ou, elogio,

*epainos* – e o vitupério – *psogos* (Aristóteles, *Retórica*, I, 1358b). Em princípio, segundo essa categorização, não seria difícil classificar o *Elogio de Helena* de Isócrates como um discurso epidítico, uma vez que este é, por definição de seu próprio título, um encômio (entendido aqui genericamente como sinônimo de “elogio”).

No entanto, estudiosos como Schiappa fazem determinadas críticas à categorização de Aristóteles, sobretudo no que concerne ao gênero epidítico (*Ibidem*, p. 200):

“Aristotle’s description of epideictic in I.3 arguably does not do justice to the range of rhetorical objectives and activities previously described by *enkomion*, *panegyrikos logos*, and *epitaphios logos* [...].

“...it is misleading to treat *enkomion*, panegyric, *epitaphios*, and epideictic as interchangeable categories, as Aristotle and some of his commentators did...The two most significant characteristics to emphasize are how the audience members are conceptualized as passive spectators and how the relationship of the speaker to the “ends” of epideictic are described in terms that minimize the social and political importance of *enkomia*, panegyrics, and *epitaphioi*.”

Schiappa aponta para uma relevante questão não mencionada por Aristóteles. A importância do gênero epidítico para o filósofo, e, conseqüentemente, dos dois “subgêneros” já citados, seria talvez a de constituir-se como mero exercício retórico, e essa seria a única finalidade de um orador ao compor um texto segundo os preceitos de tal gênero. Todavia, segundo o argumento do crítico, Aristóteles não faz menção à importância social e política que um gênero como o encomiástico possui, assim como o panegírico e o epitáfio. Mais adiante, Schiappa conclui que (*Ibidem*, p.202):

“By focusing on the aesthetic and performance aspects of certain rhetorical practices (*enkomia*, panegyrics, *epitaphioi*), the social and political dimensions were neglected, and the degree of overlap with other rhetorical practices minimized.”

É evidente, portanto, que a classificação de um discurso como o *Elogio de Helena* foi, desde sua composição, e ainda é, de acordo com ensaios de estudiosos modernos, motivo de disputa e polêmica. Se o discurso de Górgias sobre Helena não é verdadeiramente um encômio, mas sim uma defesa (ἀπολογία), como aponta Isócrates, e, se a categorização e definição aristotélicas sobre o gênero epidítico são insuficientes para compreendermos os diversos aspectos dos discursos epidíticos, cabe então investigar os limites que qualquer “gênero retórico” encontra na prática da oratória ateniense anterior a Aristóteles enquanto “gênero puro”, tendo em vista os preceitos de seu



tratado. Assim, uma interpretação do *Elogio de Helena* de Isócrates no tocante à existência de certa unidade temática do discurso ou de uma mistura de temas requer necessariamente uma investigação sobre o entendimento do próprio autor sobre o “gênero” de discurso ao qual se dedica.

## 2 – A questão da unidade no discurso epidítico

Após o proêmio, Isócrates passa a tecer propriamente seu encômio a Helena, pois, “para que não pareça que estou fazendo o discurso mais fácil, ou seja, criticar os outros sem mostrar a minha própria versão, tentarei falar dessa mesma mulher, deixando de lado tudo que já foi dito por outros [autores].” (§15). O elogio em si começa com uma breve descrição da linhagem mítica de Helena, como uma das nobres filhas de Zeus (16-7), e se sucede com um longo elogio dedicado a Teseu – mais de um quarto de todo o discurso (18-37). Posteriormente, o discurso prossegue com a descrição das relações de Helena com seus pretendentes (38-40) e depois com Páris (41-8). Ao final, são narrados eventos sobre Helena ante o conflito entre gregos e troianos (49-53), um elogio da beleza de Helena (54-60), e, depois, de seu poder (61-6). A peroração (67-9) reafirma a soberania helênica frente aos bárbaros já exposta no Elogio a Teseu, e, em geral, ao longo de todo o discurso.

Uma série de questões acerca do sentido da composição do *Elogio de Helena* e da disposição de suas partes forma a base da discussão já realizada pela crítica. Uma dessas questões refere-se à unidade que há ou não no conjunto da obra, ao longo da estrutura de todo o texto. Se o encômio é praticado de fato somente a partir do parágrafo 16, qual o motivo de haver, dentro do mesmo texto, um ataque a sofistas e professores de retórica, semelhante ao que já fora feito anteriormente pelo autor em seu discurso *Contra os Sofistas*? O que pode tornar o *Elogio de Helena* um discurso uno quanto a seus temas e a seu gênero, se no proêmio encontramos uma crítica alusiva a Antístenes, Platão e os erísticos de Mégara do tempo de Isócrates? Em outras palavras, o que poderia haver de convergente entre a mítica Helena de Homero e da tragédia clássica com os erísticos, por exemplo? Essas questões estão presentes desde a *Retórica* de Aristóteles até os estudos de críticos modernos.

No livro III da *Retórica* (1414b), ao expor as características dos proêmios de discursos epidíticos, Aristóteles afirma ser recorrente o fato deles não terem um tema em comum com o

elogio em si, e, assim, estarem desconectados do restante do discurso, como ocorre precisamente no *Elogio de Helena* de Isócrates:

“[...] καὶ ἐν τοῖς ἐπιδεικτικοῖς λόγοις δεῖ οὕτως γράφειν, ὅ τι [γὰρ] ἂν βούληται εὐθὺ εἰπόντα ἐνδοῦναι καὶ συνάψαι, ὅπερ πάντες ποιοῦσιν. παράδειγμα τὸ τῆς Ἰσοκράτους Ἑλένης προοίμιον· οὐθὲν γὰρ κοινὸν ὑπάρχει τοῖς ἐριστικοῖς καὶ Ἑλένη. ἅμα δὲ καὶ ἐὰν ἐκτοπίση, ἀρμόττει, καὶ μὴ ὄλον τὸν λόγον ὁμοειδῆ εἶναι. [...]”

“[...] e é preciso compor os discursos epidícticos da seguinte maneira: após dizer diretamente qualquer coisa que se queira, deve-se dar um tom ao discurso e conectá-lo, como todos fazem. Um exemplo é o próemio do *Elogio de Helena* de Isócrates: não há nada em comum entre os erísticos e Helena. Da mesma forma, ainda que o orador se afaste do tema [em alguma das partes], o efeito continua sendo adequado, a fim de que todo o discurso não seja uniforme.”

O filósofo compara o próemio dos discursos epidícticos ao prelúdio musical dos tocadores de *aulos*, tendo eles a mesma função: introduzir a canção com um tom adequado, para que ele possa se ligar satisfatoriamente ao restante dela. Semelhantemente, ainda que o autor disponha temas diferentes no próemio e no elogio, como é de fato o caso do *Elogio de Helena* de Isócrates (*grosso modo*, um próemio contra os erísticos [§§1-14], “desconectado” do elogio em si que o sucede), seu discurso não “perde seu valor” enquanto composição epidíctica, pois, segundo Aristóteles, é assim que se deve operar em discursos dessa natureza. Por essa razão, se a pluralidade de temas é possível na retórica epidíctica no entendimento de Aristóteles, tendo em vista seu conhecimento do texto de Isócrates e de outros autores do período, a mescla de temas dentro de um mesmo discurso epidíctico não só é possível e aceitável dentro dos limites de composição desse modelo, como também esse mesmo discurso passa a ter considerável virtude por não ser monótono, na medida em que o tom uniforme, ao contrário, poderia torná-lo fastidioso segundo o filósofo.

Todavia, ao contrário do que Aristóteles definiu na Antiguidade, George Kennedy, em seu ensaio sobre o *Elogio de Helena* (1958), defende certa unidade temática no discurso de Isócrates, argumentando que ele se constitui como um “documento pan-helênico” – i.e., uma defesa de valores heroicos que unificam os gregos frente a outros povos. Embora essa unidade possa não estar aparente em outros aspectos do texto, ele conserva em si um caráter de ordem política para os ouvintes, exaltando o valor dos gregos, e, sobretudo, dos atenienses. Para tanto, Kennedy sustenta sua tese, dentre outros argumentos, ressaltando a função do Elogio a Teseu e da Peroração do discurso, e recorrendo aos estudos de Werner Jaeger (*Paideia* III, 1944).

Jaeger apontara para o fato de que, em outro discurso de Isócrates – o *Panegírico* – o autor também fizera uma exaltação dos valores gregos, e, de certo modo, se insere dentro de uma tradição, desde a *Iliada* de Homero e a *História* de Heródoto. Tais obras também poderiam ser compreendidas como documentos pan-helênicos, pois exaltam os feitos heroicos e a soberania helênica ante os bárbaros. No *Elogio de Helena*, Isócrates teria feito algo semelhante, pois, ao longo do discurso, ele insiste na ideia de que a soberania helênica também se dá pela imagem de Helena por diversas formas: seu valor, sua beleza e sua linhagem, retomando o que no próêmio é considerado um tema nobre a ser tratado. Por conseguinte, os helenos foram superiores aos troianos na guerra motivada por ela, e “a Europa ergueu um troféu na Ásia” (parágrafo 67). Jaeger, no entanto, concorda com a tese de Aristóteles na *Retórica*: o próêmio não tem conexão alguma com o restante do discurso (1944, p. 305).

De fato, uma breve análise do “Elogio a Teseu” poderia apontar para aspectos que, de certa maneira, corroboram com essa interpretação da finalidade pan-helênica do discurso. Por que motivo o “Elogio a Teseu” é tão extenso – ocupa mais de um quarto da obra – se o elogio é dedicado a Helena? Qual o motivo de Isócrates ter se dedicado a Teseu, dando a ele especial atenção no discurso? De acordo com a hipótese de Kennedy, não por acaso Teseu, herói ateniense, é comparado por Isócrates com Hércules, herói lacedemônio. Aceitando que o discurso foi mesmo composto por volta (ou pouco depois) de 390 a. C., Isócrates e seus contemporâneos viviam ali em um recente período pós-guerra do Peloponeso, a qual acabara em 404 a.C. Uma vez que, antes dessa guerra, Atenas figurava como a principal das cidades helênicas, e modelo político para as muitas das demais, o povo ateniense estaria provavelmente ainda fragilizado pela derrota nessa guerra, e, conseqüentemente, não possuindo mais o mesmo *status* de outrora. Nesse sentido, o “Elogio de Teseu”, portanto, constituiria de certa forma uma revitalização da memória e uma exaltação da grandiosidade dos atenienses frente aos espartanos dentro do mundo helênico. Desse modo, o teor político dado ao tema do *Elogio de Helena* persiste ao longo de toda a obra. Segundo Kennedy (1958, p.81):

“...praise of Theseus (21-37) which occupies about a quarter of the work, a considerable portion of which is in turn devoted to a comparison of Theseus and Heracles. If now, according to my hypothesis, we regard the speech as concerned somehow with Panhellenism, it seems significant that the principal Athenian hero is compared to the principal hero of the Peloponnese, to the advantage of the former.”

E, ainda, para Kennedy, a Peroração do discurso também remete a esse teor político. Como já mencionado, a reconquista de Helena pelos gregos simbolizou a soberania deles contra os bárbaros. É por causa de Helena, segundo Isócrates, que, em seu tempo, os helenos não eram escravizados pelos bárbaros, uma vez que, desde a Guerra de Troia, eles demonstraram e consolidaram aquela supremacia.

Gunther Heilbrunn, por sua vez, num ensaio sobre a composição do *Elogio de Helena* (1977, p. 147-159), refuta a tese de Kennedy, destacando, dentre outros aspectos, que o discurso nada mais é do que “um documento retórico-sofístico”. Ao longo de sua argumentação, Heilbrunn defende que a primeira parte do proêmio (1-7) é “desligada” de todo o resto, pois constituiria exclusivamente uma crítica a Platão. No entanto, a segunda parte do proêmio (8-15), segundo o crítico, estaria totalmente relacionada ao corpo do elogio a Helena. De acordo com Heilbrunn (1977, p.158):

“...in Part II Isocrates approves his choice of Helen – clearly a useless theme in the terms of Part I – as the theme of an encomium. Part II [do proêmio] is relevant to the encomium and introduces it appropriately. In it Isocrates explains the choice of Helen as his theme and the novelty of his approach. He does not find it necessary to justify the writing of an encomium in terms of utility or for any other reason; the encomium is simply a given.”

O proêmio do *Elogio de Helena*, conforme dissemos há pouco, é muito semelhante ao breve discurso *Contra os Sofistas*: em síntese, Isócrates contrapõe a *paideia* de outros educadores a seu modelo educacional, demonstrando seu método como uma superação do que foi feito antes ou até do que está sendo feito por seus contemporâneos. A introdução do *Elogio de Helena*, sobretudo a segunda parte (8-15), aparentemente desligada do restante, aproxima-se do elogio em si como uma forma de primeiro criticar e depois demonstrar um melhor meio para a prática “retórica”, ou, no caso de Isócrates, para a prática de sua filosofia. Apesar disso, segundo Heilbrunn, a unidade integral do discurso não se realiza, nem o tema do discurso é político, mas sim pedagógico. A primeira parte do proêmio (1-7), portanto, não tem conexão com a segunda (8-15), nem muito menos com o restante do discurso de acordo com o crítico. Logo, haveria unidade apenas entre a segunda parte do proêmio e o elogio em si. Heilbrunn conclui que (1977, 159):

“The basic reason, then, for the discontinuity in the proemium is that in Part I Isocrates is locked in conflict with Plato over the value of rhetorical education, while in Part II he is introducing his encomium with a polemic against fellow writers of encomia and against Gorgias.”

John Poulakos, em seu artigo de 1986, argumenta em favor da existência de uma unicidade temática no *Elogio de Helena*. Para o autor, aquilo que foi criticado na introdução do discurso será posto em prática no corpo do texto, visto que o próprio Isócrates justifica a composição do elogio para não parecer que apenas criticou sem deixar de oferecer uma alternativa melhor para o mesmo tema, i.e., ele pretende demonstrar como praticar o gênero epidítico no discurso efetiva e eloquentemente. Segundo Poulakos, o tema central do *Elogio de Helena* é a beleza da rainha lacedemônia, uma vez que essa virtude constitui a principal característica pela qual Helena é admirada em toda a cultura helênica através dos tempos (1986, p.8-9):

“If the *Helen* is about one thing, it is about the pursuit of beauty. Helen was pursued by mortals and gods alike not because she was knowledgeable, rational, or wise but because she was beautiful.”

“What makes Helen beautiful is of little concern to Isocrates. What constitutes beauty matters even less. The point is that Helen is beautiful, a point so evident, so apparent, and so universally accepted no one could contest it.”

A escolha pelo tema por parte de Isócrates era assunto sério, elevado, e, como ele mesmo diz, difícil de ser tratado (12-13). Esse tema recebe destaque específico, pois, nos últimos parágrafos do discurso (54-60), o autor se volta para um elogio da beleza. Sendo assim, se o tema da beleza de Helena, ligada a seu valor, linhagem e fama, é mencionado no proêmio e executado no corpo do discurso, o *Elogio de Helena* possui uma fundamental unidade temática para Poulakos: τὸ κάλλος. Poulakos assim conclui (1986, p.15):

“If the above analysis is correct, the *Helen* is a rhetorical composition inviting prospective students to study the kind of rhetoric Isocrates teaches. After criticizing the kinds of discourse taught by other teachers, Isocrates offers his own version as a superior alternative. In and through the *Helen*, he illustrates that that discourse is best which interweaves compelling arguments, elevated notions, and graceful form, and which aspires to move its listeners to better themselves. As I have shown, the central argument of the *Helen* is that beauty is worthy of pursuit.”

Além disso, Poulakos ainda afirma que o objetivo de Isócrates é também ser capaz de tratar um assunto tão grandioso como os poetas também o foram, segundo a hipótese de que o orador teria como influência os poetas gregos arcaicos. Segundo o crítico (1986, p.10):

“the choice to write a rhetorical composition that draws from the poetic tradition makes a case for the philological rather than the philosophical path; and his choice of Helen, a topic that naturally leads to a discussion of κάλλος (beauty) [...]”

Terry Papillon, por sua vez, escreveu um artigo que versa especificamente sobre a questão da unidade no *Elogio de Helena*. Para ele, o discurso possui uma unidade temática progressiva, a qual culmina com o encômio em si. Inicialmente, o autor aponta para o fato de alguns estudiosos de Isócrates não terem se atentado para a noção de *logos*, gênero, ou gênero epidítico, conforme Isócrates provavelmente os entendia em sua época. Segundo Papillon (1996, p. 377-8):

“...we may also add to the recent discussion of how genres are to be understood in early Greek prose. That is to say, the difficulty in understanding the unity of the speech may arise because we do not see the flexibility that is possible in *lógos* at the time the speech was composed...modern scholarship has used neo-Aristotelian categories to understand the *Helen*. Isocrates, however, writes at a time when such powerful conceptualization has not yet taken control of the intellectual playing field.”

Uma vez que a composição do *Elogio de Helena* é consideravelmente anterior ao tratado de *Retórica* de Aristóteles, é evidente que Isócrates não procederia segundo os moldes dos conceitos aristotélicos, e que, por conseguinte, de acordo com o conceito de “encômio” que ele concebia, fosse ele qual fosse, haveria a possibilidade de seu discurso ter uma unidade temática. Ainda que Aristóteles não tenha reconhecido essa unidade na obra de acordo com seus conceitos, o próprio Isócrates pode ter, por outro lado, se atentado à necessidade de uma unidade temática nesse discurso, ou mesmo não ter se preocupado com a questão, já que não podemos saber com exatidão as diretrizes teóricas do que ele e seus contemporâneos entendiam por “encômio”.

Em sua conclusão, Pappilon, após ter contestado as teses de Kennedy, Heilbrunn e Poulakos, oferece uma nova alternativa para o entendimento da unidade temática no *Elogio de Helena*. Para o crítico, todo o elogio é composto em uma “progressão lógica”, na qual Isócrates, critica (i) alguns oradores por não tratarem de assuntos sérios, (ii) Górgias, por ter escolhido um bom tema, sem ter, todavia, praticado com propriedade o gênero que propusera no início, e, finalmente, (iii) apresenta a sua versão melhorada e mais coerente de um tema grandioso, de acordo com a prática encomiástica proposta. Papillon então conclui que (1996, p.389):

“Isocrates' speech does have a unity, showing a logical progression from authors with bad topics, through an author with a good topic treated unsuccessfully, to his own example of how a good topic can be treated well.”

Aceitando, portanto, que Isócrates não deveria ter em mente as considerações aristotélicas sobre o gênero epidítico, às quais a crítica moderna está habituada a recorrer para analisar seus discursos e de outros autores da oratória grega do período clássico, e que, como foi defendido por Papillon, ele poderia ter em mente outros conceitos sobre gêneros discursivos bem determinados em sua época, seria mais apropriado, então, tentar buscar em outros discursos de Isócrates como ele concebia a sua própria prática discursiva e os gêneros aos quais se dedica, verificando como eles foram pensados pelo próprio autor.

### 3 – *Antídose e Busíris*

Dentre os discursos de Isócrates, o *Antídose* e o *Busíris* podem ser citados como bons exemplos para a presente discussão. O primeiro deles é datado como o antepenúltimo discurso composto pelo autor (356 a.C.), de difícil classificação, pois se trata de seu discurso mais longo e complexo, como ele mesmo destaca ao longo do próêmio (1-13). O segundo, por sua vez, constitui um típico encômio isocrático, desta vez dedicado ao mítico rei egípcio Busíris, e com um próêmio de caráter invectivo muito semelhante ao do *Elogio de Helena*.

No discurso *Antídose*, composto já próximo ao fim de sua vida (aos 82 anos de idade – §9), Isócrates traça um largo panorama de sua vida como educador e de seu pensamento: ele justifica sua atividade como professor de oratória e defende seu tipo de *paideia* sob a alcunha de “filosofia”, de maneira muito mais ampla e fundamentada do que no *Contra os Sofistas*. Por se tratar de um grande retrospecto de sua carreira, o discurso caracteriza-se inevitavelmente como uma obra variegada, com muitos temas a serem expostos e discutidos. Dentre os diversos aspectos do pensamento isocrático apresentados no *Antídose*, é possível percebermos, já em seu próêmio, como Isócrates concebia naturalmente uma mistura de temas em um mesmo discurso. Dessa forma, por se tratar de um grande apanhado de preceitos de seu pensamento e acontecimentos de sua vida, o autor justifica a possibilidade de uma pluralidade genérica na obra que está começando a compor, e assim adverte o leitor no próêmio:

12. Χρή δὲ τοὺς διεξιόντας αὐτὸν πρῶτον μὲν ὡς ὄντος μικτοῦ τοῦ λόγου καὶ πρὸς ἀπάσας τὰς ὑποθέσεις ταύτας γεγραμμένου ποιεῖσθαι τὴν ἀκρόασιν, ἔπειτα προσέχειν τὸν νοῦν ἔτι μᾶλλον τοῖς λέγεσθαι μέλλουσιν ἢ τοῖς ἤδη προειρημένοις, [...]

12. Aos que vão examinar este discurso, é necessário estarem atentos, antes de tudo, ao fato de que ele é escrito como um *discurso misto* e aberto a todos os temas, e, então, concentrarem-se mais no que será dito do que em minhas antigas palavras. [...]

Por falta talvez de um termo mais técnico que pudesse melhor caracterizar sua obra, Isócrates define o *Antídose* como um discurso misto (μικτοῦ τοῦ λόγου). Considerando, pois, que a mistura de gêneros ou de temas pudesse ser uma prática comum nos discursos do autor, é razoável supormos, portanto, que, anteriormente, na composição de seu *Elogio de Helena*, no início de sua carreira como professor de oratória, ele também já o tenha escrito pensando mais ou menos nesses termos. Seu discurso, de certa forma, pode ser compreendido como um discurso plural, mesclado e, além de tudo, aberto a muitos temas, segundo suas próprias palavras no *Antídose*. Nesse sentido, se o próprio Isócrates reflete sobre a prática de discursos genericamente mistos, é possível conjecturar que ele mesmo não considerasse haver uma unidade temática no *Elogio de Helena*, sem que isso, no entanto, implicasse necessariamente qualquer problema de ordem discursiva em sua composição.

No caso do discurso *Busíris*, datado provavelmente da mesma época que o *Elogio de Helena* (385 a.C.. Cf. HERMIDA, Juan, 1979, p. 181), Isócrates demonstra semelhantemente como já compunha seus discursos em caráter misto. Trata-se de outro elogio, dedicado dessa vez para o mítico rei do Egito, Busíris, o qual era conhecido por não ser muito amistoso com seus hóspedes, além de muito violento para com seu povo (Cf. Heródoto, II, 45). Assim, o discurso constitui um elogio que tenta demonstrar o quanto essa má fama de Busíris é infundada, por ter se tratado, segundo Isócrates, de um grande rei. Isócrates, porém, antes de tecer imediatamente o elogio, compõe o proêmio (1-9) num tom invectivo contra o sofista ateniense Polícrates. Este, anteriormente, compusera outro elogio a Busíris, o qual não foi muito bem escrito aos olhos de Isócrates:

4. Αἰσθόμενος οὖν οὐχ ἥκιστα σε μεγαλαυχούμενον ἐπὶ τε τῇ Βουσίριδος ἀπολογία καὶ τῇ Σωκράτους κατηγορίᾳ, πειράσομαί σοι ποιῆσαι καταφανές ὅτι πολὺ τοῦ δέοντος ἐν ἀμφοτέροις τοῖς λόγοις διήμαρτες. [...]

4. Então, por ter percebido que tu estás um tanto orgulhoso de tua *Defesa de Busíris* e de tua *Acusação de Sócrates*, tentarei te esclarecer que, em ambos os discursos, tu te equivocaste mais do que o necessário. [...]



5. [...] Βουσίριδος ἀπολογήσασθαι φάσκων οὐχ ὅπως τῆς ὑπαρχούσης αὐτὸν διαβολῆς ἀπήλλαξας, ἀλλὰ καὶ τηλικαύτην αὐτῷ τὸ μέγεθος παρανομίαν προσῆψας, ἧς οὐκ ἔσθ' ὅπως ἂν τις δεινότεραν ἐξευρεῖν δυνηθείη. [...]

5. [...] ao afirmar que defendes Busíris, tu não apenas não o libertas da calúnia inicialmente existente, como também atribuis a ele um delito tão grande que não seria possível a ninguém descobrir algo pior. [...]

Polícrates, que exercia a profissão de sofista em Chipre, é duramente atacado por Isócrates ao longo de todo o proêmio do *Busíris*. A invectiva é muito semelhante àquela realizada contra Górgias no *Elogio de Helena*, como vimos há pouco. Tal como naquele discurso, Isócrates critica aqui um outro discurso homônimo, composto anteriormente também por um sofista, demonstrando, no proêmio, o quanto aquela obra era deficiente em vista de seus propósitos, i.e., um discurso que pretendesse convencer os ouvintes do quanto foram injustas as difamações feitas ao rei Busíris por tanto tempo. Após o proêmio, portanto, em ambos os discursos, o autor se propõe a tecer verdadeiramente um encômio; lá, para Helena (em resposta a Górgias), aqui, para Busíris (em resposta a Polícrates).

Nesse sentido, portanto, ambos os discursos, inclusive por terem sido compostos provavelmente na mesma época, são notoriamente semelhantes, e, do mesmo modo que o *Elogio de Helena*, o *Busíris* de certa maneira também não possui unidade discursiva, visto que, antes do discurso se estabelecer propriamente como um elogio, ele é composto, em seu proêmio, com um tom declaradamente invectivo. Assim, seria possível supor que Isócrates, além de ter pensado evidentemente as duas obras nos mesmos moldes, talvez não julgasse problemático compor um discurso epidítico que se constituísse inicialmente em uma invectiva, e, posteriormente, em um elogio.

#### 4 – Conclusão

Conforme pudemos observar ao longo deste estudo, o *Elogio de Helena* de Isócrates está sem dúvida suscetível a diversas abordagens e interpretações. Os problemas que envolvem a questão do gênero epidítico, e, por conseguinte, da unidade do discurso, estão abertos às mais variadas leituras, desde Aristóteles até a crítica moderna. A alternativa, entretanto, proposta no final do trabalho para as questões levantadas no início, foi a de tentar encontrar algumas respostas na

obra do próprio autor, através de suas próprias reflexões *metadiscursivas*. Em outras palavras, antes de considerarmos qualquer análise da obra de Isócrates, antiga ou moderna, é de suma importância nos voltarmos para a leitura atenta de passagens do *corpus* isocrático em que o autor reflete e discute a respeito de sua própria prática discursiva, dando especial atenção aos termos de que ele se vale para definir sua prosa. No caso do *Antídose*, por exemplo, verificamos que a expressão μικτοῦ τοῦ λόγου é central para a compreensão da obra; no *Busíris*, por seu turno, percebemos a existência de moldes semelhantes utilizados na composição dos encômios isocráticos, tais quais também observamos no *Elogio de Helena*. Tais análises, portanto, podem, de algum modo, levar os leitores e estudiosos de Isócrates a outros caminhos interpretativos de problemas semelhantes aos que aqui foram apontados inicialmente.

### **Bibliografia citada:**

- HEILBRUNN, Gunther. The Composition of of Isocrates' Helen. *American Philological Association*, Vol. 107, 1977, p. 147-159.
- HERMIDA, Juan Manuel. *Isócrates, Discursos*. Madrid: Editorial Biblioteca Gredos, 1979.
- JAEGER, Werner. *Paideia III, The Ideas of Greek Culture*. New York, 1944.
- KENNEDY, George. *A new History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Isocrates' Encomium of Helen: A Panhellenic Document", *American Philological Association*, Vol. 89, 1958.
- NORLIN, George (1928) & VAN HOOK, LaRue (1945). *Isocrates, vols. I, II & III, The Loeb Classical Library*, Harvard: Harvard University Press.
- PAPILLON, Terry. Isocrates on Gorgias and Helen: The Unity of Helen. *The Classical Journal*, Vol. 91, No. 4, 1996.
- POULAKOS, John. Argument, Practicality, and Eloquence in Isocrates' "Helen", *Rhetorica*, Vol. 4, Nº 1, (Winter, 1986), pp. 1-19.
- SCHIAPPA, Edward. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven: Yale University Press, 1999.

Recebido em Junho de 2017  
Aprovado em Julho de 2017





## O homoerotismo de Marco Antônio na segunda *Filípica* de Cícero

Bruna Fernanda Abreu<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.10756>

### Resumo:

Considerando as abordagens do conceito de homossexualidade para a Roma antiga, procuramos analisar o modo como Cícero expõe a “homossexualidade” de Marco Antônio em sua segunda *Filípica*. Esse discurso se caracteriza por acusações políticas e, principalmente, pessoais de Cícero a Marco Antônio. A passividade de Marco Antônio nas relações sexuais pode ser considerada um dos *topos* desse discurso invectivo.

**Palavras-chave:** Cícero; Filípicas; retórica; homossexualidade; homoerotismo

### Mark Antony's Homoeroticism in Cicero's second *Philippic*

#### Abstract:

Considering the concept of homosexuality in the ancient Rome, we attempt to analyse how Cicero expose the Mark Antony's “homosexuality” in his second *Philippic*. This speech is characterized by political and, mainly, personal accusations from Cicero to Mark Antony, and the Mark Antony's passivity in his intercourses can be considered a *topos* of this invective speech.

**Keywords:** Cicero; Philippics; rhetoric; homosexuality; homoeroticism

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Linguística pela UNICAMP, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos. Bolsista CNPQ.



O conceito moderno de homossexualidade não pode ser aplicado à Roma antiga, como vêm demonstrando vários estudiosos. Os sentidos usuais dos termos homossexualidade/heterossexualidade não se aplicam à sociedade greco-romana; parece mais adequado substituir esse conceito pelo de homoerotismo e analisar como os Romanos viam as relações entre pessoas do mesmo sexo<sup>2</sup>. Segundo a maioria dos estudiosos desse tema, o sistema de relações sexuais romano correspondia a padrões sociais de dominância e de submissão. Valorizava-se o fato de o homem<sup>3</sup> ser ativo em uma relação sexual, ou seja, “a relação sexual era interpretada unicamente como penetração corporal de um inferior, um cenário que reduzia automaticamente o indivíduo penetrado – mulher, menino ou até mesmo um homem adulto – a um estado ‘feminilizado’<sup>4</sup>”.

Para os homens romanos, contanto que fossem o parceiro ativo na relação sexual, o gênero do outro não importava. No comportamento do homem em relação ao sexo, não importava o amor pelas mulheres ou pelos mancebos, mas sim sua atividade ou sua passividade no ato sexual. “Ser ativo é ser másculo, qualquer que seja o sexo do parceiro chamado passivo<sup>5</sup>”. Parece ter sido uma prática comum na elite romana sodomizar seu próprio escravo, sobretudo seu mancebo favorito, já que os antigos romanos viviam em um contexto cultural no qual homens casados poderiam desfrutar de relações sexuais com seus escravos sem medo de críticas<sup>6</sup>, sempre que, obviamente, exercessem um papel ativo nas relações.

---

<sup>2</sup> Cf. Candido: 2014, p. 45.

<sup>3</sup> Neste artigo, trataremos mais enfaticamente da figura sexual do homem romano devido ao fato de termos escolhido para análise a imagem de Marco Antônio na segunda *Filípica* de Cícero, texto do período de 44 a. C.

<sup>4</sup> “*Intercourse was construed solely as bodily penetration of an inferior, a scenario that automatically reduced the penetrated individual – woman, boy, or even adult male – to a ‘feminized’ state*” (Skinner, 1997, p.3). Todas as citações de língua estrangeira são de nossa tradução.

<sup>5</sup> Cf. Veyne: 1992, p. 62-63.

<sup>6</sup> Cf. Williams: 1999, p. 3.

A valorização pela atividade no ato sexual e, conseqüentemente, o menosprezo pela passividade reforçam a imagem da mulher na Roma antiga como sendo inferior ao homem, uma vez que era aceitável apenas a passividade para a mulher<sup>7</sup>. A dicotomia “atividade-passividade” pode suscitar em “homem-mulher” ou “masculinidade-feminilidade”, sendo que aos termos “passividade”, “mulher” e “feminilidade” são atribuídas conotações negativas naquele momento cultural. Assim, a atividade no ato sexual também enfatiza a relação entre a sexualidade e a virilidade do homem.

É possível dizer que “a homossexualidade, em suma, era ao mesmo tempo uma manifestação social do poder pessoal do cidadão sobre os escravos e uma reafirmação, para si mesmo, do seu poder viril<sup>8</sup>”. Além disso, Feitosa (2014, p. 139-140) nos diz que “o homem aristocrático e cidadão exerce a função ativa, tanto no campo sexual como social. Ou seja, um modelo de virilidade definido pela consonância entre o papel de comando social e de autocontrole emocional e sexual, que garantiria ao aristocrata a ação de penetrar, independente do gênero sexual do penetrado”.

Dessa forma, é evidente que, se pensarmos no conceito de homossexualidade com o qual nos deparamos nos dias de hoje, seria diacrônico usá-lo no contexto da Roma antiga. Modernamente, homossexual forma um par contrastante com heterossexual; em muitas sociedades, com um polo negativo e positivo do homoerotismo. Na antiga Roma, contudo, o importante a considerar era a nuance da atividade e da passividade do romano no ato sexual com outros homens e/ou escravos. O fato de um homem se relacionar sexualmente com outro homem não é a problemática aqui, mas sim a sua passividade no ato sexual. Como nos diz Williams (1999, p. 17), “o comportamento homossexual por si só não era condenado, e um cidadão masculino

---

<sup>7</sup> É pertinente destacar o que nos diz Salústio a respeito de Semprônia, que mais procurava os homens do que era por eles procurada, em *Cat.25: libido sic accensa, ut saepius peteret viros quam peteretur* (“a libido era tão ardente que mais frequentemente procurava os homens do que era procurada” – tradução nossa).

<sup>8</sup> “*L'omosessualità, insomma, era al tempo stesso una manifestazione sociale del potere personale del cittadino sugli schiavi e una riconferma, per lui, della sua potenza virile*” (Cantarella: 2008, p. 132).

poderia admitir a experiência sexual com homens em certos contextos e configurações sem medo do ridículo ou de represálias, sem sequer o perigo de causar desaprovação<sup>9</sup>”.

Devemos sempre ter em mente que nenhuma palavra grega ou latina corresponde efetivamente ao nosso termo moderno “homossexualidade”. Na Roma antiga, de fato havia relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, mas os romanos não classificavam os tipos de desejo ou comportamento sexual de acordo com a semelhança ou diferença dos sexos das pessoas que estavam envolvidas no ato sexual, como fazemos hoje em dia. Considerando o papel do homem no ato sexual, é importante enfatizar que os romanos avaliavam a atividade ou passividade dos envolvidos, de acordo com seu status social, ou seja, se eram homens livres ou escravos, por exemplo, e sua idade<sup>10</sup>. Feitosa (2014, p. 139) afirma:

Os conceitos de “homossexual” e “heterossexual” são categorias analíticas inapropriadas para compreender a experiência sexual no mundo antigo. Nesse universo, o fato de um “homem” fazer sexo com outro “homem” ou “mulher” não era suficiente para identificar a sua categoria sexual (...). Longe de fundar uma espécie, o “homossexual”, a relação entre dois homens era considerada uma prática erótica, compatível com o casamento com o sexo oposto, não excludente, pois, da relação com as mulheres. (...) A posição do sujeito como ativo ou passivo é defendida por parte da historiografia como a grande fronteira moral que demarcava os indivíduos e não a preferência hetero ou homossexual.

Portanto, é essa passividade nas relações sexuais que pode ser considerada um dos *topos* presente na segunda *Filípica*<sup>11</sup> de Cícero, o qual o orador desenvolve com o objetivo de difamar a imagem de Marco Antônio. Esse discurso é fortemente marcado pela defesa da República e por críticas à vida política e, principalmente, privada de Marco Antônio. Podemos dizer que a segunda *Filípica* se caracteriza por uma invectiva de Cícero ao ataque de Marco Antônio à primeira *Filípica* e uma tentativa de Cícero de salvar sua *dignitas* ao atacar a do seu adversário.

---

<sup>9</sup> “Homosexual behavior was not condemned per se, and a citizen male could admit to sexual experience with males in certain contexts and configurations without fear of ridicule or reprisal, without the threat even of a raised eyebrow”.

<sup>10</sup> Cf. OCD, “homosexuality”.

<sup>11</sup> As quatorze *Filípicas* de Cícero são seus discursos contra Marco Antônio. As duas primeiras *Filípicas* foram proferidas no Senado em 44 a. C.

Ao citar os relacionamentos homoeróticos de Marco Antônio, Cícero, na verdade, visa expor a passividade sexual de seu adversário. Isso também fica evidente quando o orador compara, principalmente, o comportamento sexual de Marco Antônio com o das mulheres para difamá-lo. Sussman (1994, p. 54-56) afirma, dentre outras coisas, que “nós, portanto, encontramos o discurso salpicado de relatos vigorosos de sua má conduta sexual (...). Em outro lugar na *segunda Filípica*, Cícero retrata Antônio como um jovem em dívidas, uma prostituta avara, um travesti, um *adulescens* apaixonado<sup>12</sup>”. Assim, essa “má conduta” sexual de Marco Antônio pode indicar que ele não se comporta de acordo com o contexto cultural aceitável para a sua posição social, e os adjetivos “prostituta avara” e “travesti” utilizados por Sussman podem representar a posição a que a mulher se submetia sexualmente, sendo um indício de passividade sexual, uma vez que “penetração é subjugação (...) e masculinidade é dominação<sup>13</sup>”.

Portanto, o que nos interessa, aqui, são alguns trechos<sup>14</sup> nos quais estão expostas as invectivas de Cícero em relação à vida privada de Marco Antônio e as considerações a respeito de seus relacionamentos homoeróticos, lembrando que o uso da acusação de “homossexualidade” (mais precisamente, passividade sexual) nas suas invectivas é comum quando Cícero pretende difamar seus inimigos políticos<sup>15</sup>. Apresentaremos a seguir algumas partes das seções 3, 34, 44, 45, 50, 55 e 86 da segunda *Filípica*.

Primeiramente, destacamos uma parte da seção 3 da segunda *Filípica*:

3. (...) *Contra rem suam me nescioquando uenisse questus est. An ego non uenirem contra alienum pro familiari et necessario, non uenirem contra gratiam non uirtutis spe, sed aetatis flore collectam, non uenirem contra iniuriam, quam iste intercessoris iniquissimi beneficio obtinuit, non iure pretorio?* (grifos nossos)

---

<sup>12</sup> “We therefore find the speech peppered with lively accounts of his sexual misconduct (...). Elsewhere in the Second Philippic Cicero portrays Antony as a young man in debt, an avaricious prostitute, a transvestite, a love-sick *adulescens*”.

<sup>13</sup> Cf. Williams: 1999, p. 18: “penetration is subjugation (...) and masculinity is domination”.

<sup>14</sup> Todos os trechos citados da segunda *Filípica* são de nossa tradução. Cf. também: ABREU, B. F. “A segunda *Filípica*: Tradução e estudo do *ethos* segundo a Retórica de Cícero”. Dissertação (Mestrado em Linguística). Campinas: Unicamp, 2017.

<sup>15</sup> Cf. Gouffier: 1978, p. 219.

3. (...) Ele se queixou de eu ter intervindo, não sei quando, contra os seus interesses. Por acaso não é necessário que eu intervenha contra um estranho em defesa de um familiar e amigo íntimo, que eu intervenha contra o reconhecimento adquirido não pela esperança da virtude, e sim pela *flor da idade*, que eu intervenha contra a injustiça, que ele sustentou com grande ajuda de um intercessor dos mais iníquos, não sob a justiça feita por um pretor? (grifos nossos)

Vemos que Cícero valoriza, nesse momento, a *uirtus* (“virtude”) e atribui a si mesmo essa qualidade. Marco Antônio, por sua vez, age de modo contrário, em favor de estranhos, da flor da idade e da injustiça. É importante destacarmos a expressão *aetatis flore* (“flor da idade”). *Flos aetatis* se refere à fase em que os meninos não são mais crianças pré-púberes, mas também não são homens. Eles estavam no auge do desejo físico e sexual e, assim, da vulnerabilidade e “enquanto os jovens desfrutassem da flor da juventude, eles eram os mais vulneráveis, até suscetíveis, aos avanços sexuais masculinos<sup>16</sup>”.

Entre os homens romanos, era normal que desejassem e procurassem meninos para se satisfizerem sexualmente. Os meninos que despertavam desejo sexual nos homens eram passivos durante o ato. Quando Cícero emprega a expressão *aetatis flore*, ele pode estar se referindo ao fato de a *gratia* (“reconhecimento”) de Antônio ter sido obtida não a partir de sua virtude, mas de concessões de favores sexuais quando jovem, uma espécie de prostituição masculina. É possível que seja uma insinuação ao fato de Marco Antônio ter sido penetrado, ou seja, o passivo, em sua juventude no ato sexual com outros homens.

Além disso, Williams (1999, p. 173) nos diz que “os ataques notoriamente maliciosos de Cícero a Marco Antônio nas *Filípicas* incluem vários insultos sexuais, entre eles a acusação de que em sua adolescência Antônio agiu como ‘mulher’ do jovem Curião<sup>17</sup>” e há referências à dominação de Curião sobre Antônio, como se este fosse um escravo e Curião seu dono. As referências femininas e o agir como “mulher” implicam na passividade de Antônio durante o ato sexual.

---

<sup>16</sup> “as long as young men enjoyed the the flower of youth they were the most vulnerable, even susceptible, to men's sexual advances” (Williams:1999, p. 73-74).

<sup>17</sup> “Cicero's notoriously malicious attacks on Mark Antony in the Philippics include various sexual slurs, among them the accusation that in his adolescence Antony acted as ‘wife’ to the younger Curio”.



Podemos ver essa referência em outra parte da seção 3:

3. (...) *At enim te in disciplinam meam tradideras – nam ita dixisti –, domum meam uentitaras. – Ne tu si id fecisses, melius famae, melius pudicitiae tuae consuluisses. Sed neque fecisti nec, si cuperes, tibi id per C. Curionem facere licuisset.* (grifos nossos).

3. (...) Contudo, tu te confiarias à minha educação – pois assim disseste –, frequentaras a minha casa. – Certamente, se tu tivesses feito isso, terias cuidado melhor da tua reputação, da tua honra. Mas tu não o fizeste e, se tu o desejassemos, **Caio Curião não teria permitido que o fizesses** (grifos nossos).

A partir da frase destacada acima, *tibi id per C. Curionem facere licuisset* (“Caio Curião não teria permitido que o fizesses”), é pertinente destacar o verbo *licet* utilizado por Cícero. Na frase em questão, este verbo tem o sentido de “ser permitido (a X, no caso dativo, fazer Y, no verbo no infinitivo)”. Também temos o dativo *tibi*, referindo-se a Marco Antônio, o verbo *facere* e *per C. Curionem*, expressão que indica “por quem” é permitido. Assim, literalmente temos: “não teria sido permitido a ti, por Caio Curião, fazer isso”.

Assim, vemos que Curião é quem teria que dar permissão a Marco Antônio para estudar com Cícero, o que implica na imagem de Marco Antônio como submisso ou inferior a Curião, socialmente, como uma mulher ou um escravo que precisa da autorização do *dominus*. Considerando o objetivo invectivo do discurso em questão, a submissão de Marco Antônio a Curião também está relacionada com sua passividade sexual. Note-se *pudicitia*; um *impudicus* significa, para um romano, um homem que se deixa penetrar por outro<sup>18</sup>. Antônio se submete sexualmente a um outro homem, ao mesmo tempo que se submete a seu arbítrio: não é dono de seu corpo e de sua vontade.

Essa passagem da seção 3 é a primeira menção de Cícero em relação a Curião, Marco Antônio e sua submissão. Contudo, na seção 44, o orador volta a esse tópico:

44. (...) *Sumpsisti uirilem, quam statim muliebrem togam reddidisti. Primo uulgare scortum, certa flagiti merces, nec ea parua. Sed cito Curio interuenit, qui te a meretricio quaestu abduxit et, tamquam*

---

<sup>18</sup> Cf. Williams: 1999, p. 97-99.

*stolam dedisset, in matrimonio stabili et certo collocauit.*(grifos nossos).

44. (...) Tu te revestiste da toga viril, que logo transformaste em **toga mulheril**. Primeiro, **uma meretriz pública**, com um preço certo para a depravação, e não baixo. Mas logo veio Curião, que te afastou **da profissão de meretriz** e, como se ele **te tivesse dado um vestido de matrona**, estabeleceu um **matrimônio estável e fixo** (grifos nossos).

Há várias expressões no trecho supracitado que são de fundamental importância para a construção da imagem de Marco Antônio como passivo nas suas relações homoeróticas, até mesmo atribuindo-lhe um papel feminino. Uma delas é *muliebrem togam* (“toga mulheril”), da qual Cícero faz uso para transformar Marco Antônio em uma mulher. Ao afirmar que Marco Antônio, em sua juventude, passou da *togam uirilem* (“toga viril”), usada por homens, para a *togam muliebrem*, o orador alude à mudança de homem para mulher, no que diz respeito ao relacionamento sexual, ou seja, de ativo para passivo.

Contudo, é importante mencionar que o orador primeiramente retrata Marco Antônio como uma meretriz pública e, depois, como esposa de Curião. Assim, *muliebrem togam* pode estar se referindo à vestimenta das prostitutas, que eram proibidas de vestir a *stola*, reservada às *matronae* romanas, às mulheres casadas<sup>19</sup>. A imagem de Marco Antônio como sendo, inicialmente, uma meretriz se reforça com *uulgare scortum* (“meretriz pública”), sendo que “uma das mais comuns (e pejorativas) palavras para denotar uma prostituta era *scortum*, um substantivo neutro que poderia ser usado tanto para homens quanto para mulheres<sup>20</sup>”.

Considerando que, na Roma antiga, as prostitutas eram símbolos de vergonha e de *infamia*, sendo a *infamia* “falta de honra pública”, uma torpeza moral, e o oposto de *existimatio* e *dignitas*<sup>21</sup>, em *meretricio quaestu* (“profissão de meretriz”) Cícero enfatiza a falta de moral de Marco Antônio, já que, além de sua passividade nas relações homossexuais, ele se prostituiria, fazendo-se pagar através de serviços sexuais; insinuação semelhante já apareceu num trecho que transcrevemos mais acima. Neste

<sup>19</sup> Cf. Ramsey, IN: Cícero: 2003, p. 227.

<sup>20</sup> “Indeed, one of the most common (and pejorative) words denoting a prostitute was *scortum*, a neuter noun that could be used of both males and females” (WILLIAMS: 1999, p. 39).

<sup>21</sup> Cf. Edwards:1997, p. 69.

caso, Marco Antônio é associado ao papel de uma mulher, metaforizando sua passividade sexual, mas há o agravante moral de suma importância determinado pela sua caracterização como uma mulher prostituta.

Em seguida, temos a imagem de Marco Antônio como sendo a mulher de Curião: *tanquam stolam dedisset, in matrimonio stabili et certo collocavit* (“como se ele te tivesse dado um vestido de matrona, estabeleceu um matrimônio estável e fixo”). Essa ideia se reforça com a palavra *stola*, veste usada pelas mulheres casadas, e com o fato de Curião estabelecer um matrimônio estável e fixo com Marco Antônio. Podemos dizer que Cícero novamente expõe a passividade sexual de Marco Antônio.

Também destacamos o que nos diz Williams (1999, p. 245-246) sobre a seção 44 da segunda *Filípica*:

Estas são palavras de luta e a retórica enfatiza que Curião e Antônio estavam envolvidos em um relacionamento sexual, no qual Antônio, o parceiro mais jovem, desempenhava o papel receptivo; a linguagem do casamento é invocada de modo a incitar ainda mais o desprezo a Antônio. Ele não só interpretou o “papel da mulher” no relacionamento sexual, mas ele estava tão sob o controle de Curião quanto a esposa está sob a autoridade do marido<sup>22</sup>.

Em um trecho da seção 45, *Nemo umquam puer emptus libidinis causa tam fuit in domini potestate quam tu in Curionis* (“Nenhum **menino** comprado por causa da luxúria alguma vez esteve tão **em poder do dono** como tu em poder de Curião”), temos as expressões *puer* (“menino”) e *in domini potestate* (em poder do dono). Há uma comparação entre Marco Antônio e um *puer delicatus*, ou escravo, comprado a fim de saciar a luxúria de um *dominus*, sendo este, no caso, Curião.

A respeito da palavra *puer*, ainda é importante mencionar que

o vocábulo latino *uir* caracterizaria um aristocrático como homem em sua plenitude, diferente de outros termos usados para apresentar indivíduos do mesmo sexo, mas de idades e categorias sociais diferentes como, por exemplo, *puer* ou *juvenis* para os filhos da

---

<sup>22</sup> “These are fighting words, and the rhetoric makes the point that Curio and Antony were involved in a sexual relationship in which Antony, the younger partner, played the receptive role; the language of marriage is invoked so as to heap further scorn on Antony. Not only had he played the ‘woman’s role’ in the sexual relationship, but he was as much under Curio’s control as a wife is under her husband’s authority”.

aristocracia ainda menores e *homines* ou *puer* para adultos escravos, libertos, não cidadãos e mesmo cidadãos de classes mais baixas (FEITOSA: 2014, p. 142).

A escolha de Cícero pela palavra *puer* e de associá-la a Marco Antônio não é aleatória, já que ela implica tanto na passividade sexual de Marco Antônio quanto na construção da imagem de Curião como o ativo no relacionamento sexual. Nesse caso, entende-se que Curião é o *dominus* de Marco Antônio e o *uir* do relacionamento, o ativo, e Marco Antônio o *puer*, um escravo e passivo cuja função é satisfazer a luxúria do dono.

É importante destacar um trecho da seção 45, no qual pode haver uma nova associação com prostituição: *Quotiens te pater eius domu sua eiecit, quotiens custodes posuit, ne limen intrares? cum tu tamen nocte socia, hortante libidine, cogente mercede, per tegulas demitterere* (“Quantas vezes o pai dele te expulsou de sua casa, quantas vezes ele posicionou guardas para que tu não entrasses? Contudo, com a cumplicidade da noite, **com o incitamento da libido, com o estímulo do pagamento**, tu desceste pelo telhado”). Com a expressão *hortante libidine* (“com o incitamento da libido”), é possível dizer que, em suas relações eróticas passivas, o desejo leva Antônio a chegar ao ponto de agir de modo que não condizia com sua posição social. E em *cogente mercede* (“com o estímulo do pagamento”), podemos verificar uma nova associação da imagem e atitudes de Marco Antônio com a prostituição, ou seja, com a profissão de meretriz, ideia que já fora exposta na seção 44.

Temos também a seção 86, *Tibi uni peteres, qui ita a puero uixeras ut omnia paterere, ut facile seruires* (“Tu deverias ter suplicado por ti, apenas, uma vez que tu viveras desde menino de tal forma que **tu te submetias a tudo**, que facilmente **serias um escravo**”). Aqui, é importante destacar os verbos *patior* e *seruio*. *Patior*, segundo o *OLD*, pode significar tanto “suportar, tolerar” quanto “submeter-se ou ter relações sexuais com alguém”, enquanto *seruio* pode significar “ser escravo, ter a condição de escravo” e, ainda de acordo com o *OLD*, esse verbo também pode ser aplicado em esfera amorosa: “*in transferred sense of a lover*”, ou seja, “no sentido, transferido, de um amante”. Quando analisamos os dois verbos juntos, entendemos o jovem Marco

Antônio como o passivo nas relações sexuais e como um escravo novamente, sendo importante notar a força do objeto *omnia*.

Já a imagem de Marco Antônio como esposa de Curião se repete na seção 50: *aduolasti egens ad tribunatum, ut in eo magistratu, si posses, uiri tui similis esses* (“tu, indigente, foste às pressas até o tribunado, para que nessa magistratura, se pudesses, tu fosses semelhante ao **teu marido**”). Aqui, temos o uso da expressão *uiri tui* (teu marido) relacionada à imagem de Curião, sendo possível dizer que Marco Antônio se comporta como mulher no relacionamento sexual por ter um *uir*, uma espécie de “marido”, com quem se teria casado em “matrimônio estável”, como dissera Cícero. Inclusive, na seção 34, Cícero nega que Marco Antônio seja um *uir*: *uirum res illa quaerebat* (“aquela situação requeria um **homem**”).

Por fim, temos a seção 55, na qual há uma clara “efeminização” de Marco Antônio e Cícero o compara a uma mulher, Helena de Troia: *Vt Helena Troianis, sic iste huic rei publicae causa belli, causa pestis atque exiti fuit* (“Assim como **Helena** foi a causa da calamidade e da ruína **para os troianos**, esse homem foi a causa da guerra para esta República”). A comparação entre Helena, que levou a calamidade e a ruína a Troia, e Antônio, que levou a guerra à República, faz com que se atribua a Marco Antônio todos os infortúnios que acompanharam a República com a Guerra Civil. Cícero questiona a virilidade de Marco Antônio – e o fato de não ser o *uir* – e, conforme Myers (2003, p. 346-347) afirma:

Antônio, já uma mulher vil, torna-se agora a mais notória e politicamente destrutiva Helena de Troia. Cícero compara a carreira militar de Antônio e os seus sucessos com ela (...). Em sua forma emasculada, Antônio violou o compromisso com o trabalho público e não exhibe nenhum sinal de *dignitas*, assim não deveria impor *auctoritas* ou autoridade pessoal<sup>23</sup>.

Com os trechos expostos, tentamos expor um dos meios através dos quais Cícero coloca em prática um de seus objetivos ao longo de sua segunda *Filípica*, que

---

<sup>23</sup> “Antony, already a base woman, becomes now the most notorious and politically destructive Helen of Troy. Cicero likens Antony’s military career and successes to her (...). In his emasculated form, Antony has violated the commitment to public office and exhibits no signs of *dignitas* so should not command *auctoritas* or personal authority”.

consistia na difamação pública e privada de seu adversário, Marco Antônio. Para a sua finalidade retórica, o orador menciona os relacionamentos homoeróticos de Marco Antônio, principalmente com Curião, porém intencionando acusar sua passividade no ato sexual.

Cícero procura manchar a imagem de Marco Antônio no que diz respeito a seu cargo político e sua posição social. Para tal, Cícero atribui a Marco Antônio a imagem de um menino que satisfaz homens adultos (*uir e patior*), um escravo (*puer e serui*) que possui um dono (*dominus*) e uma mulher/prostituta (com as palavras *stola, toga, scortum, uiri tui* e *Helena*, por exemplo) submissa a um homem. Uma vez que para meninos, escravos e mulheres aceitava-se somente a passividade, podemos dizer que, nessa caracterização, constitui-se, assim, a passividade de Marco Antônio no ato sexual, associada à submissão de sua vontade à de um outro homem.

### Referências bibliográficas:

- ABREU, B. F. “A segunda *Filípica*: Tradução e estudo do *ethos* segundo a Retórica de Cícero”. Dissertação (Mestrado em Linguística). Campinas: Unicamp, 2017.
- BEDNAREK, B. “Ancient homophobia: prejudices against homosexuality in classical Athen”. IN: *Humanitas*, v. 69, 2017, p. 47-62.
- CANDIDO, M. R. “Pederastia e ritual de passagens na formação do jovem cidadão ateniense”. IN: ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, K. T.; FROHWEIN, F. *Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2014.
- CANTARELLA, E. *Secondo natura: la bisessualità nel mondo antico*. Milão: BUR, 2008.
- CICERO. *Philippics I-II*. Edited by John T. Ramsey. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DOVER, K. J. *Homosexualité grecque*. Trad. Suzanne Saïd. Notre Dame: Ed. La Pensée Sauvage, 1982.
- EDWARDS, C. “Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome”. IN: HALLET, J. P.; SKINNER, M. B. *Roman sexualities*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

- ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, K. T.; FROHWEIN, F. *Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2014.
- FEITOSA, L. C. “O amor entre iguais: o universo masculino na sociedade romana”. IN: ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, K. T.; FROHWEIN, F. *Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2014.
- GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- GONFROY, F. “Homosexualité et idéologie esclavagiste chez Cicéron”. IN: *Dialogues d'histoire ancienne*, v. 4, 1978; pp. 219-262.
- HALLET, J. P.; SKINNER, M. B. *Roman sexualities*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- MYERS, N. “Cicero’s (S)Trumpet: Roman women and the second Philippic”. IN: *Rhetoric Review*, v. 22, n. 4, 2003; p. 337-352.
- SARAIVA, F. R. dos S. *Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.* 12. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 2006.
- SUSSMAN, L. A. “Antony as a *Miles Gloriosus* in Cicero’s second Philippic”. IN: *Scholia*, v. 3, 1994; p. 53-83.
- VEYNE, P. “A homossexualidade em Roma”. IN: *Amor e sexualidade no ocidente: edição especial da Revista L’Histoire/Seuil*. Trad. Ana Maria Capovilla, Horácio Goulart e Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- WILLIAMS, C. A. *Roman homosexuality: ideologies of masculinity in Classical Antiquity*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Recebido em Junho de 2017  
Aprovado em Julho de 2017





## O panteão invisível: Breves notas sobre alguns papiros mágicos gregos

Rafael Marcelo Viegas<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.11115>

### **Resumo:**

Este artigo apresenta questões introdutórias à leitura dos sete papiros de invisibilidade conhecidos, a partir da análise de algumas das divindades/entidades que constam nos feitiços. O apêndice traz duas traduções do material.

**Palavras-chave:** pantocrator; luz; escuridão; invisibilidade; magia; papiros mágicos

### **The Invisible Pantheon: Brief Remarks on some Greek Magical Papyri**

#### **Abstract:**

This paper presents some introductory questions to seven invisibility papyri. The analysis is based on some of the divinities / entities that appear in the spells. The appendix contains two translations of the material.

**Keywords:** pantocrator; light; darkness; invisibility; magic; magical papyri

---

<sup>1</sup> Rafael Marcelo Viegas é Bacharel em Filosofia (1997, IFCH-UERJ), Mestre (2001) e Doutor (2008) em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social (IMS) da UERJ, Doutor em Letras Neolatinas pela Faculdade de Letras da UFRJ (2014) e atualmente Pós-doutorando no Departamento de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp (com bolsa Fapesp) e pesquisador no CEREdI (Faculdade de Letras da Universidade de Rouen, França).





*Para Julieta Alsina*

A ideia de invisibilidade não é estranha ao antigo mundo mediterrânico. Observando as ocorrências nos textos que chegaram até nós, os casos podem ser sinteticamente condensados em cinco tópicas – que, obviamente, replicam situações diegéticas também presentes em outras culturas:

- 1) A invisibilidade que é própria ao modo de ser dos deuses;
- 2) A de fantasmas e aparições;
- 3) Aquela concedida pelos deuses aos seres humanos;
- 4) A que é consequência da divinização de um personagem que, sem necessariamente morrer, desaparece do mundo sem deixar vestígios (como Empédocles); e
- 5) Aquela que é fruto deliberado de procedimentos mágicos.<sup>2</sup>

As cinco tópicas podem ser divididas em dois grupos: embora possamos imaginar que a invisibilidade seja decisivamente de um único tipo (não haveria, em princípio, um “*meio-invisível*”, o que é invisível *é invisível*), temos os seres que podem ser invisíveis porque isso lhes é inerente ou possível (deuses, demônios e entidades supranaturais) e os seres humanos, que dependem de auxílio sobrenatural para conseguir desaparecer aos olhos dos outros. O procedimento mágico de invisibilidade, de maneira geral, visa preencher a lacuna causada por esta insossa incapacidade

---

<sup>2</sup> Esta classificação dos cinco diferentes tipos de invisibilidade provém de um artigo fundamental de Pease, Arthur Stanley. “Some Aspects of Invisibility” in *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 53 (1942), pp. 1-36.

humana. E é justamente no contexto dos procedimentos auxiliares que se encontram as sete fórmulas de invisibilidade conservadas entre os Papiros Gregos Mágicos (PGM)<sup>3</sup>.

Uma vez decidido usar um papiro mágico para tornar-se invisível, porém, algumas questões começam a surgir quase que espontaneamente: a que divindade se deve recorrer? Qual a extensão da invisibilidade adquirida? Ela é realmente total? Parcial? Irreversível? É esotérica, sendo acessível apenas para alguns iniciados? Pode ser praticada independente de um rito ou de um engajamento ascético? Pode ser conseguida através de uma ação solitária do próprio praticante? É necessário o apoio de algum especialista? Quais os rituais? Quais os procedimentos? Qual o custo? Neste breve artigo, à guisa de primeira abordagem, trato apenas de algumas dessas questões, reservando as outras para um momento posterior.

Os PGM são documentos sincréticos, datados, em sua maioria, de um longo período que vai do século I a.C. ao século VI d.C. Quase todos os papiros mágicos que sobreviveram foram encontrados no território do Egito atual. Seu conteúdo parece refletir, ao que tudo indica, material anterior, circulando de forma oral bem antes das atestações escritas que chegaram até nós – e certamente continuaram a circular, por diversos meios, por muito tempo depois. Os sete papiros contendo fórmulas de invisibilidade variam em tamanho, procedência, data, conteúdo, contexto e

---

<sup>3</sup> Na literatura especializada, a sigla PGM faz referência à edição de PREISENDANZ, Karl (ed.). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. 2 Vols. Leipzig: Teubner, 1928-1931 (2ª ed. 1973), que inclui material cristão e textos inscritos em cacos de cerâmica (os chamados óstracos). Trata-se da mais importante coleção de papiros mágicos já editada e a numeração proposta por Preisendanz (contendo os PGM I-PGM LXXXI, os *fragmenta christiana* e os óstracos) é muito comumente tomada como referência para os estudos posteriores. A segunda edição de Preisendanz (1973) é a base do material publicado no *Thesaurus Linguae Graecae*. O trabalho foi revisto e aumentado por BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, 1992<sup>2</sup>, que conservou sua nomenclatura serial. Inicialmente previsto para conter a tradução em inglês (vol. 1) e os originais (vol. 2), apenas o primeiro volume foi publicado, incluindo traduções de papiros escritos em demótico e diversos outros textos gregos fora da edição de Preisendanz (mais precisamente os PGM LXXXII-PGM CXX). Betz, no entanto, excluiu os papiros mágicos explicitamente cristãos. Outro complemento aos PGM é Daniel, Robert & Maltomini, Franco. (eds.). *Supplementum Magicum*. 2 Vol. Opladen, 1990-91 [Papyrologica Coloniensia XVI, 1, 2], edição crítica e tradução em inglês dos textos não encontrados na edição Preisendanz de 1973. Para tradução inglesa e comentários dos papiros mágicos cristãos, ver MEYER, Marvin & SMITH, Richard. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University Press, 1999. Para um retrospecto da recepção dos papiros mágicos e as principais edições modernas, ver BRASHEAR, William. “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated bibliography (1928-1994)” in TEMPORINI, Hildegard; HAASE, Wolfgang (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 18.5. Berlim: Walter de Gruyter, 1995, pp. 3380-3684. Para uma edição crítica, tradução inglesa e análise dos papiros de invisibilidade ver PHILLIPS, Richard. *In Pursuit of Invisibility: Ritual Texts from Late Roman Egypt*. Durham: American Society of Papyrologists, 2009.

estão hoje hospedados em diferentes coleções de museus e bibliotecas<sup>4</sup>. Em alguns deles, há prescrições de algum tipo de farmacopeia mágica (PGM I 222-231; PGM I 247-262; PGM VII 619-622 e PGM XIII 234-237). Outros são rituais formados somente por preces e invocações (*P.Oxy* 58, 3931, PGM XIII 267-269 e PGM XIII 270-277). A fórmula de invisibilidade pode figurar num papiro criado exclusivamente para ela (como parece ser *P.Oxy* 58, 3931); pode aparecer num papiro maior, numa lista ou coletânea de fórmulas mágicas aparentemente desconectadas umas das outras (PGM I 222-231 e PGM I 247-262); ou ainda estar associada a algum ritual prévio de iniciação (PGM XIII 267-269 e PGM XIII 270-277).

Mas afinal, a quem os praticantes recorrem? Quem ou o que garante o sucesso de um feitiço que promete nos tornar invisíveis? Em outras palavras, existe um panteão mágico da invisibilidade?

A invocação mágica a seres sobrenaturais ou preternaturais (divina ou demoníaca)<sup>5</sup> é recorrente nos papiros considerados aqui (como nos papiros mágicos em geral): dos sete textos, dois deles (PGM VII 619-622; PGM XIII 234-237) fazem referência a misteriosos e imprecisos “τὰ ὀνόματα [nomes]” sagrados, que devem presidir ou serem invocados durante o ritual; mas os cinco outros invocam muitas outras divindades e/ou *voces magicae*<sup>6</sup>:

<sup>4</sup> São eles: *P.Oxy.* 58, 3931; *P.Berol.* inv. 5025, 222-231 (=PGM I 222-231); *P.Berol.* inv. 5025, 247-262 (=PGM I 247-262); *P.Lond.* inv. 121, 620-622 (=PGM VII 619-622); *P.Lugd.Bat.* inv. J 395 (W), 234-237 (=PGM XIII 234-237); *P.Lugd.Bat.* inv. J 395 (W), 267-269 (=PGM XIII 267-269); *P.Lugd.Bat.* inv. J 395 (W), 270-277 (=PGM XIII 270-277). À exceção de *P.Oxy.* 58, 3931, os papiros onde as fórmulas de invisibilidade se encontram provêm das aquisições do colecionador grego Giovanni Anastasi (1765–1860), que foi cônsul sueco-norueguês no Egito. Os textos seriam oriundos de uma biblioteca da cidade egípcia de Tebas – daí a atribuição “tebana” eventualmente dada ao material. Sobre Anastasi e sua coleção, ver Chrysikopoulos, Vassilis: “À l’aube de l’égyptologie hellénique et de la constitution des collections égyptiennes: Des nouvelles découvertes sur Giovanni d’Anastasi et Tassos Neroutsos” in Kousoulis, P.; Lazaridis, N. (org.). *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists*. Peeters: Leuven, 2013, pp. 2147-2162.

<sup>5</sup> A distinção pressuposta entre o mundo natural (o “nosso”), o sobrenatural (divino) e o preternatural (demoníaco) vem de Daston, Lorraine. “Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe” in *Critical Inquiry*, Vol. 18, nº 1, (Autumn, 1991), pp. 93-124. Embora trate de um momento histórico muito posterior, a cartografia ontológica feita por Daston é bastante útil para o material tratado aqui.

<sup>6</sup> As *voces magicae* (ou palavras mágicas) dos feitiços de invisibilidade, como a dos PGM em geral, são palavras sem sentido lexical aparente, muitas vezes de forte recurso sonoro e/ou gráfico (anagramas, palíndromos e outros tipos de *technopaignia*), usadas como invocações em momentos específicos do ritual mágico. Dependendo do caso, sua função pode ser complementar, paralógica, ou mesmo de substituição das divindades – sendo muitas vezes difícil definir exatamente seu papel. Para uma exposição introdutória, repertório dos casos e bibliografia, ver SCHLITTLER CARDOSO, Patricia. *Voces Magicae: o Poder das Palavras nos Papiros Gregos Mágicos*. (Dissertação de Mestrado, sob orientação de José Marcos Mariani de Macedo). São Paulo: USP, 2016. Ver também GRAF, Fritz. “Prayer in Magical and Religious Ritual” in FARAONE, Christopher; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 188-213; BRASHEAR, William. “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated bibliography (1928-1994)” in TEMPORINI, Hildegard; HAASE, Wolfgang (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 18.5. Berlim: Walter de Gruyter, 1995, pp. 3380-3684; PORRECA, David. “Divine Names: A Cross-Cultural Comparison (Papyri Graecae Magicae, Picatrix, Munich Handbook)” in *Magic, Ritual, And Witchcraft*, Vol. 5, nº 1 (2010), pp. 17-29; para o uso de recursos visuais nos textos antigos, ver LUZ, Christine. *Technopaignia: Formspiele in der griechischen Dichtung*. Leiden: Brill, 2010.

\* *P.Oxy.* 58.3931

Divindades:

θεὸν παντοκράτορα (linhas 4-5)

ἄσσεσουῶ (linha 6)

ἄλωρεϊθ (linha 11)

ἄλκμῆ (linha 12)

θαλασσοκράτωρ (linhas 12-13)

\* PGM I 222-231

Divindades:

ἥλιον (linha 226)

Ἡλιε (linha 229)<sup>7</sup>

*Voces magicæ:*

βορκη φοιουρ ἰω ζιζιᾶ ἀπαρξεουχ θυθη λαιλαμ ασαααα [ιι]ιι  
ωωωω ἰεω ἰεω ἰεω ἰεω ἰεω ἰεω ναυναξ αιαι αεω αεω ηαω  
(linhas 226-228)

ἰω ἰωω φριξ ριζω εωα (linhas 226-228)

\* PGM I, 247-262

Divindades:

ἄνογπ ; οὔσιρ φρη ; σητ ; ωσωτ σωρωνογιερ (linhas  
251-252)<sup>8</sup>

Ἐρβηθ ; Φορβηθ ; Πακερβηθ ; Ἀπομψ (linhas 253-254)

Μαρμαριαωθ (linha 260)<sup>9</sup>.

\* PGM XIII 267-269

Divindade:

σκότος (linha 268)

\* PGM XIII 270-277

Divindade:

Θαῦθ (linha 280)

Cada um desses termos mereceria, claro, um estudo em si. Por ora, deste conjunto universo, gostaria de me concentrar aqui em apenas dois nomes principais: παντοκράτωρ [Pantocrator] (que ocorre em *P. Oxy.* 58 3931, linhas 5-6) e Helios (em PGM I, 222-231, linhas 225 e 229) – ambos os

<sup>7</sup> No segundo caso (linha 229), a designação de *Helios* aparece no papiro como o símbolo ∅

<sup>8</sup> Para os termos em copta temos: ἄνογπ / ανουπ / Anúbis; οὔσιρ φρη / ουσιρ φρη / Osiris-Re; σητ / σητ / Set; e ωσωτ σωρωνογιερ / ωσωθ σωρωνογιερ / Osot Sorounier. À exceção deste último, que não aparece em nenhum outro texto da literatura antiga, o panteão de PGM I, 247-262 é claramente egípcio.

<sup>9</sup> Ver nota 73, no Apêndice.

textos traduzidos integralmente no apêndice. Embora não formem um panteão comum a *todos* os sete textos, uma breve análise ajuda a compreender melhor o papel das divindades na invisibilidade mágica e o lugar intertextual e sincrético por onde circulavam esse encantamentos.

A fórmula “παντοκράτωρ” (utilizada em *P. Oxy.* 58 3931 como dispositivo intercessório na invisibilidade) não é, claro, apanágio dos PGM: termo judaico-helenístico e neotestamentário (com forte apelo apocalíptico), tradicionalmente traduzido em português por “*Todo-Poderoso*” (ou “*Onipotente*”, a partir do equivalente latino *omnipotens*), ele tem uma longa linhagem teológica a partir de fontes muito diversas (patrísticas, gnósticas, herméticas etc.)<sup>10</sup>. Os PGM sendo essencialmente sincréticos, poderíamos inferir que um conceito judaico-cristão tenha sido voluntariamente introduzido em *P. Oxy.* 58 3931 para, como referência subliminar a um de Seus atributos (o deus invisível e/ou sem imagem do Decálogo e do *Novo Testamento*), potencializar-se a eficácia do dispositivo mágico. Mas, muito embora essa característica divina possa parecer evidente para nós, nenhuma referência escritural judaico-helenística ou neotestamentária feita ao

---

<sup>10</sup> Ver a entrada παντοκράτωρ em Danker, F. W. *Greek- English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature*, 3<sup>rd</sup> ed., p. 755. O termo é helenístico (não aparecendo no grego clássico) e raro entre os autores greco-romanos: o primeiro registro conhecido fora do contexto judaico-cristão vem de um hino dedicado a Isis por volta de 80 a.C.: “πλουτοδότι βασιλεια θεῶν, Ἑρμοῦθι ἄνασσα, | παντοκράτειρα, τύχη Ἀγαθή, μεγαλώνυμε Ἴσι...” [Provedora de riquezas, Rainha dos deuses, princesa das monções, onipotente, Agata Tyche, renomada Isis...]” (Cf. Vanderlip, Vera. *The four Greek hymns of Isidorus and the cult of Isis*. Toronto: Hakkert, 1972, p. 17). Seu uso é frequente, porém, na *Septuaginta*. Do ponto de vista neotestamentário, παντοκράτωρ, à exceção de *2 Coríntios* 6:18, é um termo exclusivo do *Apocalipse* (1:8; 11:17; 15:3; 16:7 e 16:14; 19:6 e 19:15; 21:22). Em copta, a mesma fórmula ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ, aplicada a Deus, aparece em diversos textos gnósticos de Nag Hammadi: *Apocalipse de Adão*, 72, 23; *Eugnostos*, 107, 4; *Ensinamentos de Silvano*, 115, 11 etc. Nos textos herméticos, παντοκράτωρ é usado para se referir a Hermes Trimegisto. A fórmula foi incorporada pelo Primeiro Concílio de Niceia (325 d.C.), tornando-se, a partir daí, parte oficial da liturgia cristã – tanto grega (Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα) quanto latina (*Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*). Um estudo detalhado e exaustivo do termo em TEN KATE, A. A. S. *Avec devouement total. La lutte de Dieu contre toute puissance: origine et evolution de la toute-puissance*. [Tese de Doutorado] Bergen op Zoom: in eigen beheer. University of Amsterdam, 2001.

παντοκράτωρ lhe confere, textual e diretamente, qualquer atributo de invisibilidade<sup>11</sup>. Na verdade, essa relação só é textualmente explícita num texto apologético cristão do final do século II d.C.<sup>12</sup>. A presença do παντοκράτωρ como divindade que preside um ritual de invisibilidade é, portanto, complexa e precisa ser analisada com mais atenção.

Nos PGM, o termo παντοκράτωρ aparece com alguma frequência, inclusive em três dos dezessete hinos presentes na coleção<sup>13</sup>. Em *P. Oxy.* 58 3931, ele tem um complementar estrutural: o παντοκράτωρ é também θαλασσοκράτωρ [*thalassokrátōr*] (linhas 12-13), o “dominador [mestre, senhor etc.] do mar”<sup>14</sup>.

No caso de *P. Oxy.* 58 3931, o θαλασσοκράτωρ não é Poseidon/Netuno, como alguém familiarizado com o panteão clássico poderia supor, mas muito provavelmente *Helios*. A explicação para isso se encontra alhures. Nos PGM, o termo θαλασσοκράτωρ ocorre apenas mais duas vezes,

<sup>11</sup> É interessante notar que, em termos veterotestamentários, quando a invisibilidade (ou algo similar) é explicitamente atribuída a Deus (*Deuteronomio* 4:15; *Êxodo* 20:1 e 33:20-21) não é pelo termo hebraico *Shadday* [יְהוָה] (traduzido pela *Septuaginta* por παντοκράτωρ) que Ele é designado, mas sim por YHWH [יהוה] – que a *Septuaginta* traduziu por Κύριος. Na verdade, de todas as ocorrências de παντοκράτ- na *Septuaginta*, nenhuma delas ocorre no Pentateuco. Logo, uma vez que apenas na Torah a invisibilidade parece ser invocada como atributo divino, em nenhuma dessas ocorrências existe uma associação direta entre o παντοκράτωρ com a invisibilidade. O *Novo Testamento* é mais explícito e estabeleceu a invisibilidade de Deus como premissa teológica em diversas passagens: “*Esta é a imagem do Deus invisível* [τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου], o primogênito de toda a criação” (*Colossenses* 1:15); ver também *João* 1:18; *1 Timóteo* 1:17, *Hebreus* 11:27. Mais uma vez, porém, em nenhuma delas a invisibilidade foi associada ao παντοκράτωρ. Numa passagem do *Apocalipse*, no entanto, onde normalmente o παντοκράτωρ aparece em contexto fortemente militar (o Todo-Poderoso que vence as hostes apocalípticas), ele está inserto numa discussão envolvendo os temas típicos da nomenclatura escatológica joanina (luz e escuridão), trazendo portanto metáforas e conceitos que, muito embora não se refiram explicitamente à invisibilidade, nos interessam mais diretamente aqui: “*Não vi nenhum templo nela* [na cidade celestial], pois o seu templo é o Senhor, o Deus Todo-Poderoso [ὁ (...) κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ] e o Cordeiro. A cidade não precisa do sol ou da lua [τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης] para a iluminar [φαινώσιν], pois a glória de Deus a ilumina [ἐφώτισεν], e sua lâmpada [λύχνος] é o Cordeiro” (*Apocalipse* 21:22). As traduções são da *Bíblia de Jerusalém*.

<sup>12</sup> “Mas é na verdade o próprio Todo-Poderoso, criador de todas as coisas e Deus invisível [ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος Θεός] (...)” (*Epístola a Diogneto*, VII, 2).

<sup>13</sup> Dentre os hinos, o termo aparece em PGM III, 218; IV, 272; XII, 238 e 250. Além disso, temos PGM IV, 968; IV, 1375; IV, 1553; VII, 668; VII, 962; XII, 72; XIII, 762; XIV, 9 e 17; XXIIa, 19; LXXI, 3; LXXVIII, 13; e nos *Fragmenta Christiana* da edição de Preisendanz (vol. 2): P1, 1; P8a, 1; P9, 1; P12, 13; P13a, 1; P21, 43; P24, 1. Note-se, que das sete ocorrências do termo nos *Fragmenta Christiana*, cinco estão na primeira linha ou verso, quer dizer, na abertura dos respectivos textos – usados, portanto, como invocações gerais. Para os hinos dos PGM ver Petrovic, Ivana. “Hymns in the *Papyri Graecae Magicae*” in FAULKNER, Andrew & HODKINSON, Owen (eds.). *Hymnic Narrative and Narratology of Greek Hymns*. Leiden: Brill, 2015, pp. 244-267.

<sup>14</sup> Embora na forma de epíteto o termo seja de uso raro, o radical θαλασσοκράτ- é relativamente comum e de sentido essencialmente laico, não tendo história particular na mitologia ou no contexto religioso helenístico. Apiano, por exemplo, o utiliza duas vezes, referindo-se a Pompeu e a seu filho. Em uma destas passagens: “*E, pelo fato de* [Pompeu] *ser filho de um pai republicano – motivo pelo qual regressou ao senado e θαλασσοκράτωρ ἐγένετο* [tornou-se comandante do mar] –, *foi proscrito pelos triúmviros*” (*Bell. Civ.* IV, 96). Tucídides refere-se ao contingente da frota grega baseada em Samos, fazendo incursões contra Mileto, como aqueles que “*ἔθαλασσοκράτου* [dominavam o mar]” da região. (Cf. *Historia*, VIII, 30, 2)

ambas em um único papiro<sup>15</sup>, numa série de procedimentos mágicos intitulada “πρὸς Ἥλιον λόγος [discurso/feitiço dirigido a Helios]”:

Primeiramente, o termo aparece no trecho:

[<sup>1599</sup>] (...) ἑπικαλοῦμαι σε, τὸν μέγιστον θεόν, | ἀέναον κύριον, κοσμοκράτορα, | τὸν ἐπὶ τὸν κόσμον καὶ ὑπὸ τὸν | κόσμον, ἄλκιμον θαλασσοκρά- | τορα (...) [Eu te invoco, deus maior, senhor dos éons, dominador do cosmo, que estás sobre o cosmo e sob o cosmo, poderoso dominador do mar];

E logo depois em:

[<sup>1695</sup>] δὺς ὀψὲ γέρων, ὁ ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ <ὑπὸ> | τὸν κόσμον, ἄλκιμε θαλασσο- | κράτωρ· [Te pões à noite como um velho, sobre o cosmo e <sob> o cosmo, poderoso dominador do mar].

De acordo com esse texto, que como diz o título é todo devotado a Helios, o θαλασσοκράτωρ não poderia ser Poseidon mas a divindade solar<sup>16</sup>. Por isso, fica mais fácil entender a relação do θαλασσοκράτωρ com o mundo noturno: no exemplo acima, ele “*se põe à noite, como um velho*”<sup>17</sup>; e em *P. Oxy.* 58 3931, ele não tem apenas domínio sobre o mar mas também “ἐπὶ τῆς νυκτός [sobre a noite]”.

Embora o termo παντοκράτωρ não apareça aqui, o complemento estrutural de toda esta passagem se articula com um epíteto similar: em PGM IV, 1596-1715, o θαλασσοκράτωρ é também κοσμοκράτωρ. Este último termo é relativamente tardio em língua grega e tem sua origem,

<sup>15</sup> PGM IV, 1596-1715.

<sup>16</sup> Embora Ra (e suas variações, como Atum-Ra) seja usualmente o nome do deus-sol egípcio, a divindade solar dos PGM é de matriz grega, Helios. Cf. Pachoumi, Eleni. “The Religious and Philosophical Assimilations of Helios in the Greek Magical Papyri” in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 55 (2015), pp. 391-413. Para o contexto geral, ver Fauth, Wolfgang. *Helios megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*. Leiden: Brill, 1995.

<sup>17</sup> Em algumas tradições egípcias (mais especificamente na representação triádica Khepre-Ra-Atum), o correr do dia é representado em três fases, correspondendo, a cada vez, a uma faceta do deus solar e ao avançar da idade humana: da infância (o amanhecer, Khepre), passando pela idade adulta (o meio-dia, Ra) até chegar à velhice (o poente, Atum). Cf. MORENZ, Siegfried. *Egyptian Religion*. Cornell University Press, 1973, p. 145. O *Papiro Turin 1993* (131, 12–133, 14) traz uma narrativa mágico-medicinal (conhecida como a *Lenda de Isis e Ra*) em que Ra explica sua natureza triádica a Isis: “*Eu fiz o céu e a terra (...) fiz a água (...) criei a afeições amorosas (...) fiz o céu e os mistérios dos horizontes (...). Eu abro os olhos e crio os raios de luz, eu cego os olhos e causo as trevas. (...) Eu sou Kheper de manhã, Ra ao meio-dia, Atum à noite*”. Cf. Pleyte, W.; Rossi, F. *Papyrus de Turin*. 2 Vols. Leiden: Brill, 1869-76, Vol. 1, pp. 170-180.

provavelmente, entre os astrólogos helenísticos<sup>18</sup>. Neste contexto, ele é um termo neutro e técnico. Quando lido na lógica textual do judaísmo tardio e das tradições jesuânicas, porém, ele adquire um sentido negativo, acrescentando ao contexto astral primitivo elementos da demonologia preternatural judaica<sup>19</sup>. Essa demonologia astral, descrita nos mesmos moldes (quer dizer, mostrando os “κοσμοκράτορες τοῦ σκότους [dominadores do mundo das trevas]”), aparece ao menos em um outro texto do judaísmo tardio – repetindo, no entanto, o modelo paulino<sup>20</sup>. Se excluirmos as *catenae* e os eventuais comentários a *Efésios* 6:12, onde o termo precisa ser repetido

<sup>18</sup> Ver a entrada κοσμοκράτωρ em Danker, F. W. *Greek- English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature*, 3<sup>rd</sup> ed., p. 561. A partir de uma citação tardia extraída do gramático bizantino João Tzetzes (*Chiliades*, III, 83-101), o termo teria sido usado primeiramente pelo médico e historiador grego Ctesius de Cnido (sec. V a.C.), mas a antiguidade desta doxografia é contestada (cf. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, edited by F. Jacoby, 3 parts, Leiden: Brill, 1954-64, F 3c, 688, F, fragmento 69, linha 4). Franz Cumont, citando Vettius Valens (120-175 d.C.), que, por sua vez, estaria se baseando no Pseudo-Petosiris ou Pseudo-Nehepso (cf. Riess, E. “Nehepsonis et Petosiridis fragmenta magica” in *Philologus*, Supplementband 6, 1892, pp. 327-394), indica que o termo já fazia parte do vocabulário astrológico desde meados do séc. I a.C. – neste caso, significando “planeta”: “Ὅθεν ἐπὶ τοὺς κοσμοκράτορας πάλιν Ἥλιον καὶ Σελήνην χωρητέον [Devemos, portanto, voltar aos dominadores do céu (i.e., planetas), o Sol e a Lua]” (Vettius Valens, *Anthologiarum*, VII, 5, 2, ed. Kroll, 278, 2). Na Astrologia antiga, como se sabe, o sol e a lua, são considerados planetas – ou, mais especificamente, uma vez que se movem no pano de fundo das estrelas fixas, “corpos celestes vagantes” (do verbo πλανᾶω, vagar). Cf. Cumont, Franz; Canet, Louis. “Mithra ou Sarapis ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ” in *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 63e année, n° 4 (1919), pp. 313-328. Enquanto termo astrológico, κοσμοκράτωρ aparece também em Ptolomeu (sec. I-II d.C.), *Tetrabiblos*, IV, 3, 2, 4; e em Hefesto de Tebas (sec. V d.C.), *Apotelesmatica* (ed. Pingree). Leipzig: Teubner, 1973, Vol. 1, pp. 28, 155, 158; Vol. 2, p. 157.

<sup>19</sup> O termo κοσμοκράτωρ não aparece na *Septuaginta*, nem nos deutero-canônicos, nem em Philo, Josefo ou na literatura pseudoepígrafa judaica (à exceção do *Testamento de Salomão*). Curiosamente, a mais antiga atestação textual em grego está em Paulo: “Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados [ἀρχάς], contra as Autoridades [ἐξουσίας], contra os Dominadores [κοσμοκράτορας] deste mundo de trevas [τοῦ σκότους τούτου], contra os Espíritos do Mal [πνευματικὰ τῆς πονηρίας] que povoam as regiões celestiais [ἐπουρανίους].” (*Efésios* 6:12, tradução da *Bíblia de Jerusalém*). Trata-se também da única aparição do termo em todo o *Novo Testamento*. O texto de Vettius Valens citado na nota anterior, embora aparentemente apoiado em fontes mais antigas, é mais tardio que o texto paulino. Em *Efésios*, é possível depreender certo contexto astral; mas, seja como for, a demonologia, explícita, é similar à da literatura judaico-apocalíptica (povoada por demônios de todos os tipos). Entidades cósmicas malélicas, que habitam o céu ou o ar e controlam o mundo, aparecem outras vezes na mesma epístola (*Efésios* 1:21; 2:2; e 3:10). *Efésios* 1:21 fala de quatro forças (Principado, Autoridade, Poder, Soberania) que a tradição considera como a primeira das angelologias ou demonologias neotestamentárias. Ver a entrada “World Rulers” em Van der Toorn, Karel; Becking, Bob & Van der Host, Pieter. *Dictionary of Deities and demons in the Bible*. Leiden: Brill, 1999<sup>2</sup>, pp. 908-909.

<sup>20</sup> O *Testamento de Salomão*, pseudoepígrafo veterotestamentário grego (~II d.C.), também se utiliza dessa nomenclatura conceitual ao mesmo tempo demonológica e astrológica: Salomão, ao interrogar a natureza e a atividade de sete corpos celestiais do mundo das trevas, recebe como resposta: “ἡμεῖς ἐσμεν στοιχεῖα κοσμοκράτορες τοῦ σκότους [nós somos corpos/elementos celestiais, onipotências das trevas]” (*Testamento de Salomão* VIII, 2-3). Neste caso, os sete corpos celestiais, enquanto κοσμοκράτορες, estão associados aos sete planetas e poderíamos entendê-los enquanto tais: “somos corpos celestiais, planetas [corpos celestes vagantes] das trevas”. Cf. Charlesworth, James (ed.). *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*. New York: Doubleday & Co., 1983, pp. 969-970.



para fins de análise textual, temos seu uso também na Patrística grega<sup>21</sup> e, entre alguns pseudoepígrafos cristãos<sup>22</sup>.

Fora do contexto judaico-jesuânico-patristico, o *κοσμοκράτωρ*, diretamente associado a Helios, aparece em um hino órfico<sup>23</sup>. O termo é usado também como um atributo de soberania dado a Alexandre, o Grande, nas histórias e biografias apócrifas que começaram a circular a seu respeito partir do século III d.C.<sup>24</sup>.

Nos PGM, o termo designa usualmente alguma divindade plenipotenciária a quem é dirigida alguma súplica<sup>25</sup>: em pelo menos duas passagens, o *κοσμοκράτωρ* é Hermes<sup>26</sup>; e na passagem dos *Fragmenta Christiana* encontramos o termo na mesma fórmula paulina usada em *Efésios* 6:12<sup>27</sup>.

Se, de fato, em *P. Oxy.* 58 3931 o *παντοκράτωρ* for Helios, a frase “ὁ ἐπὶ τῆς νυκτός [aquele que está sobre a noite]”, dirigida a ele, será bastante sugestiva e sintetizará no corpo do texto, em última análise, os dois princípios ativos, *luz* e *escuridão*, que se ligam metapoeticamente às fórmulas mágicas nos papiros de invisibilidade. Insistir na associação entre o *παντοκράτωρ* / *θαλασσοκράτωρ* de *P. Oxy.* 58 3931 ao “*Helios*” de PGM IV, 1592-1715 permitiria, por exemplo, reforçar a importância da divindade solar (que, em última análise, em sua materialidade natural, por assim dizer, é a essência mesma de tudo o que é *visível*) tanto em rituais *suplicantes* de

<sup>21</sup> Ireneu, Clemente de Roma, Clemente de Alexandria, Epístola de Inácio, Gregório de Nissa, Eusébio, Epifânio etc.

<sup>22</sup> Nos *Atos de João*, 23 (apócrifo neotestamentário, ~II-IV d.C.) e nos *Atos de Filipe*, 144, 16 (apócrifo do sec. V d.C.). A primeira referência é interessante pois o termo *κοσμοκράτωρ* está inserido em um ritual realizado por João: a ressurreição de Cleópatra, serva de Licomedes. No trecho, entre outras, figuram as palavras “escuridão” e “cego” – termos que fazem parte do vocabulário conceitual dos PGM de invisibilidade. Cf. SCHNEEMELCHER, Wilhelm (ed.). *New Testament Apocrypha*. Vol. 2. Louisville: John Knox Press, 1992, pp. 152-212.

<sup>23</sup> Na verdade, dois *Hinos Órficos* (~II-IV d.C.) utilizam o epíteto *κοσμοκράτωρ*. O *Hino VI*, dedicado a Helios, proclama-o tanto *δέσποτα κόσμου* [déspota do cosmo] quanto *κοσμοκράτωρ* [dominador do cosmo]; mas o *Hino XI*, embora utilize o mesmo termo, faz referência a Pan e não a Helios: “πολυώνυμε δαίμον, κοσμοκράτωρ [divindade de muitos nomes, senhor do universo]”.

<sup>24</sup> Reunidas sob o título de *Historia Alexandri Magni*. A recensão mais antiga, em grego (*Recensio α*), data do sec. III d.C. Num dos trechos, Alexandre é descrito como o “*egípcio*” que Zeus designou para “*dominar o mundo*” [Αἰγύπτιον ἄνθρωπον κοσμοκράτορα βασιλέα ἀποκαθιστᾷ.] (*Recensio α* sive *Recensio vetusta*: Kroll, W. *Historia Alexandri Magni*. Berlin: Weidmann, 1926, Vol. 1., cap. XII, 8, 5). Ver STONEMAN, Richard. *Il Romanzo di Alessandro*, Vol. 1, Lourenzo Valla/Mondadori, 2007, pp. 26-27. O termo *παντοκράτωρ* também é usado como sinônimo de *κοσμοκράτωρ* no contexto das famílias de texto das *Histórias de Alexandre*, mas ele não aparece na *Recensio α*.

<sup>25</sup> As passagens encontram-se em PGM III, 135; IV, 166; IV, 1599; IV, 2192; V, 399; XIII, 15; XIII, 619 e 639; XVIIb, 1; e também nos *Fragmenta Christiana* (P13, 15) da edição de Preisendanz.

<sup>26</sup> PGM V, 399 e XVIIb, 1.

<sup>27</sup> *Fragmenta Christiana* P13,15 (*Papiro Cairo* 10263): “*Os Principados* [ἀρχ[αί] e *as Autoridades* [ἐξ[ουσίαι] e *os Dominadores das trevas* [κοσμοκράτορες τοῦ σκοτούς] (...)”. (PREISENDANZ, Karl. *PGM*, Vol. 2, pp. 220-222).

invisibilidade (i.e., os que se dão na forma de prece), que é o caso aqui, como naqueles que se utilizam de farmacopeias mais ou menos complexas para o mesmo fim, como PGM I, 222-231. Neste último, por exemplo, depois da obtenção dos itens da lista de ingredientes e do preparo da poção<sup>28</sup>, o praticante deve banhar-se no unguento, voltar-se para a luz e, através do auxílio de *vores magicæ*, dizer: “[<sup>21</sup>] ‘ἀθεώρητόν με ποιήσον, κύριε Ἥλιε [Faça-me não visível, senhor Sol/Helios]”].

Por outro lado, como exemplo não explicitamente solar, temos PGM XIII, 267-269: o texto não faz referência ao sol/Helios, mas, de modo diametralmente oposto, invoca “*a escuridão* [σκότος]”, esta que apareceu “*ao primeiro brilho* [τὸ πρωτοφάεσ]” – um oxímoro com possíveis características místicas –, por “*ordem daquele autogerado no céu* [προστάγματι τοῦ ὄντος ἐν οὐρανῷ αὐτογενέτορος]”. Neste caso, não há alusão ao Sol mas a *Escuridão* é invocada como uma divindade poderosa, capaz, por um princípio de solidariedade simpática/homeopática e redundante, típica do procedimento mágico<sup>29</sup>, de *esconder* [κρύψον] o praticante da vista dos outros.

Já em PGM VII, 619-627, outro feitiço de invisibilidade, vemos o recurso a um *phármakon* (a planta boca-de-leão posta sob a língua ao dormir), e é evidente que o sucesso da empreitada depende que o praticante, após a noite de sono, “*levante cedo* [πρωὶ ἀναστᾶς]” para cumprir o ritual – um contexto que sugeriria, talvez, o momento antes do nascer do sol, ainda na escuridão.

A complexidade de PGM I, 247-262, por sua vez, onde uma poção/unguento, cheia de ingredientes macabros, é farmacologicamente manipulada e complementada com o recurso a uma

<sup>28</sup> A meu ver, a obtenção dos ingredientes (gordura, olho de coruja, bolota de esterco de escaravelho peloteiro etc.), uns talvez mais fáceis de encontrar que outros pelo que podemos imaginar, já é, em si, parte do ritual mágico.

<sup>29</sup> Na primeira metade do século XX, Frazer estabeleceu as leis fundamentais do procedimento mágico (simpatia/similaridade e contiguidade/contágio), categorias que até hoje, de uma forma ou de outra, permanecem emblemáticas no contexto hermenêutico dos especialistas em magia: “*If we analyse the principles of thought on which magic is based, they will probably be found to resolve themselves into two: first, that like produces like, or that an effect resembles its cause; and, second, that things which have once been in contact with each other continue to act on each other at a distance after the physical contact has been severed. The former principle may be called the Law of Similarity, the latter the Law of Contact or Contagion. From the first of these principles, namely the Law of Similarity, the magician infers that he can produce any effect he desires merely by imitating it: from the second he infers that whatever he does to a material object will affect equally the person with whom the object was once in contact, whether it formed part of his body or not. Charms based on the Law of Similarity may be called Homoeopathic or Imitative Magic. Charms based on the Law of Contact or Contagion may be called Contagious Magic.*” Cf. FRAZER, James. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. (1ª ed. 1922). Abridged edition. London: Macmillan Press, 1983, cap. III.

invocação daimoniaca<sup>30</sup>, constituindo-se um ritual muito particular, é a única fórmula de invisibilidade, nos PGM, que parece prescindir completamente da integração do dia ou da noite na eficácia do feitiço.

Luz e escuridão, claro, são metáforas utilizadas *ad nauseam* para identificar, respectivamente, o “bem” e o “mal”, ajudando a fundamentar retoricamente os mais variados tipos de dualismo em diversas tradições no mundo antigo<sup>31</sup>. Luz e escuridão, enquanto pares de opostos, têm, por exemplo, um imenso valor metafórico na escatologia joanina e em alguns textos de Qumran<sup>32</sup>. São metáforas fundamentais também na mística capadócia<sup>33</sup>, no Pseudo-Dionísio e em diversos outros textos apofáticos<sup>34</sup>.

Uma coisa, porém, esses dualismos *chiaroscuro*, ao menos aqueles de linhagem judaico-cristã (e neste especialmente os de caráter apocalíptico), têm em comum: luz e escuridão são termos que, partindo de dois fenômenos físicos concretos, passíveis de aferição por quase todo mortal comum, constituem vastos compartimentos retórico-morais de opostos que nada têm a ver com sua dimensão óptica original: metáforas altamente saturadas, apresentadas muitas vezes em tábuas de virtudes e pecados<sup>35</sup>, que inundam e inflacionam os textos onde aparecem. Quando “luz” ou “escuridão” são evocados no *Apocalipse*, por exemplo, entende-se imediatamente que se trata, *ao*

<sup>30</sup> SMITH, Morton. “The Demons of Magic” in *Philadelphia Seminar on Christian Origins*. PSCO Minutes, May 5, 1988 <http://ccat.sas.upenn.edu/pSCO/year25/8805.shtml>. Ver também AMIRAV, Hagit. “The Application of Magical Formulas of Invocation in Christian Contexts” in VOS, Nienke and OTTEN, Willemien (eds.). *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity*. Leiden: Brill, 2011, pp. 117-128.

<sup>31</sup> Ver CHRISTOPOULOS, Menelaos; KARAKANTZA, Efimia; LEVANIUK, Olga (eds.). *Light and darkness in ancient Greek myth and religion*. Plymouth (UK): Lexington Books, 2010. E também LANGE, Armin; MEYERS, Eric; REYNOLDS III, Bennie; STYERS, Randall (eds.). *Light Against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

<sup>32</sup> 1QS, col. III, 13 até 1QS col. IV, 26, conhecido como *Tratado sobre os dois Espíritos*, é um dos mais importantes textos do dualismo da luz.

<sup>33</sup> EGAN, John. “Towards a mysticism of light in Gregory Nazianzen’s *Oration* 32.15” in Livingstone, Elizabeth (ed.), *Studia Patristica*, Vol. 18, pp. 473-481. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications; Leuven: Peeters, 1989; ver também VOGEL, Jeffrey. “Growing into the Darkness of God: The Inseparability between Apophatic Theology and Ascetic Practice” in *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*. Vol. 15, nº 2 (Fall 2015), pp. 214-230.

<sup>34</sup> Ver, por exemplo, TURNER, Denys. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

<sup>35</sup> Séries de concepção dualista (vícios X virtudes) podem ser encontradas, com maior ou menor complexidade, em textos fora do domínio judaico-cristão (Isócrates, *Ad Demonicum*, 15d e 30c-31; Xenofonte, *Memorabilia* II, 1, 27-97) – em ambos os casos, com claras perspectivas pedagógicas. Mas é no contexto vetero e neotestamentário que essas listas pressupõem um entendimento não apenas ético mas *étnico*. Listas de vícios e virtudes são, de fato, recursos parenéticos relativamente comuns no *Novo Testamento* (p. ex., *Romanos* 1:24-32; *1 Coríntios* 6:9; *1 Timóteo* 1:10 etc.). Ver BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento (Formgeschichte des Neuen Testaments)*, 1984). São Paulo: Loyola, 1998, seção 47. Uma panorama geral judaico-cristão em WIBBING, Siegfried. *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1959.

*mesmo tempo*, tanto da oposição entre o bem e o mal quanto dos potencialmente infinitos pares de opostos a eles associados<sup>36</sup>.

Essa saturação foi usada para intensificar o dualismo reducionista do “bem/luz” X “mal/escuridão”, um binarismo que domina o universo moral de uma infinidade de outros textos, implicando em uma enorme capacidade de *contágio e absorção* (todo conceito moral pode ser incluído em um desses dois pares); em *reversibilidade* (se “imundície” e “injustiça” pertencem ao “mal/escuridão”, “escuridão”, por sua vez, passará a significar, em sentido inverso e complementar, “imundície” e “injustiça”); em *permutação* (cada termo de uma mesma tábua de pecados pode, por exemplo, ser substituído por outro condizente sem que o dualismo base “luz/bem” e “escuridão/mal” seja desestabilizado); e em *exclusões* mútuas e permanentes dos pares invocados num ponto ou outro da estrutura dual (o que é domínio do “bom” não se mistura com o que é domínio do “mal”). Essa estrutura se torna autossustentável, autorreferente e auto-evidente. Ela acaba se convertendo ou implicando em personificações, aglutinadas em instâncias sobrenaturais (o “Príncipe da Luz”, o “Anjo das Trevas”, por exemplo, títulos sintéticos que replicam e carregam consigo todas as metáforas excludentes do binarismo, são entidades supranaturais que dirigem e escandem o lugar escatológico de seus seguidores). E, como resultado final, a compartimentalização binária conceitual ajuda a separar os seres humanos nos polos de uma imiscível radicalidade ética e social<sup>37</sup>.

No caso dos PGM de invisibilidade, porém, luz e escuridão não dividem eticamente os seres humanos; são instrumentos que permitem apenas concretizar uma ambição prática que é comum à magia em geral: o poder de controlar a *physis* em favor do praticante. Nos casos específicos das fórmulas de invisibilidade que prescindem de ritual prévio de iniciação (como P.Oxy. 58.3931, PGM I, 222-231 e PGM I, 247-262), não há sombra de instância judicial ou de admoestação moral:

---

<sup>36</sup> A luz não é metáfora apenas do justo *ou* do bom *ou* do sábio, mas do justo *e* do bom *e* do sábio e de tudo o mais que for pertinente ser encaixado aqui, entendidos de maneira universal e sincrônica. Esta associação permanente de opostos como metáforas para luz e para escuridão foi criada por esses textos e autores, evidentemente, mas somos seus herdeiros: paciência, sabedoria, iniquidades, faltas, hipocrisia, insolência, verdade, bondade, podemos embaralhar todas essas noções completamente díspares e, no final, saberemos perfeitamente em qual compartimento (“luz” ou “escuridão”) devemos colocá-las.

<sup>37</sup> Há uma consequência óbvia nessa espécie de ladainha monótona – vastas porções de texto, com uma incrível quantidade de substantivos e adjetivos reduzidos basicamente a duas coisas (o bem e o mal). Tal inflação e saturação metafórica é o que produz, do ponto de vista puramente literário, a sensação de tédio ao não especialista que lê alguns dos textos de Qumran, por exemplo (como o longo trecho que vai de 1QS, col. III, 13 até 1QS col. IV, 26, conhecido como *Tratado sobre os dois Espíritos*, um dos mais importantes textos do dualismo da luz): a impressão é a de que a mesma coisa já foi dita pelo menos quinze vezes mas o texto continua insistindo na urgência das mesmas metáforas.

tornar-se invisível não é fruto nem de uma condenação aos infernos, nem de uma escolha justa dada aos que vão ao Paraíso receber sua cota pelo bom comportamento diante de uma economia apocalíptica. Nesses três papiros, ao menos, o praticante que manipula a luz e a escuridão (ou o obscurecimento, ou a cegueira) pode ser bom, mau, feio, belo, íntegro ou qualquer outra coisa, pouco importa: o resultado será, em princípio, o mesmo.

Mais que funções metapoéticas, portanto, *luz* e *escuridão* são entendidos, nas fórmulas de invisibilidade dos PGM, em toda a sua significação *física*. Neles, apesar dos textos se mostrarem atentos ao caráter tradicionalmente dualista entre luz e escuridão, invocando personificações que poderiam espelhar esse dualismo de modo bastante óbvio (Helios, Escuridão, ou divindades ctônico-infernais), os dois termos são explorados numa sistemática concreta do *ato de ver*: quer dizer, incorporando à diegese mágica a psicofisiologia da visão e, em ao menos em dois casos, a presença do próprio olho<sup>38</sup>.

A invisibilidade é, portanto, algo de ordem “prática” e não uma abstração ética ou teológica<sup>39</sup>. Seu contexto é “natural” (luz e escuridão são os fenômenos físicos mais diretamente implicados em qualquer sistemática contrapondo o visível e o invisível) e a ação mágica é prevista para ser performatizada no *mundo cotidiano* do praticante. É necessário acentuar este aspecto *prático* da ação, que se desenrola diante de um *mundo concreto*. Ainda que envolto em procedimentos mágicos, o “invisível” exposto nas fórmulas não é místico, inefável ou teológico-

---

<sup>38</sup> Tanto em PGM I, 222-231 quanto em PGM I, 247-262 o praticante necessitará de um ὀφθαλμός [olho], extraído de um animal morto, para fechar a farmacopeia e cumprir o ritual necessário: olho de coruja, no primeiro caso; olho de macaco, no segundo. Para malefícios de caráter anatômico, ver VERSNEL, Henk. “καὶ εἴ τι λ[οιπόν] των ἐρ[ώ]ν [έσ]ται τοῦ σώματος δ[ι]α[ο]ν[.] (...and any other part of the entire body there may be ...). An Essay on Anatomical Curses” in GRAF, Fritz (ed.). *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1998, pp. 217-270. O uso do macaco em rituais em MCDERMOTT, William. *The Ape in Antiquity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1938, cap. VI.

<sup>39</sup> Os exemplos vetero e neotestamentários citados acima refletem apenas o tipo 1 da “classificação” de Pease (ver nota 1 acima), a invisibilidade divina como um atributo Seu e não como algo que possa ser, eventualmente, implementado ou adquirido de forma artificial. Já nos papiros de invisibilidade, todos os exemplos são, obviamente, do tipo 5 da classificação Pease (de caráter artificial e auxiliar).

negativo: nelas não há sinal de contemplação extática<sup>40</sup>. Elas também não parecem ter sido pensadas para tornar invisível *algo exterior* ao praticante (um bem, um animal, um objeto, ainda que existam objetos que podem eventualmente exercer uma função no dispositivo mágico da invisibilidade). A existência de um objeto ou dispositivo que possibilita a invisibilidade não é, claro, apanágio dos PGM. Nas narrativas mitológicas e folclóricas, há diversos tipos de objetos que tornam invisíveis seu portadores: as capas mágicas, o anel de Gyges etc. são exemplos clássicos, mas as classificações folclóricas listam dezenas de outros<sup>41</sup>. É importante notar que, mesmo nestes casos, os objetos funcionam sempre como *auxiliares* mágicos não sendo eles mesmos os objetos invisíveis. Nos PGM, as farmacopeias de invisibilidade, visam, justamente, constituir esse objeto mágico auxiliar (o unguento, por exemplo).

Por outro lado, as fórmulas também não indicam algum tipo de apoteose existencial ou a final inserção do fiel em um nível de realidade transcendente. Tornar-se invisível é algo que aparenta ser realmente notável junto ao público-alvo dos PGM, donde seu relativo sucesso, mas, apesar disso, o contexto não parece ter sido criado para remeter o praticante a nenhuma grande esfera posterior de ação ou de performance, nem para transformá-lo em algo dramaticamente supra-humano. Diferentemente, portanto, do que acontece nas narrativas fantásticas ou mitológicas, nada indica que aquele que se serve das receitas de invisibilidade dos PGM vai enfrentar algum desafio épico, religioso, teratológico ou cósmico, nada diz que ele vai a uma excursão ctônica salvar sua

---

<sup>40</sup> Graf acentua a diferença da ação mágica dos PGM (de evidente caráter prático) diante dos cultos báquicos/dionisíacos (que pressupõem a experiência direta final com o divino) ou junto à busca extática do divino entre os gnósticos, neoplatônicos e herméticos (todos, segundo ele, em busca de um “saber desinteressado”, por estranho que isso possa nos parecer...). Quanto aos mistérios eleusinos, a separação seria menos nítida, uma vez que estes teriam também como escopo um lado utilitário, “*censés améliorer la condition de l’homme, dans cette vie aussi bien que dans l’au-delà*”. No final do *Hino Homérico a Deméter II*, um dos textos seminais dos mistérios, por exemplo, é “*Feliz entre os homens da terra aquele que os contemplou [os ritos inefáveis], / Pois o profano, o não-partícipe, sorte / Igual não tem quando morto, quando nas mádidas brumas*”; pois “*mui venturoso é aquele / Que [as deusas] favorecem e amam dentre os terrestres humanos; / Ao lar lhe enviam logo, no ímo da vasta morada, / Pluto, dador de riqueza para os humanos mortais*”; e o texto finaliza implorando a Deméter “*Que tu e tua bela filha Perséfone, favoráveis, / Me compenseis por meu hino com uma vida agradável*” (*Hino Homérico II a Deméter*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2009). Cf. GRAF, Fritz. *La Magie dans l’Antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994, pp. 119 e ss.

<sup>41</sup> Ver “Magic Invisibility” in GARRY, Jane & EL-SHAMY, Hasan. *Archetypes and motifs in folklore and literature: a handbook*. Armonk (NY) & London: M. E. Sharpe, 2005, pp. 160-165. A classificação Aarne-Thompson (AT) lista diversas situações desse tipo (seção D1361 e ss.). Cf. THOMPSON, Stith. *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958. A classificação AT completa pode ser acessada aqui: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson>

amada, alguém de sua família ou sua própria pele – e por isso necessita desse auxílio sobrenatural<sup>42</sup>. Muito embora o que nós poderíamos entender como *extraordinário* tenha de acontecer em certo grau (invocações aos demônios, farmacopeias bizarras) para que o ritual se cumpra, este existe para que, no final das contas, o praticante tenha algum tipo de ganho *no seu mundo real e ordinário*.

Não se trata, por conta disso, de uma ação subjetiva, de reforço ou reposicionamento do *self* (uma ascese ou algo similar) – mesmo que um ritual ou prece esteja previsto no cumprimento do dispositivo mágico. Seguindo-se o texto de *P. Oxy.* 58 3931, quando o praticante toma a decisão de se tornar invisível, isto significa que ele está necessariamente fazendo algo *relacional*, que vai *de encontro a* alguém. E mais. Se, na grande maioria dos encantamentos de malefício, o alvo é normalmente um único sujeito (raramente cômico de exercer um papel no cenário mágico criado contra ele), nos de invisibilidade o malefício não é contra *alguém* em particular mas, de certa forma, contra o próprio *meio social*: o objetivo do praticante é desaparecer (com um provável ganho pessoal) diante dos olhos de sua comunidade<sup>43</sup>.

Por esses motivos, poderíamos, talvez, mesmo consciente dos riscos, relativizar o esoterismo estrito das fórmulas de invisibilidade: em algumas delas o praticante pode até ser previamente iniciado em algum tipo de mistério<sup>44</sup>, mas, em outras, enquanto fórmulas escritas de modo imanente (sem referência imediata a nenhum culto exterior ou complementar, apesar das invocações e das farmacopeias), os feitiços parecem ter sido registrados também para o mortal comum. Iniciado ou não, porém, a finalidade das fórmulas parece bastante clara: conseguir que o

<sup>42</sup> Segundo Propp, na economia dos elementos e funções presentes nos contos populares, o *meio* ou *auxiliar mágico* aparece sempre que o herói é submetido a uma prova, a um questionário, ou a um ataque. Cf. PROPP, Vladimir. *Morfologia do Conto Maravilhoso* (1929). Forense Universitária, 2006<sup>2</sup>, cap. 3.

<sup>43</sup> Curiosamente, entendida assim, essa forma do dispositivo mágico poderia se conectar, involuntariamente e em sentido inverso, com a metáfora moderna da *invisibilidade social* – quer dizer, das minorias ou dos sujeitos que estão cultural, política e economicamente à margem da história oficial. Cf. CARRER, Francesco; GHELLER, Viola. *Invisible Cultures: Historical and Archaeological Perspectives*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015. E também STEINER, Henriette and VEEL, Kristin (eds). *Invisibility Studies. Surveillance, Transparency and the Hidden in Contemporary Culture*. Bern: Peter Lang, 2015; MACK, Arien. “Invisibility or Blindness? On Attention, the Unseen, and the Seen” in *Social Research: An International Quarterly*, Vol. 83, nº 4, Winter 2016, pp. 801-818. Os feitiços, através de todo o seu pragmatismo e imediatismo, teriam algo a nos dizer a respeito disso?

<sup>44</sup> No caso de PGM XIII 267-269 e PGM XIII 270-277, por exemplo, ambos são feitiços inseridos numa narrativa muito maior, em uma das três versões conhecidas de um “βιβλος ιερὰ [livro sagrado]” chamado *Oitavo Livro de Moisés* (PGM XIII, 1-343). Esta versão está dividida em duas partes: a primeira descreve um longo processo iniciático a ser cumprido antes de se fazer uso das fórmulas mágicas propriamente ditas, concentradas na segunda parte – implicando, portanto, que o praticante da fórmula de invisibilidade tenha também de perfazer o complexo rito da primeira parte do Livro. Para o contexto ver SMITH, Morton. “The Eighth Book of Moses and How it Grew (Pleid. J 39)” in *Studies in the Cult of Yahweh*, Vol. 2. Leiden: Brill, 1996, pp. 217–226.

praticante goze de um poder sobre os outros, que obtenha alguma vantagem sobre alguém ou sobre sua comunidade (agendas comuns, aliás, ao contexto geral dos PGM)<sup>45</sup>.

A invisibilidade não é, portanto, uma nova dimensão ontológica do sujeito. Podemos admitir, em função dos PGM cuja invisibilidade é procurada por meio de farmacopeias, que ela também não é adquirida pelo praticante de modo irrevogável: neste caso, apesar dos feitiços não se apresentarem como cronodegradáveis (isto é, terem um prazo de validade no qual a invisibilidade acabaria ao fim de um certo tempo), eles são claramente *provisórios*. Nas diegeses mágicas onde essa reversibilidade é explícita, a ação ou gesto imposto ao/pelo praticante para tornar-se invisível (normalmente o clímax da narrativa, incitado por meio de *vozes mágicas* e invocações diversas) é seguida de outra ação, menos dramática e mais curta, explicando como fazer para tornar-se novamente visível. Em PGM I, 247-262 (ver apêndice), por exemplo, isto é evidente: vemos como o dispositivo mágico é um processo *retroativo*, que pode ser *desfeito*, não se tratando de uma conversão a um novo estado irreversível dado ao praticante. Contudo, se o feitiço de invisibilidade, em si mesmo e indiretamente, é signo da condição humana (que não é invisível *por natureza* e necessita dos deuses e/ou do feitiço para se realizar), o fato da invisibilidade poder ser desfeita, de se poder retroagir e “ἔποπτος πᾶσιν ἀνθρώποις [tornar-se visível aos homens]” novamente<sup>46</sup>, não é algo mostrado como um atestado da *nossa* fraqueza: ao contrário, torna-se, em última análise, parte da excelência do próprio procedimento e do controle triunfal do sujeito junto aos poderes sobrenaturais; quer dizer, acaba por se tornar um signo suplementar de sua força.

É também importante entendermos o papel das vozes mágicas e invocatórias nesse contexto. Há estudos em curso a esse respeito. Importa dizer neste momento que, nos PGM, as invocações mágicas são feitas a vozes que, embora exerçam um papel decisivo na dinâmica dos feitiços, permanecem invariavelmente em *off*: elas nunca respondem textualmente aos chamados e às invocações do praticante, sua resposta se dando *indiretamente*, pelo cumprimento concreto do pedido – situação que dá aos textos um grau considerável de indeterminação<sup>47</sup>.

Por último, é preciso atentar para uma questão metodológica. Evidentemente, nosso ponto de vista, laico e científico, nos obriga a colocar radicalmente em questão a perspectiva de alguém se

<sup>45</sup> O uso da invisibilidade para cometer um crime ou para fugir da justiça não é descartado pelos especialistas, como mostram exemplos de invisibilidade encontrados fora dos PGM. Cf. PHILLIPS, *In Pursuit of Invisibility*, p. 17.

<sup>46</sup> PGM I, 247-262, linha 259.

<sup>47</sup> Talvez por isso, algumas vezes os copistas se esforcem para mostrar sua infalibilidade (como a expressão “Grande obra” dada pelo copista ao encantamento descrito em PGM I, 247-262).



tornar *realmente* invisível. Mas trata-se aqui, claro, de tentar compreender, por inferência indireta, a percepção do fenômeno mágico junto a seus praticantes. Porém, mesmo sob esta ressalva, e em se considerando o ponto de vista estrito do que podemos apreender das crenças comunitárias em torno desse material, há uma diferença marcante, no que tange à realização concreta, entre os feitiços de invisibilidade e os outros feitiços de cura, amuletos protetores e malefícios sexuais que pululam nos PGM: estes últimos podem, eventualmente, ter sua comprovação garantida por meio de eficácias de tipo simbólico<sup>48</sup>, mas os de invisibilidade implicam numa dinâmica muito diferente, que passa pela *materialização objetiva* do fator visual. Uma “grande obra” mágica de invisibilidade também é construída, evidentemente, sobre a crença coletiva que é própria a qualquer procedimento mágico: podemos imaginar o praticante, por exemplo, numa sala onde todos, praticante e audiência, acreditem que ele está *realmente* invisível<sup>49</sup>. No entanto, ela deverá, idealmente, ultrapassar esse limite e se estender ao social entendido no seu sentido mais amplo e irrestrito. Em outras palavras, deve superar a narrativa patética do frágil pacto social que a sustenta – um tipo de pacto que a história do Rei Nu, por razões óbvias, é a narrativa mais emblemática que conhecemos<sup>50</sup> – e ir ao encontro da plateia indiferenciada dos descrentes. Se os feitiços são ainda capazes de resistir ao tempo e à descrença é, certamente, uma questão crucial para os aventureiros de hoje.

---

<sup>48</sup> Não há necessidade de negar a eficácia real do malefício. Ele age dentro de uma estruturação complexa envolvendo o indivíduo enfeitado, o feiticeiro e o meio que corrobora o feitiço do qual ele é vítima e no qual ele acredita. Uma vez enfeitado o indivíduo, toda a estrutura funciona no sentido de validar as crenças de todas as partes envolvidas, de maneira que “*a integridade física [do enfeitado] não resiste à dissolução da personalidade social*”, afetando a vítima de modo profundo e decisivo – como bem sintetizou Lévi-Strauss ao atestar a realidade dos procedimentos de feitiçaria (cf. LEVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e sua magia” [1949] in *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: CosacNaify, 2008, pp. 181-200).

<sup>49</sup> Para a lógica que rege esse princípio comunitário ver a quarta parte de MAUSS, Marcel. “Esboço de uma Teoria Geral da Magia” (1904) in *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003, pp. 47-181.

<sup>50</sup> No conto popularizado por Hans Christian Andersen, *Kejserens nye Klæder* [A Roupas novas do Rei], de 1837, a expressão “o rei está nu!”, verdade factual que destrói o pacto firmado de maneira tácita pelos súditos, é dita em toda a sua extraordinária simplicidade por uma criança: que, obviamente, não é a única que vê o que se passa, mas é a única a romper o silêncio do pacto por conta do seu não comprometimento com ele. O conto de Andersen baseia-se, como se sabe, em uma narrativa muito anterior: Manuel de Villena, Juan. “*De lo que contesció a un rey con los burladores que fizieron el paño*” in *Libro de los ejemplos del conde Lucanor y de Patronio*, cuento XXXII (escrito entre 1330 e 1335).

## Apêndice

Os dois papiros abaixo, com traduções ainda em fase de desenvolvimento, fazem parte de um trabalho em curso, que trará uma edição comentada (texto bilíngue com os respectivos fac-símiles) dos sete papiros de invisibilidade conhecidos. Apresento sua última versão, esperando receber correções e críticas da parte dos leitores.

Esta primeira etapa teve a colaboração decisiva e fundamental de Julieta Alsina (que traduziu o segundo papiro, apresentado também em versão provisória), a quem agradeço a paciência, a generosidade e a permissão para publicar o texto aqui. Agradeço também as sugestões de Patricia Schlithler Cardoso (USP) e de Marcus Reis Pinheiro (UFF) na tradução do primeiro papiro.

### I) P.Oxy. LVIII, 3931<sup>51</sup>

Folha *recto*, coluna 1<sup>52</sup>

ἀμαυρωτικὸν ἄνθρω-  
πον ποιῆσαι. ἔπικαλοῦ-  
μαι τὸ διῆκον πνεῦμα  
ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν, θεῶν<sup>53</sup>  
5 πνευμάτων θεὸν παν-  
τοκράτορα. ἄσσεσουῶ.  
ἀμαύρωσον πάντ' ἀφθαλμ[ό]ν

<sup>51</sup> O papiro (~III-IV d.C.) encontra-se hoje no Ashmolean Museum (Papyrology Rooms, Sackler Library) de Oxford. Trata-se de uma única folha escrita em duas faces (*recto*, duas colunas; e *verso*, uma coluna). O texto do feitiço propriamente dito, em princípio, ocupa apenas as linhas 1-13 da face *recto* do papiro, coluna 1 (à esquerda). Na mesma face frontal, na coluna 2, à direita, temos um outro texto ainda mais lacunar – talvez um adendo ao feitiço principal ou um material totalmente independente, mas seu estado fragmentário torna difícil qualquer conclusão. O dorso do papiro (escrito no mesmo sentido, o suporte sendo apenas virado na longitudinal) contém um fragmento de poção acrescido de quatro (ou cinco) desenhos zoomórficos. Não se sabe se esta poção fazia parte do texto da coluna 1-*recto*, da coluna 2-*recto*, de ambas, ou então se seria alguma fórmula independente, cujo sentido se perdeu. A edição moderna em Rea & Bateson. *The Oxyrhynchus Papyri, Vol. LVIII*. Edited with Translations and Notes. London: Egypt Exploration Society (for the British Academy), 1991, pp. 44-47. Comentários à edição de Rea & Bateson em Keenan, John. “Review of J. R. Rea and T. Bateson, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 58” in *BASP* 29, 1992, pp. 211-217. O texto foi revisto e comentado por Phillips, Richard L. “Blinding as a Means of Becoming Invisible: Reflections on the Context of P.Oxy. LVIII 3931” in *Illinois Classical Studies*, n° 35-36 (2010-2011), pp. 111-120. Ver também Phillips, Richard L. *In Pursuit of Invisibility. Ritual Texts from Late Roman Egypt*. American Society of Papyrologists, 2009.

<sup>52</sup> Os pontos sublineares não são diacríticos mas sinais editoriais que indicam as letras do papiro parcialmente destruídas e reconstituídas pelos editores. Pontos solitários indicam o local (e a quantidade) das letras que visivelmente faziam parte do texto mas não foram possíveis reconstituir. Os colchetes indicam, por causa de rupturas e danos graves no papiro, tanto as lacunas (seções definitivamente perdidas) quanto as seções reconstituídas pelo contexto ou por conjectura. Os traços supralineares em algumas palavras, como ἄσσεσουῶ (linha 6), são os que figuram no papiro e marcam as vozes mágicas, sendo transliterados em caixa alta.

<sup>53</sup> linha 4: Keenan: θεῖῶν

ἀνθρώπου ἢ γυναικός.  
 ἐπιπορεύομαι<sup>54</sup> ἄχρι οὗ ποι-  
 10 ἦσω [ὄ]σα θέλω, καὶ λέγω,  
 χῶρεϊθ<sup>55</sup>, ἄκουσόν μοι ἐπὶ  
 τοῦ κόσμου. ἀλκμῆ<sup>56</sup>. θαλασ-  
 σ[οκ]ρά[τ]ωρ, ὁ ἐπὶ τῆς νυκτός

Para fazer um homem  
 produzir cegueira<sup>57</sup>: Eu invoco o espírito  
 que perpassa a terra e o céu, dos deuses  
 5 espíritos o deus  
 dominador de tudo. ASSESOUΘ.  
 Obscureça<sup>58</sup> todo olho  
 de homem ou de mulher.  
 Uma vez que prossigo até realizar  
 10 o meu objetivo, e digo  
 CHŌREITH, ouça-me,  
 [aquele que] está sobre o cosmo. ALKME. Dominador  
 do mar, [aquele que] está sobre a noite.

## II) PGM I. 247-262<sup>59</sup>

(...) Ἀμαύρωσι<ς> δοκίμη. μέγα ἔργον·  
 60 λαβῶν πιθήκου ὀφθαλμὸν ἢ νέκυσ βιοθανάτου ταῦτα<sup>61</sup> τρί-  
 φας σὺν ἐλαίῳ σουσίῳ καὶ βοτάνην ἀγλαοφωτίδος τρί- {τὸ ρόδον λέγει}<sup>62</sup>  
 250 βων δὲ αὐτὰ ἐκ τῶν δεξιῶν εἰς τὰ εὐώνυμα λέγε τὸν λό-  
 γον, ὡς ὑπόκειται· ΔΝΟΚ ΔΝΟΥΠ ΔΝΟΚ ΟΥΓΙΡΦΡΗ ΔΝΟΚ Ω-

<sup>54</sup> linha 9: Phillips: ἐπ<ε>ὶ πορεύομαι. Aceitamos, na tradução, a reconstituição de Phillips.

<sup>55</sup> linha 11: Phillips: χῶρεϊθ.

<sup>56</sup> linha 12: corruptela de ἄλκιμη [poderoso]?

<sup>57</sup> O radical ἀμαυρ- (que engloba as noções de *cegar*, *obscurecer*, *tornar opaco*) é muito claramente usado aqui no sentido de malefício. Embora seja possível traduzir, de modo figurado, o título inicial como “*para fazer alguém invisível*”, optamos, seguindo as observações de Phillips (2011), por um sentido mais literal, mantendo o aspecto fundamental de malefício, de causar dano a outrem, para obter o resultado mágico esperado.

<sup>58</sup> Ou “cegue”.

<sup>59</sup> O papiro *P.Berol.* 5025 (folha B *recto*, col. 4, linhas 247-62), datado dos séculos ~IV-V d.C., encontra-se hoje no Staatliche Museen, de Berlim. Editio princeps: PARTHEY, G. “Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums” in *Abhandlungen der Koniglichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin, 1866, pp. 127-147. Texto corrente em PREISENDANZ, Karl (ed.). *PGM*, Vol. 1, pp. 14-15.

<sup>60</sup> Linhas 248-251: Preisendanz: [248] λαβῶν πιθήκου ὀφθαλμὸν ἢ νέκυσ βιοθανάτου καὶ βοτάνην ἀγλαοφωτίδος (τὸ ρόδον λέγει) ταῦτα τρί- | φας σὺν ἐλαίῳ σουσίῳ, τρί- | βων δὲ αὐτὰ ἐκ τῶν δεξιῶν εἰς τὰ εὐώνυμα λέγε τὸν λό- | γον, ὡς ὑπόκειται. Preisendanz reorganiza a ordem do texto numa sequência mais lógica – sendo esta a que tomamos como base para nossa tradução.

<sup>61</sup> Linha 248: Parthey: τοῦτο

<sup>62</sup> Linha 249: no papiro, a expressão “τὸ ρόδον λέγει [a rosa, ele diz]” é uma glosa acrescentada à margem direita, fora da tabulação regular da mancha de texto do manuscrito. Ela serve de aposto ao substantivo ἀγλαοφωτίδος [reônia]. A letra cursiva é a mesma, sendo um provável acréscimo do próprio copista.

255    CWT CWPΩN OYIER ANOK PE OYCIPE ΠΕΝΤΑ CHT TAKO<sup>63</sup>  
 ἀνάστηθι, δαίμων καταχθόνιε ἰω Ἐρβηθ ἰω Φορβηθ ἰω  
 Πακερβηθ ἰω Ἀπομψ, ὃ ἐὰν ἐπιτάξω ὑμῖν ἐγὼ ὁ δεῖνα<sup>64</sup>, ὅπως  
 260    ἐπήκοοί μοι γένησθε. ἔὰν δὲ θελήσης ἄφαντος γενέ-  
 σθαι, χρίσόν σου τὸ μέτωπον μόνον ἐκ τοῦ συνθέματος,  
 καὶ ἄφαντος ἔση, ἐφ' ὅσον χρόνον θέλεις. ἐὰν δὲ θελή-  
 σης ἐμφάνεσθαι, ἀπὸ δύσεως ἐρχόμενος εἰς ἀνατολήν  
 260    λέγε τὸ ὄνομα<sup>65</sup> τοῦτο, καὶ ἔσει δηλωτικὸς καὶ ἔποπτος πᾶσιν  
 ἀνθρώποις. ἔστιν δὲ τὸ ὄνομα Ἐμαρμαριαωθ μαρμα-  
 ριφεγγη, ποιήσατέ με, τὸν δεῖνα<sup>66</sup>, ἔποπτον πᾶσιν ἀνθρώποις  
 ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ἦδη, ἦδη, ταχύ, ταχύ. ἔχε<ι> λίαν καλ[ῶς].

Para tornar obscuro<sup>67</sup>, testado. Grande obra<sup>68</sup>.

Tomando um olho de macaco ou de um suicida e uma planta de peônia<sup>69</sup>

{a rosa, ele diz}<sup>70</sup>.

250    Depois de moê-los com óleo de lírio,  
 quando estiveres moendo, da direita para a esquerda,  
 diz esta fala, tal como se segue: “Eu sou ANOUP, eu sou OSIRPHRĒ, eu sou  
 ŌSŌT SŌRŌN OUIER, eu sou OUSIRE que foi destruído por SĒT.”<sup>71</sup>

<sup>63</sup> Linhas 251-52: Parthey: <sup>[251]</sup> ανοκ ανουπ ανοκ ουσιρ φρη ανοκ ω- | σωθ σωρων ουιερ ανοκ πε ουσιρε πεντα σητ τακο. Apesar da grafia manuscrita do papiro original continuar em caracteres gregos, sem solução de continuidade, como apresenta Parthey, este trecho das linhas 251-252 (típico das galimatias sincréticas dos PGM) está em copta. Por este motivo, Preisendanz translitera a passagem em copta, no que é seguido por todos os comentadores.

<sup>64</sup> No papiro original, o termo δεῖνα (linha 254) está abreviado com o símbolo Δ

<sup>65</sup> No papiro original, o termo ὄνομα (linha 259) está abreviado com o símbolo □

<sup>66</sup> No papiro original, o termo δεῖνα (linha 261) está abreviado com o símbolo Δ

<sup>67</sup> Novamente, o termo que abre o feitiço é ἀμαρωτικόν. Como disse acima, poderíamos aqui optar por uma tradução menos literal, e usar, como na edição de Betz, o termo “invisibilidade” para traduzir o título. No entanto, o radical ἀμαρ- (que engloba as noções de *cegar*, *obscurer*, *tornar opaco*) mostra um sentido bem mais preciso: trata-se, como em *P.Oxy.* 58.3931, de uma ação em larga medida *maléfica*, a invisibilidade sendo o resultado direto de um dispositivo que *causa dano* aos olhos de alguém. Diferentemente dos termos ἀθεώρητος [não visível] e ἀόρατος [invisível], usados nos outros papiros de invisibilidade, aqui podemos optar claramente por um “para tornar obscuro” ou mesmo um “para deixar cego” como o título de entrada do texto.

<sup>68</sup> A expressão “grande obra” [μέγα ἔργον] se liga estruturalmente à última frase do feitiço: “é muito bom” [ἔχει λίαν καλῶς] (linha 262). Ambas parecem ser um comentário glosado, tal como “a rosa, ele diz” (linha 249), e que talvez seja acréscimo do copista.

<sup>69</sup> A peônia [ἀγλαοφωτίδος], entre os astrólogos gregos, é uma planta “lunar” (cf. DUCOURTHIAL, Guy. *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*. Paris: Belin, 2003, p. 295 e ss.). Ver também SCARBOROUGH, John. “The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots” in FARAONE, Christopher; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 138-174.

<sup>70</sup> “τὸ ρόδον λέγει”. Glosas não são incomuns nos PGM, mas, pelo fato de aparentemente ter sido feita pela mesma mão do restante do texto e de estar na terceira pessoa do singular, esta parece ser ou um indicativo de que o feitiço foi (ou está sendo) ditado; ou que o copista usou uma outra fonte escrita como base. Ducourthial (p. 186 e ss.) assinala que, nos procedimentos médicos e mágicos, partes diferentes de uma mesma planta têm propriedades diferentes. Dioscorides (*De Materia Medica* I, 110) diz, por exemplo, que a ingestão de “três flores de romã” são suficientes para proteger os olhos de doenças durante um ano – muito embora a palavra utilizada por ele seja ΚΥΤΙΝΟΣ, mais propriamente o cálice da flor de romã.

<sup>71</sup> FOSSUM, Jarl; Glazer, Brian. “Seth in the Magical Texts” in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 100 (1994), pp. 86-92; JACKSON, Howard. “The Origin in Ancient Incantatory ‘Voces Magicae’ of Some Names in the Sethian Gnostic System” in *Vigiliae Christianae*, Vol. 43, n° 1 (Mar., 1989), pp. 69-79.

Levanta-te, daimon subterrâneo, IŌ ERBĒTH IŌ PHORBĒTH IŌ  
PAKERBĒTH IŌ APOMPS; quando eu, quem quer que seja<sup>72</sup>, vos ordenar, assim vos  
255 tornareis obedientes a mim”. Quando quiseres tornar-te invisível,  
unta apenas a glabela<sup>73</sup> com a mistura  
e serás invisível pelo tempo que desejares. Quando quiseres tornar-te  
visível, indo do poente em direção ao nascente, fala este nome e ficarás novamente aparente  
e visível para todos  
260 os homens. Eis aqui o nome: “MARMARIAŌTH MARMA  
RIPHENGĒ<sup>74</sup>, faz-me, quem quer que seja, visível a todos os homens  
neste dia de hoje, já, já, rápido, rápido!”. É muito bom.

---

<sup>72</sup> Esta expressão indeterminada deve ser substituída, no momento do ritual, pelo nome do praticante.

<sup>73</sup> Glabela [μέτωπον], porção da testa no espaço entre os olhos. No papiro, o copista substituiu o ômicron pelo ômega [μέτ<ο\ω>πον]. Trata-se de uma referência ao terceiro olho? Seja como for, a glabela é uma região importante para a Fisiognomia: “*A parte mais favorável para exame [da subjetividade] é a região em torno dos olhos, da glabela, cabeça e face* [ὁ περὶ τὰ ὄμματα τε καὶ τὸ μέτωπον καὶ κεφαλὴν καὶ πρόσωπον]” (Pseudo-Aristóteles, *Physiognomia*, 814b).

<sup>74</sup> Μαρμαριαῶθ, variante de Μαρμαραῶθ, de sonoridade semítica, poderia significar “Senhor das Luzes” em aramaico ou “Senhor dos Senhores” em siríaco. Segundo BRASHEAR, “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey”, p. 3591, trata-se de uma divindade conhecida na literatura mágica, que aparece dominando os espíritos infernais. Em grego, o termo remete a μαρμαίρω [cintilar]. Phillips nota que o termo pode ter conexão estrutural com a peônia (linha 249): “*Pliny’s claim that ἀγλαοφῶτις [peônia], lit. meaning ‘bright light’, is the same plant as marmaritis (...). Knowing this, one wonders whether or not there is a play on words here, since φέγγος means ‘light’ and the root μαρμαρ- means ‘shining’ or ‘like marble’.*” (Cf. PHILLIPS, Richard. *In Pursuit of Invisibility*, p. 109).

## **Bibliografia de referência:**

- AMIRAV, Hagit. “The Application of Magical Formulas of Invocation in Christian Contexts” in VOS, Nienke and OTTEN, Willemien (eds.). *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity*. Leiden: Brill, 2011, pp. 117-128.
- BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, 1992<sup>2</sup>.
- BRASHEAR, William. “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated bibliography (1928-1994)” in TEMPORINI, Hildegard; HAASE, Wolfgang (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 18.5. Berlin: Walter de Gruyter, 1995, pp. 3380-3684.
- CHRISTOPOULOS, Menelaos; KARAKANTZA, Efimia; LEVANIUK, Olga (eds.). *Light and Darkness in ancient Greek Myth and Religion*. Plymouth (UK): Lexington Books, 2010.
- DANIEL, Robert & MALTOMINI, Franco. (eds.). *Supplementum Magicum*. 2 Vols. Opladen, 1990-91 [Papyrologica Coloniensia XVI, 1, 2].
- DUCOURTHIAL, Guy. *Flore magique et astrologique de l’Antiquité*. Paris: Belin, 2003.
- FARAONE, Christopher; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- GRAF, Fritz. *La Magie dans l’Antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- LANGE, Armin; MEYERS, Eric; REYNOLDS III, Bennie; STYERS, Randall (eds.). *Light Against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- MEYER, Marvin & SMITH, Richard. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- PACHOUMI, Eleni. “The Religious and Philosophical Assimilations of Helios in the Greek Magical Papyri” in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 55 (2015), pp. 391-413.
- PEASE, Arthur Stanley. “Some Aspects of Invisibility” in *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 53 (1942), pp. 1-36.
- PHILLIPS, Richard. *In Pursuit of Invisibility: Ritual Texts from Late Roman Egypt*. Durham: American Society of Papyrologists, 2009.

- PORRECA, David. “Divine Names: A Cross-Cultural Comparison (Papyri Graecae Magicae, Picatrix, Munich Handbook)” in *Magic, Ritual, And Witchcraft*, Vol. 5, nº 1 (2010), pp. 17-29.
- PREISENDANZ, Karl (ed.). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. 2 Vols. Leipzig: Teubner, 1928-1931 (2a ed. 1973).
- SCHLITHLER CARDOSO, Patricia. *Voces Magicae: o Poder das Palavras nos Papiros Gregos Mágicos*. (Dissertação de Mestrado, sob orientação de José Marcos Mariani de Macedo). São Paulo: USP, 2016.
- SMITH, Morton. “The Demons of Magic” in *Philadelphia Seminar on Christian Origins*. PSCO Minutes, May 5, 1988 [<http://ccat.sas.upenn.edu/pSCO/year25/8805.shtml>]
- TEN KATE, A. A. S. *Avec devouement total. La lutte de Dieu contre toute puissance: origine et evolution de la toute-puissance*. [Tese de Doutorado] Bergen op Zoom: in eigen beheer. University of Amsterdam, 2001.
- VERSNEL, Henk. “καὶ εἴ τι λ[οιπόν] των ἐρ[ώ]ν [έσ]ται τοῦ σώ ατος δλ[ο]υ[.]. (...and any other part of the entire body there may be ...). An Essay on Anatomical Curses” in GRAF, Fritz (ed.). *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1998, pp. 217-270.

Recebido em Junho de 2017  
Aprovado em Julho de 2017





## Suggerimenti circa P. Dura 33 (nel contesto degli atti di matrimonio e divorzio durani)<sup>1</sup>

Nikola D. Bellucci<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.10250>

### **Riassunto:**

L'articolo prende in esame il frammentario P. Dura 33, testo pergamenaceo ritrovato durante gli scavi del 1921-1922 nella città siriana di Dura Europos, investigandone la forma, il contenuto e la natura ed inserendolo nel contesto degli atti di matrimonio e di divorzio durani. Le analisi eseguite sul documento, che potrebbe quindi intendersi come una sorta di inventario “riservato” di oggetti, porterebbero ad evidenziarne le sue particolarità e differenze all'interno del contesto indagato.

**Parole chiave:** papiri; Dura Europos; atti di matrimonio

### **Suggestions about P. Dura 33 (in the context of Duran's marriage and divorce acts)**

#### **Abstract:**

The article examines the fragmentary P. Dura 33, parchment text found during the excavations of 1921-1922 in the Syrian city of Dura Europos, investigating its form, content and nature and inserting it into the context of the acts of marriage and divorce of Dura. The analyses carried out on the document, which could therefore be considered as a sort of “reserved” inventory of objects, would highlight its peculiarities and differences within the context investigated.

**Keywords:** papyri; Dura Europos; acts of marriage

### **Sugestões sobre P. Dura 33 (no contexto das certidões de casamento e divórcio duranos)**

#### **Resumo:**

O artigo examina o fragmento P. Dura 33, texto em pergaminho encontrado durante as escavações de 1921-1922, na cidade síria de Dura Europos, investigando a sua forma, conteúdo e natureza e inserindo-o no contexto das certidões de casamento e divórcio duranos. As análises realizadas sobre o documento, que poderia, assim, ser entendido como uma espécie de inventário “reservado” dos objetos, levariam a evidenciar suas particularidades e diferenças no contexto investigado.

**Palavras-chave:** papiros; Dura Europos; certidões de casamento

---

<sup>1</sup> L'autore desidera ringraziare vivamente la rivista Codex e specialmente Ana Thereza B. Vieira e Jeannie Bressan Annibolet de Paiva che hanno curato la traduzione in portoghese.

<sup>2</sup> Alma Mater Studiorum – Università di Bologna. E-mail: nikola.bellucci@studio.unibo.it.





Il P. Dura 33, testo pergameneo (di 11, 6 x 9 cm e databile al 240-250 d. C.) rinvenuto durante la campagna di scavi (Cumont) del 1921-1922 è attualmente conservato a Parigi (Bibliothèque Nationale s.v. Suppl. Gr. 1354/2) e si presenta come estremamente scuro (la parte superiore è andata perduta e risulta in parte danneggiato da fori d'insetti). Sebbene la scrittura fu descritta come “discretamente elegante”, la natura del documento è stata invece dichiarata oscura “... The nature of the original document is obscure...”<sup>3</sup> tanto da essere definito dagli editori precedenti come una “lista di effetti personali”<sup>4</sup>.

## P. Dura 33

## Trascrizione:

[ . . . . . ] α . αρ [ ± 16 ]  
 [μο] νόμαλλον [- ca. 15 -]  
 μονόμαλλον ἀπ[λοῦν (?) ± 9 ]  
 στιχάρια κενὰ\* λευκὰ [ . . . ] [ ± ? ἄλλον πορ- ]  
 5 φυροῦν τερ . . [ . . . . . ] ἐρ [ . . . . . ]  
 [ . . ] . . α . . . [ . . . . . ] (δηναρίων(?)) λβ· τα[λ]ά-  
 ρια δύο , (δηναρίων) [ ± 10 ] 5 ἔν (δηναρίων) κ·  
 δελματικὴν λινην ἔν , (δηναρίων) λβ·  
 ἐπικάρσιν ἐπτακοσίων ἔν (δηναρίων) ν·  
 10 μίτρας γ , (δηναρίων) ν· τυλάρια δύο , σὺν  
 γναφάλλοις ἔν , (δηναρίων) ρ· κλεινο . α . . . .  
 [ . ] λ . α ἔν , (δηναρίων) ρ· σκάμνον ἔν , (δηναρίων) μζ·  
 [ . . . ] ον σεισύρι\* ἔν (δηναρίων) οε· vac. ?

## Apparato:

4. l. καινὰ

13. l. σισύριον

## Traduzione:

. . . indumento di pura lana. . . , indumento di pura lana, singola [? . . .] tunica bianca, nuova [un'altra] viola [ . . . ] 32 denari; due vesti lunghe [?] denari; . . . una 20 denari; un vestito di lino, 32 denari; indumento a strisce, di 700 (?), uno 50 denari; tre mitre, 50 denari; due materassi di cui uno con vello, 100 denari; reti [ . . . ] una . . . , 100 denari; uno sgabello, 47 denari; un mantello di pelle di capra, 75 denari...

<sup>3</sup> WELLES, FINK, GILLIAM: 1959, 170.

<sup>4</sup> Lista a cui si potrebbe associare anche uno studio di BATAILLE: 1956, 83- 88.

Dando un rapido sguardo al contenuto si potrebbe infatti subito pensare di trovarsi davanti ad una parte (forse centrale, specie a causa della frammentarietà) di un documento maritale e quindi presumibilmente un documento doppio<sup>5</sup>. Tuttavia ad un esame del documento, si osserva che (sebbene la presenza di un foro nella parte sinistra) l'estremità inferiore e dei lati risultano presenti, mentre la parte superiore (presentando discontinuità irregolari) non è preservata.

Ai limiti formali del documento si deve aggiungere, come fatto notare dai precedenti editori<sup>6</sup>, che sebbene si sia pensato ad una “lista di effetti personali”, le valutazioni (o i prezzi) in denarii dei beni si distribuiscono consecutivamente nel testo e non, come sembrerebbe più logico, in modo colonnare, giungendo sino all'estremità inferiore e lasciando così intendere una sua probabile conclusione<sup>7</sup>.

Ciò detto, un altro elemento di certo interessante riguarderebbe appunto le cifre, queste sono infatti riportate in numeri e non in parole (come invece attestato e confermato dagli altri esempi nei P. Dura<sup>8</sup>).

Messi in evidenza questi dati ed escludendo, specie per i motivi formali sopra esposti, che il documento in questione possa essere parte frammentaria di un contratto matrimoniale (documento doppio), non è però escludibile che possa trattarsi di un promemoria o di alcune annotazioni (preparative o anche in fieri) di possessi o beni forse in vista di una probabile e futura lista dotale; se gli altri documenti maritali durani presentano cifre in parole, la “singolarità” di questo elenco (con cifre numeriche) dovrebbe allora essere attribuita più che ad una rapidità nell'esecuzione (che avrebbe poco senso) ad una sorta di “non ufficialità” del documento, pretendendo così verso una forma confidenziale o riservata.

Il contenuto di questo documento non pare infatti così difforme da quelli maritali in genere ed in particolare dal “linguaggio” dei paraphernalia ovvero le liste dotali (e le altre proprietà

---

<sup>5</sup> Per una lista cronologica dei *doppelurkunde* d'età tolemaica. Vid. BILABEL: 1924, 153-173. Con aggiornamento di LEWIS: 1989.

<sup>6</sup> WELLES, FINK, GILLIAM 1959: 170.

<sup>7</sup> Gli editori, consci di una certa similarità con parti di contratti matrimoniali, scrivevano infatti: *It may have been continued on another separate sheet of parchment... Such lists of domestic items occur chiefly in marriage contracts.* Vd. *supra*.

<sup>8</sup> Vd. anche *infra*. Mentre testimonia una situazione più variegata YIFTACH-FIRANKO: 2003, 297- 309.

appartenenti alla sposa), come si tenterà di mettere in evidenza di seguito. La traduzione del P. Dura 30 ci aiuterà a chiarire tale ipotesi.

Traduzione del P. Dura 30:

*Inf.*

...

Buona fortuna!

Si è riconosciuto e si impegnano l'un l'altro nel giorno presente, Aurelio Alessandro, soldato della suddetta *Cohors* e della centuria di Papio e Aurelia Marcellina, figlia di Marcellino, residente in Qatna, in presenza di sua madre... -na e suo fratello Agrippino: Marcellina da parte sua, per aver restituito sé stessa dalla vedovanza alla comunità del matrimonio... con il suddetto Alessandro, e che resteranno per loro (insieme) tutto il tempo..., prendendo con essa le sue proprietà, valutate in abiti (o capi) ed oggetti ..., essendo gli intermediari uomini qualificati, le seguenti cose:

un mantello bianco, nuovo, del valore di 125 denari; un altro mantello bianco nuovo, del valore di 50 denari; una... tunica nuova del valore di 40 denari; una veste dalmatica (δελματικὴν) nuova per 30 denari; una veste scarlatta dalmatica ed un cappuccio viola nuovo del valore di 75 denari; un'altra veste bianca dalmatica nuova del valore di 50 denari; un... viola nuovo per 25 denari; vesti di seta e strisce nuovi per 50 denari; e utensili bronzei per 25 denari... orecchini ed anelli... del valore di 50 denari; (in aggiunta ?), i 565 denari d'argento portati da lei; (dei quali? ) il suddetto Alessandro ha riconosciuto avere ricevuto e tenere come proprio possesso, cioè il ... cose, ed essere contento, anche con quanto viene a lui... di dovere 175 denari...(ammontano a) 750 denari d'argento, avendo raggiunto l'accordo tra loro, che se il suddetto Alessandro volesse divorziare dalla suddetta Marcellina perché... e la proprietà... di rendere quanto ricevuto, cioè denari... (Come ?) è stato concordato tra loro, sorse se qualcuno... anche...

Io, Faustino Aviano, veterano su domanda ho scritto per Aurelia Marcellina, sorella di Marcellino, essendo lei analfabeta e consentendo quanto (scritto) sopra.

Io, Aurelio Alessandro consento quanto sopra.

Io....

*Verso*

Io,...

Io, ... soldato, testimone.

Io, Antonino Meziano, soldato, ho firmato(?).

Io, ... testimone.

Io, ... -ippo, ho firmato.

Il P. Dura 30 fu infatti rinvenuto ancora arrotolato nel blocco L7. Tale documento doppio<sup>9</sup> è l'atto di matrimonio tra Aurelio Alessandro, un soldato della *Cohors XII Palestinorum* evidentemente stazionata presso una località detta Qatna ed Aurelia Marcellina, una donna che si dice “vedova” presumibilmente latina.

I testimoni, in analogia al documento P. Dura 26, paiono essere militari della coorte. Allo stato attuale è impossibile stabilire però come il papiro pervenne a Dura.

<sup>9</sup> Per gli atti maritali dell'età tolemaica e subito successiva (documenti doppi) Cf. anche: YIFTACH-FIRANKO: 2003, 55- 79.

Dato che i contraenti sono latini ci si aspetterebbe quindi un documento latino o che rifletta istituzioni romane, tuttavia non è così<sup>10</sup>. Ciò che poi su tali forme ci viene tramandato dalle fonti si riduce davvero a poco<sup>11</sup>.

L'istituzione del matrimonio romano infatti si modificò nel tempo, ma pare che l'accordo gestuale e rituale prevalessesse su forme scritte o attestative<sup>12</sup> (I dettagli circa la dote sono esplicitati all'inizio oralmente o per iscritto al tempo degli *sponsalia*).

Il diploma latino trovato in Egitto (P. Mich.VII, 434) con sette firme in greco sul *verso* (contenuto delle *tabulae nuptiales*) testimonia infatti la *stipulatio* tra il padre della sposa e il futuro sposo secondo la *legem Iuliam de maritandis ordinibus*; essa pare, pur con varianti, una greca ἔκδοσις che di solito attesta: 1- la donna che viene data allo sposo; 2- *parapherna*, ovvero una lista della dote e le altre proprietà appartenenti alla sposa<sup>13</sup>; 3- doveri reciproci; 4- disposizioni delle proprietà della sposa in caso di decesso o divorzio dallo sposo.

Nei primi documenti maritali che attestano presenza di *parapherna* si riconoscono poi generalmente quattro categorie: preziosi in oro, in argento, beni mobili per uso femminile e vestiti (Cf. FIRANKO (2003) 300-303). Preziosi in oro od argento sono la categoria più attestata<sup>14</sup> (Cf. ad

<sup>10</sup> E tali istituzioni non sono in genere ben esposte. Cf. GAIUS: *Inst.*, 1, 58-59; 60; 62.

<sup>11</sup> Cf. anche CASTELLI: 1913. Nel titolo decimo delle sue *Institutiones* Giustiniano sosteneva: *Tit. X, De nuptiis. Iustas autem nuptias inter se cives Romani contrahunt, qui secundum praecepta legum coeunt, masculi quidem puberes, feminae autem viripotentes, sive patresfamilias sint sive filiifamilias, dum tamen filiifamilias et consensum habeant parentum, quorum in potestate sunt. Nam hoc fieri debere et civilis et naturalis ratio suadet in tantum ut iussum parentis praecedere debeat...* “Si contraggono poi le giuste nozze da cittadini romani che si congiungono secondo i precetti legali: i maschi essendo puberi e le donne nubili o siano figli o padri di famiglia con questa differenza però, che i figli di famiglia devono aspettare il consenso del padre o dell'avo paterno alla potestà dei quali si trovano sottoposti. Infatti è la natura civile e naturale che richiede che preceda un tal consenso...” Cf. *infra*.

<sup>12</sup> Attraverso la *manus*, il *vir* assumeva pieni poteri sulla *uxor*. Atti costitutivi della *manus maritalis* (specie nel periodo arcaico) erano l'antica *confarreatio* (forma plebea di nozze consistente nella simulazione della vendita della donna al marito, da parte del padre della sposa); la *coemptio* (il marito pagava davanti a cinque testimoni il prezzo simbolico di una moneta per la sposa) e l'*usus* (quando un uomo ed una donna non coniugati avessero convissuto per più di un anno, senza interruzione, nella medesima casa). Alla fine dell'età repubblicana, si impose sempre più il cosiddetto *matrimonium sine manu (trinoctii usurpatio)*. Secondo questa pratica, il marito non poteva esercitare la *manus maritalis* se la donna, durante l'anno di convivenza, trascorreva tre notti consecutive fuori casa. Le leggi (*Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 a. C.) e la *Lex Papia Poppaea nuptialis* (9 d. C.)) promulgate da Augusto non apportarono poi significative modifiche. Solo l'avvento del Cristianesimo e la concezione del matrimonio come Sacramento portarono ad una conseguente avversione nei confronti del divorzio, modificando la struttura giuridica del matrimonio da “negozio giuridico” a “rapporto giuridico” fondato sul consenso. Vid. In generale: CANTARELLA: 1981; GUARINO: 2001; POMEROY: 1978; TALAMANCA: 1989.

<sup>13</sup> Questi beni dovevano servire alla donna sola, ecco perché vi sono primariamente oggetti d'uso quotidiano, eppure vi sono anche delle eccezioni. Cf. YIFTACH-FIRANKO: 2003, 134.

<sup>14</sup> *The form of delivery of gold jewelry differed considerably in the second century from those of the first. (I) If a wife introduces a piece of jewelry into her husband's house, she would most likely do so under the title of pherne. (II) A pherne would most likely contain, among other things, gold jewelry. (III) Unless spouses held on to the old parapherna or had some special reason for delivering gold jewelry under this heading...* YIFTACH-FIRANKO: 2003, 148. Cf. anche HÄGE: 1968.

es. P. Mich., II, 121, 2, 2, 7-9; P. Mich., II, 121, 3, 1, 2-3; P. Mich., II, 121, 3, 7, 3; P. Mich., II, 121, 3, 12, 3; P. Mich., II, 121, 4, 1, 3; P. Mich., II, 121, 4, 4, 1; P. Mich., V, 343, 2-6; P. Ryl., II, 154, 5-10; PSI, I, 36a, 13-14 (Cf. anche FIRANKO (2003) 141).

Mentre già nel II d. C. la situazione è ben diversa: ... *in the parapherna lists of the second century, we primary find relatively cheap household implements and clothing...* FIRANKO (2003) 149<sup>15</sup>. Il passaggio da *pherne* a *parapherna* all'inizio del periodo romano potrebbe essere attribuibile ad una maggiore consapevolezza da parte della sposa di negare al marito la possibilità di gestione su tali beni (come avveniva invece precedentemente)<sup>16</sup>.

Sucessivamente, nel diritto giustiniano, pur basandosi sulla parola greca, il significato di *parapherna* venne infatti ad ampliarsi (sempre coincidendo con l'insieme dei beni costituiti in dote). L'estensione del senso originario starebbe tuttavia nel fatto che diversi beni possano essere portati dalla donna alla casa coniugale (*loco paraphernarum*), così da conferire al marito l'amministrazione degli stessi. Allontanandosi così dal carattere extra-dotale che vedrebbe nei παράφερνα tutti i beni

<sup>15</sup> ... *while in the first century we find articles connected with the wife's hygiene, in the second century emerge all sorts of articles dealing with every aspect of her everyday life...* Firanko (2003) 149. Cf. BGU, III, 717, 9-14; BGU, IV, 1045, 14-15; CPR, I, 21, 17-20; CPR, I, 22, 7-8; CPR, I, 27, 9-11; CPR, I, 28, 4; CPR, I, 234, 8-11; P. Bodl., I, 61d, 1-6; P. Hamb., III, 220, 6-7; P. Hamb., III, 223, 2-11; P. IFAO, I, 30, 12-20; P. Oxy., III, 603; P. Oxy., IV, 796; P. Oxy., VI, 905, 7-8; P. Oxy., XLIX, 3491, 6-7; P. Mich., VII, 434, 15; P. Stras., IV, 225, 2-5; 16-19; P. Stras., IV, 237, 15-19; P. Stras., VII, 668, 3-5; P. Tebt., II, 668, 3-5; P. Tebt., II, 405, 12-15; P. Tebt., II, 456; PSI, X, 1115, 10-11; PSI, X, 1117, 12-17; PSI, Congr., XX, 10, 21-22; Pap. Choix., 10, 14-21; SB, VI, 9372, 19-25. L'ultimo documento egiziano che attesta un *parapherna* sarebbe invece databile al 260/261 (P. Coll. Youtie, II, 67, 27-29).

<sup>16</sup> *In the first century CE, wives were inclined to categorize as parapherna objects they wished to keep and use in the course of marriage and after: objects of a woman's everyday use, clothing, and jewelry. As a result, the value of the parapherna frequently surpassed that of the pherne. In the early second century, marriage documents began to curtail the husband's capacity to dispose of jewelry introduced under the title of pherne: he was still liable for the value of the objects, but now was no longer allowed to alienate them. Consequently, second-century brides were inclined to introduce their jewelry items under the title of pherne. This in turn meant that the parapherna started to lose their earlier prominence. They now consisted primarily of relatively cheap household objects; by the fourth century, this dowry category is no longer even recorded in marriage documents from Egypt. YIFTACH-FIRANKO: 2013: "parapherna". At the beginning of the Roman period the wife's most precious chattels started to be delivered as parapherna instead of under the title of pherne. The purpose of this shift was to allow the wife to keep them in her own hands or, in other words, to deny her husband the freedom to dispose of them as he could with the pherne. YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 145-146.*

che, non portati in dote, restano nella piena disponibilità della donna, senza essere vincolati agli oneri del matrimonio<sup>17</sup>.

Pare dunque lecito sostenere che precedentemente, quando le forme matrimoniali religiose caddero in disuso, i nuovi cittadini sparsi per l'Impero assunsero maggiormente i propri usi assieme a quelli giuridici greci; in assenza della *stipulatio* quindi la volontà delle parti venne espressa dai testimoni.

Opportuno è poi far qui notare come l'espressione usata da Marcellina sia παραδεδωκέναι ἑαυ[τῆ]ν ἐκ χηρεί[α]ς πρὸς γάμ[ο]ν “darsi dalla vedovanza al matrimonio” (rispetto all'egiziano ed in genere più comune ἐκδιδόναι) indicando così una certa soggettività non così comune nell'antichità<sup>18</sup> ed anche nel mondo romano, dove il matrimonio, come noto, era un accordo tra “uomini” ovvero tra lo sposo ed il padre della sposa, mentre la donna non aveva potere giuridico (ma doveva essere tutelata da un protettore<sup>19</sup>). Ad ogni modo parrebbe dunque più ragionevole credere che tale “soggettività” risponda ad una pratica comunque limitata a certe aree, piuttosto che ad una pratica “tipicizzata” e generalizzata per l'Oriente.

Il contesto durano non offre sfortunatamente ulteriori esempi di contratto matrimoniale, ma restando sempre in un ambito simile, presenta due casi di contratto di separazione (P.Dura 31 e 32), utili ad approfondire lo spazio della nostra indagine.

Il P. Dura 31 è un atto di divorzio del 204 d. C. e venne ritrovato presso il blocco L7. Esso è il miglior documento che si è preservato di quelli ritrovati a Dura Europos e sebbene la superficie sia di poco bruciata è perfettamente leggibile, presentando una scrittura elegante e corsiva sul solo *recto*. Espone integralmente la “*scriptura interior ed exterior*”. (**Fig. 1**)

<sup>17</sup> Cf. *CJ*, 5, 14, 8: Imperatores Theodosius, Valentinianus: *Hac lege decernimus, ut vir in his rebus, quas extra dotem mulier habet, quas graeci parapherna dicunt, nullam uxore prohibente habeat communionem nec aliquam ei necessitatem imponat. Quamvis enim bonum erat mulierem, quae se ipsam marito committit, res etiam eiusdem pati arbitrio gubernari, attamen quoniam conditores legum aequitatis convenit esse fautores, nullo modo, ut dictum est, muliere prohibente virum in paraphernis se volumus immiscere.* *CJ*, 5, 14, 11pr.: Imperator Justinianus: *Si mulier marito suo nomina (id est feneraticias cautiones) quae extra dotem sunt dederit, ut loco paraphernarum apud maritum maneat, et hoc dotali instrumento fuerit adscriptum, utrumne habeat aliquas ex his actiones maritus sive directas sive utiles, an penes uxorem omnes remaneant, et in quem eventum dandae sint marito actiones, quaerebatur.* Sulla dote importanti in gen. i capp. *CJ*, V, 11- *CJ*, V, 24.... in part. Cf. anche *CJ*, 5, 3, 1; *CJ*, 5, 3, 3; *CJ*, 5, 3, 14; *CJ*, 5, 3, 18; *CJ*, 5, 3, 19, 1-3; *CJ*, 5, 3, 20-1-9; etc... Cf. anche il codice teodosiano: *Cth.*, 3, 13, 1-4.

<sup>18</sup> Diversamente dall'uso “moderno”, dato che ad es. nel rito matrimoniale “romano eucaristico” circa la manifestazione del consenso, la sposa parla per sé (rispondendo “soggettivamente” alla domanda: X, vuoi tu accogliere Y come tuo sposo nel Signore, promettendo di esserle fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarla e onorarla tutti i giorni della tua vita ?).

<sup>19</sup> Vid. *supra* Gaio, *Institutiones*.



**Fig. 1:** P. Dura 31. (D. Pg. 22) Per gentile concessione della Yale University *Beinecke Rare Book and Manuscript Library*.

Come il P. Dura 25 e 28 esso contiene la datazione consolare per mezzo dell'anno di regno dell'Imperatore ed ancora l'era seleucide. Mostra però una maggiore divergenza tra i due testi. Solo nel testo esterno vi è la datazione in stile romano nonché ad es. la stipulazione (...in buona fede essi hanno convenuto e concordato...).

*Scrip. Int.*

Anno 515, il quarto del mese di Artemisio, nel villaggio di Ossa, prima i testimoni che hanno firmato sotto. Nabusamao, Figlio di Conone, e Acozzis, figlia di Seleuco, ed anche la gente del villaggio di Ossa dichiarano che loro sono stati sposati precedentemente sotto accordo orale (ἀγράφως) e non hanno avuto figli, e sono adesso insoddisfatti della loro unione, hanno riconosciuto che sono separati l'un l'altro e che danno uno all'altro permesso e potere; Nabusamao da un lato ad Acozzis di abitare con qualunque altro uomo ella scelga e, Acozzis dall'altra parte a Nabusamao di sposare ogni altra donna che egli desideri, e che si non accusano ne si accuseranno a vicenda, né riguardo al matrimonio né riguardo le proprietà in schiavi e possedimenti, né su ogni pretesto e né circa altre cose; se qualcuno di loro o chiunque altro agisca per lo stesso motivo farà

questa accusa, (loro hanno concordato che) l'onere e l'annullamento saranno invalidati e questi pagherà senza contesa legale o risoluzione all'altro un'ammenda di 1000 dracme d'argento e la stessa somma al fisco, mentre questo contratto continuerà ad essere valido comunque...

Un documento che, per la sua impostazione liberale e consensuale, stupirebbe persino la nostra concezione (o procedura) “separatoria” “moderna” od odierna, eppure, pur testimoniando una certa “eleganza” legale, non si deve credere che vi fosse (o che sia insita) una visione paragonabile a quella pur evoluta delle leggi moderne, ma una concessa applicazione “normativa”, solo apparentemente e non sostanzialmente avvicicabile ai nostri concetti di “concessione o tolleranza” giuridici.

Il matrimonio doveva infatti essere avvenuto oralmente e tale “facoltà” d'azione sarebbe conseguente e derivante da questa circostanza (e tuttavia il presente “divorzio” venne messo per iscritto) ribadendo che essi: “...non si accusano ne si accuseranno a vicenda, né riguardo al matrimonio né riguardo alle proprietà in schiavi e ai possedimenti, né su ogni pretesto e né circa altre cose” ...μη ἐγκαλεῖν μηδὲ ἐγκαλλέσειν ἀλλήλοις μήτε τοῦ συνοικισμοῦ μήτε περὶ τῶν ὑπαρχόντων δούλων καὶ κτημάτων μήτε παρευρεσείν μηδεμιᾶ μήτε περὶ ἄλλου μηδενὸς ἀπλων.

Nell'antichità difatti oltre all'atto giuridico in sé, spesso si ricorreva anche all'accordo orale *agraphos gamos*<sup>20</sup>, che ovviamente garantiva meno rispettabilità dell'atto, eppure aveva anche alcuni suoi vantaggi formali; per esempio se dei coniugi appartenevano ad una stessa famiglia (sino al matrimonio tra fratelli) esso provvedeva ad una certa sicurezza (privatezza); questa pratica è infatti diversamente attestata nell'Egitto tolemaico (Cf. ad es. P. Oxy II, 237; P. Oxy II, 267; CPR, I, 18).

In questo senso pare appropriato notare, come evidenziato da Firanko<sup>21</sup>, che in Egitto un matrimonio veniva a terminare quando i coniugi non vivevano più assieme e come rivelato dai papiri, i termini del contesto sono: ἀποπομπή; ἀπαλλαγή; χωρισμός<sup>22</sup>, che puntano sull'idea della separazione “fisica” dei coniugi. La più antica procedura di divorzio attestata in un papiro greco è un “divorzio per accusa”( P. Eleph.1) spesso perfezionata dalla moglie nei confronti del marito (Cf. anche BGU, IV, 1105; P. Gen., 21) secondo la *synchoresis* (accordo scritto)

<sup>20</sup> Per l'età tolemaica Cf. YIFTACH-FIRANKO: 2003: 81-104.

<sup>21</sup> YIFTACH-FIRANKO: 2001, 1331-1339.

<sup>22</sup> Cf. per gli atti di divorzio tolemaici: YIFTACH-FIRANKO: 2003, 198-219.



matrimoniale<sup>23</sup>. In altri casi (ad es. P. Tebt., I, 104) la moglie mette fine al matrimonio semplicemente richiedendo in dietro la dote e lasciando la casa<sup>24</sup>.

Tuttavia pur considerando in questo caso che (la coppia divorziante), Nabusamao ed Accozzis, residenti nel villaggio di Ossa (Cf. P. Dura 23) furono entrambi presumibilmente nipoti di un certo Abisseo: “Ναβουσάμαος Κόνωνος τοῦ Ἀβισσαίου καὶ Ἄκοζζις Σελεύκου τοῦ Ἀβισσίου” (come ribadito nella sola scrittura *exterior*) sarebbe meno plausibile che tale rapporto familiare sia stato così prossimo da richiedere un matrimonio orale e meglio si interpreterebbe l'azione con questioni e motivazioni d'altro tipo, forse di natura economica<sup>25</sup>.

Il P. Dura 32 che si potrebbe definire un “accordo di divorzio” fu poi anch'esso rinvenuto nei pressi del blocco L7. Il papiro, in buona corsiva, presenta entrambe le due *scripturae*. Quella superiore è ridotta a sole tre linee. Il documento stesso si definisce ἀποστάσιον ovvero “divorzio”, tuttavia esso rappresenterebbe più che altro una specie di “rivendicazione” di separazione consensuale. Il linguaggio pare spesso ripetitivo e generale<sup>26</sup>; (si sono conservati persino i cinque sigilli e le firme dei testimoni).

<sup>23</sup> Cf. anche MODRZEJEWSKI: 2005, 7-21.

<sup>24</sup> Se il marito voleva il divorzio doveva restituire la “dote” alla ex-moglie (Cf. ad es. P. Heid., III, 13 del III-II a. C.), eppure un uomo lasciato dalla propria moglie (come pare il caso di P. Lond., V, 1651, linea 10, del IV d. C. da Hermupolis) accusa la stessa di una “illegittima separazione” ἄνομος ἔξοδος. Nel deserto giudaico invece per alcuni si rappresenterebbe una assimilazione giudaica tra sistemi legali greci, per altri invece gli ebrei continuarono a mantenere proprie istituzioni usando formule greche (*interpretatio greca/ interpretatio hebraica*); queste clausole che attestano l'*ekdosis* (atto che consiste nel trasferimento della autorità legale di una donna-figlia dal precedente *kyrios* (padre; fratello etc...) al suo sposo-marito (e ciò implica un certo “possesso”) sono appunto designate come clausole d'*ekdosis*. (Cf. P. Yadin 18; P. Hever 69; P. Oxy., XLIX, 3491; 3500, PSI, XX, 10; P. Amst., I, 40). Se i genitori erano entrambi morti e la donna era ancora una παρθένος “giovane” poteva delegare una terza persona, ma se non lo era e specie se era stata già sposata precedentemente spesso s'assisteva ad un auto-*ekdosis* ovvero la sposa “si dava” ella stessa al matrimonio (Cf. ad es. P. Giss. 2; P. Oxy., XLIX 3500; P. Mur., 115 = SB X, 10305 e forse il nostro P. Dura 30). La maggior parte dei documenti maritali d'età romana non contiene clausole d'*ekdosis* (Cf. ad es. P. Vind., Bows 5); terminologicamente, φερνή, che appare nei paralleli egiziani, indicherebbe i vestiti, i gioielli e il denaro contante portato dalla sposa; προίξ invece (Cf. P. Yadin 18 linea 6) denoterebbe il totale dell'ammontare della dote della sposa con la somma da pagare dello sposo. Durante il periodo romano si aggiungono poi due ulteriori forme dotali: *parapherna*, ovvero beni mobili della donna e *prospora*, consistente in proprietà terriere e schiavi. *Yet the wife's need to maintain control over some of her dotal assets never ceased. This, I believe, was the cause for the formation, at the beginning of the Roman period, of the two new categories of the parapherna and prospora alongside the pherne.* YIFTACH-FIRANKO: 2001, 140. Le clausole d'*ekdosis* in queste zone e specie nel II d. C. indicherebbero allora paradossalmente che il contratto maritale fu di natura non greca. Ad ogni modo anche in questo caso pare opportuno parlare di una generale conservatività, se non altro degli scribi greci, nelle provincie orientali arabe rispetto a quelle egiziane (sebbene ben si possano constatare similarità). Cf. anche YIFTACH-FIRANKO: 2005, 67-84.

<sup>25</sup> La pena per chi contestasse era di 3000 *denarii* per le parti offese e la stessa somma andava al fisco (ecco perché forse tra i firmatari a tutela della fede del documento vi fu pure un veterano). Ed ad ogni modo, l'occupazione di *stipulatio* da parte di *peregrini* (linee 43-44) non è unica, e trova in Egitto diverse attestazioni nel II d. C.

<sup>26</sup> Gli appellativi dati di “colonia *Europeorum*... santa, amichevole ed autonoma”, hanno fatto sospettare che la città avesse acquistato il rango di colonia romana oppure che fosse stata “riconquistata” (cf. *supra*).

Interessante soffermarsi, senza purtroppo comprendere a fondo, l'intesa reciproca a non avanzare pretese su chissà quali beni e proprietà portate od acquisite nel corso del matrimonio:

...καὶ ἡ Ἀμίμμη . . . [τῷ Ἀντίοχῳ] μὴ ἐγκαλεῖν μήτε ἐγκαλέσει[ν] ἀλλὰ ἀ[π]ε[σ]χηκέναι παρ' αὐτ[οῦ] πά[ν]τα ὅσα αὐτῆς διακ[ατεῖχεν] ὁ Ἀντίοχος καὶ] μὴ ἐν[καλεῖν(?) . . .] . [ . . . ] . ἡ ἐ[ν]κ[α]λέσειν ἢ [π]ερὶ ἐνγράφτου ἢ ἀγράφου μήτε [περὶ ἄλλου τινὸς] ἀπλῶς τὸ σ[ύ]νολον κατὰ μηδένα τρόπον.

E similmente Amimma [ad Antioco] (da il suo consenso) di non avanzare nessuna accusa adesso od in futuro, ma di aver ricevuto indietro da lui tutto ciò che Antioco aveva ricevuto da lei, e non avanzerà alcuna richiesta (accusa) né indennità contro Amimma riguardo qualcosa di scritto o non scritto o qualunque altra cosa in ogni modo...

In conclusione, pur negando, attraverso l'esposizione dei dati (formali) e le interpretazioni, che il documento in questione (P. Dura 33) possa essere parte frammentaria di un contratto matrimoniale (documento doppio), non è da escludere che possa trattarsi di un promemoria o di alcune annotazioni (preparative o anche *in fieri*) di possessi o beni forse in vista di una probabile e futura lista dotale, seppur, come visto, tra lo scarso numero di testi qui riferibili al matrimonio (e divorzio), la frammentarietà dei ritrovamenti archeologici nonché l'esiguità delle fonti antiche, che non permettono di descrivere meglio un quadro che sarebbe di certo più complesso, anche in riferimento a questo solo sito.

Un punto interessante ai fini di un discorso più generale, oltre alla soggettività femminile e alla “funzione” della dote, parrebbe dunque la conoscenza ed un certo rispetto delle norme (moralì e legali) seppur tra classi sociali diverse, come mostrerebbe anche un passo davvero significativo dal “Romanzo di Calliroe” di Caritone d'Afrodizia (vissuto presumibilmente tra il I ed il II d. C.), che con un dialogo rapido ed incisivo ci mostra, a ben vedere, alcune caratteristiche principali degli atti matrimoniali greci.

In Char., V, 7, 3-5, nel dialogo tra Dionisio (marito perduto innamorado della donna (comprata schiava) scopertasi poi essere Calliroe) e Mitridate, accusato di adulterio, quest'ultimo si difende dicendo:

Διονύσιος γὰρ οὐχ ὑπὲρ γυναικὸς ἐγκαλεῖ κατὰ νόμους αὐτῷ γαμηθείσης, ἀλλὰ πωλουμένην ἡγόρασεν αὐτήν· ὁ δὲ τῆς μοιχείας νόμος οὐκ ἔστιν ἐπὶ δούλων. (4.) Ἀναγνώτω σοι πρῶτον τὸ γραμματίον τῆς ἀπελευθερώσεως, εἶτα τότε γάμον εἰπάτω. Γυναῖκα τολμᾶς ὀνομάζειν, ἢν ἀπέδοτό σοι ταλάντου Θήρων ὁ ληστής, κάκεῖνος ἀρπάσας ἐκ τάφου; Ἀλλὰ φησὶν ἑλευθέραν οὖσαν ἐπριάμην. Οὐκοῦν ἀνδραποδιστῆς εἶ σὺ καὶ οὐκ ἀνὴρ. (5.) Πλὴν ὡς ἀνδρὶ νῦν

ἀπολογήσομαι. Γάμον νόμιζε τὴν πρᾶσιν καὶ προῖκα τὴν τιμὴν· Μιλησία σήμερον ἢ Συρακοσία δοξάτω.

“ ... Dionisio infatti non ricorre in giudizio per la moglie sposata secondo le leggi, ma l'ha comprata al mercato dove era in vendita e la legge sull'adulterio non riguarda gli schiavi. Ti legga prima le tavole di manomissione, e poi parli di nozze. Osi chiamare moglie colei che Terone il pirata ti ha ceduto per un talento e che egli ha rapito da una tomba? Ma — dice — l'ho comperata che era libera. Dunque tu sei un trafficante di schiavi e non un marito. Ad ogni modo ora mi difenderò come davanti a un marito. Considera pure (come) matrimonio la vendita e il prezzo come dote, si reputi oggi per Miliesia quella che è Siracusana<sup>27</sup>.

I due discutono in tribunale di termini e norme legali di certa complessità (legge dell'adulterio; tavole di manomissione, etc...) tuttavia Mitridate, reagisce con un discorso cinico, accusando Dionisio di traffico schiavile unitamente ai pirati; il risentimento e l'istinto “difensivo” si esplicano però di seguito con un periodo di estrema connotazione tecnica: γάμον νόμιζε τὴν πρᾶσιν καὶ προῖκα τὴν τιμὴν· Μιλησία σήμερον ἢ Συρακοσία δοξάτω: “..considera pure matrimonio la vendita e il prezzo come dote, si reputi oggi per Miliesia quella che è Siracusana”.

Il matrimonio, verrebbe dunque fatto risultare l'atto di vendita (documento d'uso per attestare un avvenuto scambio di beni, che impropriamente sarebbe “funzionale” a testimoniare l'impegno reciproco); il prezzo della vendita (i. e. un talento) rappresenterebbe la proprietà dotale (*parapherna*) della sposa (in tal caso fornita dal “marito” stesso); mentre il conclusivo scambio di provenienza intenderebbe (fornendo una nuova identità) l'attestazione “identificativa” e “consensuale” finale (che in questo caso sarebbe stata ovviamente volontà del solo Dionisio). In tale passo perciò anche se in misura ridotta (e nel particolare contesto del romanzo) sono esposti tutti gli elementi basilari e caratterizzanti di un atto matrimoniale (Cf. ad es. P. Dura 30).

### **Bibliografia:**

BATAILLE, A. “Un inventaire de vêtements inédit”. IN: *EOS* 48 (1956), fasc. 2: p. 83- 88.

BILABEL, F. “Zur Doppelausfertigung agyptischer Urkunden”. IN: *Aegyptus* 5 (1924): p. 153-173.

CANTARELLA, E. *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*. Roma: Editori Riuniti, 1981.

CASTELLI, G. *I παράφερνα nei papiri greco-egizii e nelle fonti romane*, Milano: Hoepli, 1913.

GUARINO, A. *Diritto privato romano*. Napoli: Jovene, 2001.

<sup>27</sup> Edizione: REARDON: 2004. Vd. anche RONCALI: 1996.

- HÄGE, G. *Ehegüterrechtliche Verhältnisse in den griechischen Papyri Ägyptens bis Diokletian*. Cologne-Graz: Böhlau Verlag, 1968.
- LEWIS, N. *The Documents from the Bar Kokhba Period in the cave of letters: Greek papyri*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1989.
- MODRZEJEWSKI, J. M. “What is Hellenistic law? The document of the Judean desert in the light of the papyri from Egypt”. IN: KATZOFF, R.; SCHAPS, D. (eds.). *Law in the documents of the Judean desert*. Leiden-London: Brill, 2005; p. 7-21.
- POMEROY, S. B. *Donne in Atene e Roma*. Torino: Einaudi, 1978.
- REARDON, B. P. *Charitonis Aphrodisiensis de Callirhoe narrationes amatoriae*. Munich-Leipzig: K. G. Saur, 2004.
- RONCALI, R. (A cura di). *Caritone di Afrodisia. Il romanzo di Calliroe*. Milano: BUR, 1996.
- TALAMANCA, M. (A cura di). *Lineamenti di storia del diritto romano*. Milano: Giuffrè, 1989.
- WELLES, C. B., FINK, R. O., GILLIAM, J. F. *The Excavations at Dura-Europus: The parchments and papyri*. New Haven: Yale U. P., 1959.
- YIFTACH-FIRANKO, U. “Was there a ‘divorce procedure’ among Greeks in early Roman Egypt?”. IN: MANFREDI, M.; BASTIANINI, G.; ANDORLINI, I. e MENCI, G. (eds.). *Atti del XXII Congresso di Papirologia - Firenze 23-29 Agosto 1998*. Firenze: Istituto Papirologico 'G. Vitelli', II, 2001; p. 1331-1339.
- \_\_\_\_\_. *Marriage and Marital arrangements. A history of the Greek marriage document in Egypt. 4th century BCE - 4th century CE*. München: C. H. Beck, 2003.
- \_\_\_\_\_. “The role of the Ekdosis in the Greek law of the Roman period in light of Second century marriage documents from the Judean desert”. IN: KATZOFF, R.; SCHAPS, D. (eds.). *Law in the Documents of the Judean Desert*. Leiden-London: Brill, 2005; p. 67-84.
- \_\_\_\_\_. “Parapherna”. IN: BAGNALL, R. S, et al. (eds.). *The Encyclopedia of Ancient History* (13 vols.). Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2013.

Enviado em Maio de 2017.  
Aprovado em Junho de 2017.





## Sugestões sobre P. Dura 33 (no contexto das certidões de casamento e divórcio duranos)<sup>1</sup>

Nikola D. Bellucci<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.11117>

### Resumo:

O artigo examina o fragmento P. Dura 33, texto em pergaminho encontrado durante as escavações de 1921-1922, na cidade síria de Dura Europos, investigando a sua forma, conteúdo e natureza e inserindo-o no contexto das certidões de casamento e divórcio duranos. As análises realizadas sobre o documento, que poderia, assim, ser entendido como uma espécie de inventário “reservado” dos objetos, levariam a evidenciar suas particularidades e diferenças no contexto investigado.

**Palavras-chave:** papiros; Dura Europos; certidões de casamento

### Suggestions about P. Dura 33 (in the context of Duran's marriage and divorce acts)

#### Abstract:

The article examines the fragmentary P. Dura 33, parchment text found during the excavations of 1921-1922 in the Syrian city of Dura Europos, investigating its form, content and nature and inserting it into the context of the acts of marriage and divorce of Dura. The analyses carried out on the document, which could therefore be considered as a sort of “reserved” inventory of objects, would highlight its peculiarities and differences within the context investigated.

**Keywords:** papyri; Dura Europos; acts of marriage

### Suggerzioni circa P. Dura 33 (nel contesto degli atti di matrimonio e divorzio durani)

#### Riassunto:

L'articolo prende in esame il frammentario P. Dura 33, testo pergamenaceo ritrovato durante gli scavi del 1921-1922 nella città siriana di Dura Europos, investigandone la forma, il contenuto e la natura ed inserendolo nel contesto degli atti di matrimonio e di divorzio durani. Le analisi eseguite sul documento, che potrebbe quindi intendersi come una sorta di inventario “riservato” di oggetti, porterebbero ad evidenziarne le sue particolarità e differenze all'interno del contesto indagato.

**Parole chiave:** papiros; Dura Europos; atti di matrimonio

<sup>1</sup> Texto traduzido por Ana Thereza B. Vieira e Jeannie Bressan Annibolet de Paiva.

<sup>2</sup> Alma Mater Studiorum – Università di Bologna. E-mail: [nikola.bellucci@studio.unibo.it](mailto:nikola.bellucci@studio.unibo.it). O autor deseja agradecer vivamente a revista *Codex* e em especial Ana Thereza B. Vieira e Jeannie Bressan Annibolet de Paiva, que realizaram a tradução para o português.



O P. Dura 33, texto em pergaminho (de 11,6 x 9 cm e datado de 240-250 d. C.), redescoberto durante a época de escavação (Cumont) de 1921-1922, encontra-se atualmente em Paris (Bibliothèque Nationale s. v. Suppl. Gr. 1354/2) e está extremamente escuro (a parte superior foi perdida e se encontra parcialmente danificada por furos de insetos). Embora a escrita tenha sido descrita como “discretamente elegante”, a natureza do documento, ao contrário, foi declarada obscura “[...] *The nature of the original document is obscure [...]*”<sup>3</sup>, a ponto de ser definido pelos editores anteriores como uma “lista de objetos pessoais”<sup>4</sup>.

P. Dura 33

Transcrição:

[ . . . . . ] α . αρ [ ± 16 ]  
 [μο]νόμαλλον [- ca. 15 -]  
 μονόμαλλον ἀπ[λοῦν (?) ± 9 ]  
 στιχάρια κενὰ\* λευκὰ [ . . . ] [ ± ? ἄλλον πορ- ]  
 5 φυροῦν τερ . . [ . . . . . ] ερ [ . . . . . ]  
 [ . . . ] α . . . [ . . . . . ] (δηναρίων(?)) λβ· τα[λ]ά-  
 ρια δύο , (δηναρίων) [ ± 10 ] 5 ἔν (δηναρίων) κ·  
 δελματικὴν λινην ἔν , (δηναρίων) λβ·  
 ἐπικάρσιν ἐπτακοσίων ἔν (δηναρίων) ν·  
 10 μίτρας γ , (δηναρίων) ν· τυλάρια δύο , σὺν  
 γναφάλλοις ἔν , (δηναρίων) ρ· κλεινο α . . . .  
 [ . ] λ . α ἔν , (δηναρίων) ρ· σκάμνον ἔν , (δηναρίων) μζ·  
 [ . . . ] ον σεισύρι\* ἔν (δηναρίων) οε· vac. ?

Aparato:

4. 1. καινὰ

13. 1. σισύριον

Tradução:

. . . roupa de pura lã..., roupa de lã pura, individual [? . . .] túnica branca, nova [uma outra] roxa [...]  
 32 denários<sup>5</sup>; dois vestidos longos [?] denários; ... uma 20 denários; uma roupa de linho, 32  
 denários; roupa listrada de 700 (?), um 50 denários; três mitras, 50 denários; duas almofadas, das

<sup>3</sup> WELLES, FINK, GILLIAM: 1959, p. 170.

<sup>4</sup> Lista à qual se poderia associar também um estudo de BATAILLE: 1956, p. 83-88.

<sup>5</sup> Denário é uma antiga moeda romana, correspondente a dez asses ou centavos (N. T.).

quais uma de lã, 100 denários; redes [...] uma..., 100 denários; um banquinho, 47 denários; uma manta de pele de cabra, 75 denários...

Dando uma rápida olhada no conteúdo, de fato, se poderia logo pensar que se encontra diante de uma parte (talvez central, especialmente por causa da fragmentação) de um documento matrimonial e, assim, presumivelmente de um documento duplo<sup>6</sup>. Entretanto, ao examinar o documento, se observa que (embora exista a presença de um furo na parte esquerda) a extremidade inferior e os lados permanecem intactos, enquanto que a parte superior (apresentando descontinuidades irregulares) não foi preservada.

Aos limites formais do documento se deve acrescentar, como notaram os editores anteriores<sup>7</sup>, que, embora se tenha pensado em uma “lista de objetos pessoais”, as avaliações (ou os preços) em *denarii* dos bens se distribuem consecutivamente no texto e não, como pareceria mais lógico, em forma de colunas, chegando até a extremidade inferior e deixando assim compreender uma sua provável conclusão<sup>8</sup>.

Dito isto, outro elemento, decerto interessante, diz respeito exatamente aos valores. Estes são, de fato, reproduzidos em números e não em palavras (como, ao contrário, atestado e confirmado por outros exemplos de P. Dura<sup>9</sup>).

Evidenciando esses dados e excluindo, especialmente pelos motivos formais acima expostos, que o documento em questão pode ser parte fragmentária de um contrato matrimonial (documento duplo), não se exclui, no entanto, que se possa tratar de um lembrete ou de algumas anotações (preparativas ou até *in fieri*) de posses ou bens, talvez em vista de uma provável e futura lista de dotes. Se os outros documentos matrimoniais duranos apresentam valores em palavras, a “singularidade” desta lista (com valores numéricos) deveria, então, ser atribuída mais que a uma rapidez de execução (o que faria pouco sentido) a uma espécie de “não oficialidade” do documento, levando, assim, a uma forma confidencial ou reservada.

---

<sup>6</sup> Para uma lista cronológica dos *doppelurkunde* de época ptolemaica, vd. BILABEL: 1924, p. 153-173. Com atualização de LEWIS: 1989.

<sup>7</sup> WELLES, FINK, GILLIAM: 1959, p. 170.

<sup>8</sup> Os editores, conscientes de certa similaridade com partes dos contratos matrimoniais, escreviam de fato: “*It may have been continued on another separate sheet of parchment... Such lists of domestic items occur chiefly in marriage contracts. Ver supra.*”

<sup>9</sup> Ver também *infra*. Enquanto testemunha uma situação mais variada YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 297-309.

O conteúdo deste documento não parece, de fato, tão diferente daqueles matrimoniais em geral e, em particular, da “linguagem” dos *paraphernalia*, ou seja, das listas de dotes (e de outros bens pertencentes à esposa), como se tentará comprovar a seguir. A tradução do P. Dura 30 nos ajudará a esclarecer tais hipóteses.

Tradução do P. Dura 30:

*Inf.*

...

Felicidades!

Se reconheceram e se comprometeram um com o outro no presente dia, Aurélio Alessandro, soldado da supracitada *cohors* e da centúria de Pápío e Aurélia Marcelina, filha de Marcelino, residente em Catna, na presença de sua mãe... -na e seu irmão Agripino: Marcelina, por sua vez, por ter se restituído da viuvez à comunhão do matrimônio... com o supracitado Alessandro, e que permanecerão (juntos) por todo o tempo... , recebendo com esta as suas propriedades, compreendidas em roupas (ou peças) e objetos..., tendo como intermediários homens qualificados, as seguintes coisas:

um manto branco, novo, no valor de 125 denários; outro manto branco novo, no valor de 50 denários; uma... túnica nova no valor de 40 denários; uma veste dalmática (δελματικιν) nova por 30 denários; uma veste escarlate dalmática e um capuz roxo novo no valor de 75 denários; outra veste branca dalmática nova no valor de 50 denários; um... roxo novo por 25 denários; vestes de seda e listradas novas por 50 denários; e utensílios de bronze por 25 denários... brincos e anéis... no valor de 50 denários; (além disso ?), 565 denários de prata trazidos por ela; (dentre os quais ?) o supracitado Alessandro reconheceu ter recebido e ter em sua posse, isto é... coisas, e estar contente, e também com o que ele recebe... de dever 175 denários... (no montante de) 750 denários de prata, tendo chegado a um acordo entre eles, de que, se o supracitado Alessandro quiser se divorciar da supracitada Marcelina, porque... e a propriedade... de restituir o que recebeu, ou seja os denários... (como ?) foi acordado entre eles, manifesta se alguém... também...

Eu, Faustino Aviano, veterano, a pedidos, escrevi por Aurélia Marcelina, irmã de Marcelino, sendo ela analfabeta e concordando com o que foi acima (escrito).

Eu, Aurélio Alessandro, concordo com o que está acima.

Eu...

*Verso*

Eu, ...

Eu, ... soldado, testemunha.

Eu, Antônio Mezano, soldado, sanciono (?).

Eu, ... testemunha.

Eu, ... -ippo. sanciono.



O P. Dura 30 foi, com efeito, encontrado ainda enrolado no bloco L7. Tal documento duplo<sup>10</sup> é a certidão de casamento de Aurélio Alessandro, um soldado da *cohors XII Palestinorum*, evidentemente parada próximo a uma localidade chamada Catna, e Aurélia Marcelina, uma mulher que se diz “viúva”, supostamente latina.

As testemunhas, em analogia ao documento P. Dura 26, parecem ser soldados da coorte. No estado atual é impossível estabelecer, porém, como o papiro chegou a Dura.

Tendo em vista que os contratantes são latinos, seria de se esperar, então, um documento latino ou que reflita instituições romanas; entretanto não é isso<sup>11</sup>. O que, em seguida, em tais casos nos é transmitido pelas fontes, se reduz verdadeiramente a poucas coisas<sup>12</sup>.

A instituição do matrimônio romano, de fato, se modificou com o tempo, mas parece que a concordância gestual e ritual prevalece em formas escritas ou atestadas<sup>13</sup> (Os detalhes sobre o dote são explicitados no início, oralmente ou por escrito, no tempo dos *sponsalia*).

O documento latino encontrado no Egito (P. Mich. VII, 434) com sete assinaturas em grego no verso (conteúdo das *tabulae nuptiales*) testemunha, de fato, a *stipulatio* entre o pai da esposa e o futuro esposo, conforme a *legem Iuliam de maritandis ordinibus*; essa parece, mesmo com variações, uma grega ἑκδοσις que frequentemente atesta: 1- a mulher que foi dada ao esposo; 2-

<sup>10</sup> Para as outras certidões de casamento da época ptolemaica e logo subsequentes (documentos duplos) Cf. também YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 55-79.

<sup>11</sup> E tais instituições não são, em geral, bem expostas. Cf. GAIUS: *Isnt.*, 1, 58-59; 60; 62.

<sup>12</sup> Conferir também CASTELLI: 1913. No décimo título das suas *Institutiones*, Justiniano dizia: *Tit. X, De nuptiis. Iustas autem nuptias inter se cives Romani contrahunt, qui secundum praecepta legum coeunt, masculi quidem puberes, feminae autem viripotentes, sive patresfamilias sint sive filiifamilias, dum tamen filiifamilias et consensum habeant parentum, quorum in potestate sunt. Nam hoc fieri debere et civilis et naturalis ratio suadet in tantum ut iussum parentis praecedere debeat...* “Se contraem então as justas núpcias dos cidadãos romanos que se unem segundo os preceitos das leis: os homens sendo púberes e as mulheres núbeis, ou se forem filhos ou pais de família com esta diferença; os filhos de família devem esperar o consentimento do pai ou do avô paterno a cuja autoridade estão submetidos. De fato, é a natureza civil e natural que pede que se antecipe tal consentimento...” Cf. *Infra*.

<sup>13</sup> Através da *manus*, o *vir* assumia plenos poderes sobre a *uxor*. Certidões constitutivas da *manus maritalis* (especialmente no período arcaico) eram a antiga *confarreatio* (forma plebeia de núpcias, que consistia na simulação da venda da mulher ao marido, por parte do pai da esposa); a *coemptio* (o marido pagava, na presença de cinco testemunhas, o preço simbólico de uma moeda pela esposa) e o *usus* (quando um homem e uma mulher não casados, que tivessem vivido juntos por mais de um ano, sem interrupções, na mesma casa). No fim da época republicana se impôs cada vez mais o chamado *matrimonium sine manu (trinoctii usurpatio)*. Segundo essa prática, o marido não podia exercer a *manus maritalis* se a mulher, durante o ano de convivência, passasse três noites consecutivas fora de casa. As leis [*Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 a. C.) e a *Lex Papia Poppaea nuptialis* (9 d. C.)] promulgadas por Augusto não apresentavam depois mudanças significativas. Apenas com o advento do Cristianismo e a concepção do matrimônio como Sacramento levaram a uma consequente aversão relativamente ao divórcio, modificando a estrutura jurídica do matrimônio de “negócio jurídico” para “relação jurídica”, fundamentada no consenso. Vid. em geral: CANTARELLA: 1981; GUERINO: 2001; POMEROY: 1978; TALAMANCA: 1989.

*parapherna*, ou uma lista do dote e de outras propriedades pertencentes à esposa<sup>14</sup>; 3- deveres recíprocos; 4- declaração das propriedades da esposa, em caso de óbito ou divórcio do esposo.

Nos primeiros documentos matrimoniais que atestam a presença de *parapherna*, geralmente, então, se reconhece quatro categorias: joias em ouro, em prata, bens móveis de uso feminino e roupas (Cf. FIRANKO: 2003, p. 300-303). Joias em ouro ou prata são a categoria mais confirmada<sup>15</sup> (Cf., por ex., P. Mich., II, 121, 2, 2, 7-9; P. Mich., II, 121, 3, 1, 2-3; P. Mich., II, 121, 3, 7, 3; P. Mich., II, 121, 3, 12, 3; P. Mich., II, 121, 4, 1, 3; P. Mich., II, 121, 4, 4, 1; P. Mich., V, 343, 2-6; P. Ryl., II, 154, 5-10; PSI, I, 36a, 13-14 (Cf. também FIRANKO: 2003, p. 141).

Já no século II d. C., a situação era bem diferente: ... *in the parapherna lists of the second century, we primary find relatively cheap household implements and clothing...* (FIRANKO: 2003, 149<sup>16</sup>). A passagem de *pherne* para *parapherna* no início do período romano poderia ser atribuível a uma maior consciência por parte da esposa de negar ao marido a possibilidade de gestão sobre tais bens (como, ao contrário, acontecia anteriormente)<sup>17</sup>.

Sucessivamente, no direito de Justiniano, mesmo se baseando no termo grego, o significado de *parapherna* foi, de fato, ampliado (sempre coincidindo com o conjunto dos bens

<sup>14</sup> Estes bens deveriam ser necessários apenas à mulher, daí o motivo de serem principalmente objetos de uso cotidiano, embora existam também algumas exceções. Cf. YIFTACH-FIRANKO: 2003, p.134.

<sup>15</sup> *The form of delivery of gold jewelry differed considerably in the second century from those of the first. (I) If a wife introduces a piece of jewelry into her husband's house, she would most likely do so under the title of pherne. (II) A pherne would most likely contain, among other things, gold jewelry. (III) Unless spouses held on to the old parapherna or had some special reason for delivering gold jewelry under this heading...* YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 148. Cf. também HÄGE: 1968.

<sup>16</sup> ... *while in the first century we find articles connected with the wife's hygiene, in the second century emerge all sorts of articles dealing with every aspect of her everyday life...* Firanko (2003) 149. Cf. BGU, III, 717, 9-14; BGU, IV, 1045, 14-15; CPR, I, 21, 17-20; CPR, I, 22, 7-8; CPR, I, 27, 9-11; CPR, I, 28, 4; CPR, I, 234, 8-11; P. Bodl., I, 61d, 1-6; P. Hamb., III, 220, 6-7; P. Hamb., III, 223, 2-11; P. IFAO, I, 30, 12-20; P. Oxy., III, 603; P. Oxy., IV, 796; P. Oxy., VI, 905, 7-8; P. Oxy., XLIX, 3491, 6-7; P. Mich., VII, 434, 15; P. Stras., IV, 225, 2-5; 16-19; P. Stras., IV, 237, 15-19; P. Stras., VII, 668, 3-5; P. Tebt., II, 668, 3-5; P. Tebt., II, 405, 12-15; P. Tebt., II, 456; PSI, X, 1115, 10-11; PSI, X, 1117, 12-17; PSI, Congr., XX, 10, 21-22; Pap. Choix., 10, 14-21; SB, VI, 9372, 19-25. O último documento egípcio que confirma uma *parapherna* seria, ao contrário, datado de 260/261 (P. Coll. Youtie, II, 67, 27-29).

<sup>17</sup> *In the first century CE, wives were inclined to categorize as parapherna objects they wished to keep and use in the course of marriage and after: objects of a woman's everyday use, clothing, and jewelry. As a result, the value of the parapherna frequently surpassed that of the pherne. In the early second century, marriage documents began to curtail the husband's capacity to dispose of jewelry introduced under the title of pherne: he was still liable for the value of the objects, but now was no longer allowed to alienate them. Consequently, second-century brides were inclined to introduce their jewelry items under the title of pherne. This in turn meant that the parapherna started to lose their earlier prominence. They now consisted primarily of relatively cheap household objects; by the fourth century, this dowry category is no longer even recorded in marriage documents from Egypt. YIFTACH-FIRANKO: 2013: "parapherna". At the beginning of the Roman period the wife's most precious chattels started to be delivered as parapherna instead of under the title of pherne. The purpose of this shift was to allow the wife to keep them in her own hands or, in other words, to deny her husband the freedom to dispose of them as he could with the pherne. YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 145-146.*

constituintes do dote). A extensão do sentido original residiria, entretanto, no fato de que diversos bens podem ser levados pela mulher para a casa conjugal (*loco paraphernarum*), conferindo, dessa forma, ao marido a administração destes; distanciando-se, assim, do caráter extradotal que veria nos παράφερνα todos os bens que, não levados com o dote, ficam à plena disposição da mulher, sem serem vinculados aos encargos do matrimônio<sup>18</sup>.

Parece, então, lícito afirmar que, anteriormente, quando as formas matrimoniais religiosas caíram em desuso, os novos cidadãos dispersos pelo Império assumiram, majoritariamente, os próprios costumes junto àqueles jurídicos gregos; na ausência da *stipulatio*, a vontade das partes é expressa pelas testemunhas.

É apropriado, então, notar aqui que a expressão adotada por Marcelina seja παραδεδωκέναι ἑαυ[τὴ]ν ἐκ χηρεί[α]ς πρὸς γάμ[ο]ν “ter se restituído da viuvez ao matrimônio” (com relação ao egípcio e, em geral, mais comum ἐκδιδόναι), indicando, assim, certa subjetividade não tão comum na antiguidade<sup>19</sup> e até no mundo romano, onde o matrimônio, como observado, era um acordo entre “homens”, ou entre o esposo e o pai da esposa, enquanto que a mulher não tinha poder jurídico (mas devia ser tutelada por um protetor<sup>20</sup>). De qualquer forma, seria, então, mais razoável acreditar que tal “subjetividade” correspondesse a uma prática ainda limitada a certas áreas, mais do que a uma prática “tipificada” e generalizada no Oriente.

O contexto durano, infelizmente, não oferece exemplos de contrato matrimonial posteriores, mas ainda em um ambiente semelhante, apresenta dois casos de contrato de separação (P. Dura 31 e 32), úteis para aprofundar o intervalo de nossa pesquisa.

<sup>18</sup> Cf. *CJ*, 5, 14, 8: Imperadores Teodósio, Valentiniano: *Hac lege decernimus, ut vir in his rebus, quas extra dotem mulier habet, quas graeci parapherna dicunt, nullam uxore prohibente habeat communionem nec aliquam ei necessitatem imponat. Quamvis enim bonum erat mulierem, quae se ipsam marito committit, res etiam eiusdem pati arbitrio gubernari, attamen quoniam conditores legum aequitatis convenit esse fautores, nullo modo, ut dictum est, muliere prohibente virum in paraphernis se volumus immiscere.* *CJ*, 5, 14, 11pr.: Imperador Justiniano: *Si mulier marito suo nomina (id est feneraticias cautiones) quae extra dotem sunt dederit, ut loco paraphernarum apud maritum maneant, et hoc dotali instrumento fuerit adscriptum, utrumne habeat aliquas ex his actiones maritus sive directas sive utiles, an penes uxorem omnes remaneant, et in quem eventum dandae sint marito actiones, quaerebatur.* Sobre dotes importantes em geral os caps. *CJ*, V, 11- *CJ*, V, 24... em part. cf. também *CJ*, 5, 3, 1; *CJ*, 5, 3, 3; *CJ*, 5, 3, 14; *CJ*, 5, 3, 18; *CJ*, 5, 3, 19, 1-3; *CJ*, 5, 3, 20-1-9; etc... Cf. também o código de Teodósio: *Cth.*, 3, 13, 1-4.

<sup>19</sup> Diferentemente do uso “moderno”, visto que, por exemplo, no rito matrimonial “romano eucarístico” acerca da manifestação de um consenso, a esposa fala por si mesma (respondendo “subjetivamente” à pergunta: X, deseja tomar Y como seu legítimo marido no nome do Senhor, prometendo-lhe ser fiel para sempre, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, amá-lo e respeitá-lo, por todos os dias das suas vidas?).

<sup>20</sup> Vid. *supra* GAIO, *Institutiones*.

O P. Dura 31 é uma certidão de divórcio de 204 d. C. e foi encontrada junto do bloco L7. Este é o melhor documento que foi preservado dentre aqueles encontrados em Dura Europos e, embora a superfície esteja um pouco queimada, é perfeitamente legível, apresentando uma escrita elegante e cursiva apenas no *recto*. Expõe integralmente a “*scriptura interior e exterior*”. (Fig. 1)



**Fig. 1:** P. Dura 31. (D. Pg. 22) gentilmente concedido pela Yale University, *Beinecke Rare Book and Manuscript Library*.

Como P. Dura 25 e 28, este tem a datação consolidada no ano do reinado do Imperador e ainda a era selêucida. Mostra, porém, uma maior divergência entre os dois textos. Apenas no texto externo se encontra a datação em estilo romano, e não só, por exemplo, o contrato (... de boa fé eles consentiram e concordaram).

*Script. Int.*

Ano 515, quarto dia do mês de Artemísio, na aldeia de Ossa, primeiro as testemunhas que assinaram abaixo: Nabusamao, filho de Conão, e Acozzis, filha de Seleuco, e também as pessoas da aldeia de Ossa declaram que eles se casaram anteriormente de acordo oral (*ἀγράφως*) e não tiveram filhos, e estão agora insatisfeitos com a sua união, reconheceram que estão separados um do outro e que dão um ao outro permissão e poder: a Acozzis, por parte de Nabusamao, de morar com qualquer outro homem que ela escolha, e a Nabusamao, por parte de Acozzis, de casar-se com qualquer outra mulher que ele deseje; e não se acusam, nem se acusarão eventualmente, nem em relação ao matrimônio, nem em relação às propriedades de escravos e de posses, nem sob qualquer pretexto e nem sobre outras coisas; se algum deles ou qualquer outra pessoa agir pelo mesmo motivo, fará esta acusação (eles concordaram que): o ônus e a anulação serão invalidados e este pagará sem contestação legal ou resolução ao outro uma reparação de 1000 dracmas de prata e a mesma quantia ao fisco, enquanto este contrato for válido, contudo...

Um documento que, por sua natureza liberal e consensual, surpreenderia até mesmo a nossa concepção (ou procedimento) “de separação” “moderna” ou atual; contudo, mesmo testemunhando certa “elegância” legal, não se deve acreditar que fosse (ou que seja inerente) uma visão comparável àquela instruída das leis modernas, mas uma legítima aplicação “normativa”, apenas aparentemente e não substancialmente aproximável de nossos conceitos de “concessão ou tolerância” jurídicos.

O matrimônio deveria, de fato, ocorrer oralmente e tal “faculdade” de ação seria consequente e derivada desta circunstância (e, contudo, o presente “divórcio” foi realizado por escrito) confirmando que eles: “... não se acusam, nem se acusarão eventualmente, nem em relação ao matrimônio, nem em relação às propriedades de escravos e de posses, nem sob qualquer pretexto e nem sobre outras coisas”: ... μὴ ἐγκαλεῖν μηδὲ ἐγκαλλέσειν ἀλλήλοις μήτε τοῦ συνοικισμοῦ μήτε περὶ τῶν ὑπαρχόντων δούλων καὶ κτημάτων μήτε παρευρεσειν μηδεμιᾶ μήτε περὶ ἄλλου μηδενὸς ἄπλων.

Na antiguidade, de fato, além do ato jurídico em si, frequentemente se recorria também ao acordo oral *ágraphos gámos*<sup>21</sup>, que obviamente garantia menos respeitabilidade que o ato, embora houvesse também algumas vantagens formais; por exemplo, se os cônjuges pertenciam a uma mesma família (até o matrimônio entre irmãos), isso fornecia certa segurança (privacidade). Esta prática, com efeito, é diferentemente atestada no Egito ptolemaico (Cf. por exemplo P. Oxy II, 237; P. Oxy II, 267; CPR, I, 18).

<sup>21</sup> Para a época ptolemaica cf. YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 81-104.

Nesse sentido parece apropriado notar, como evidenciado por Firanko<sup>22</sup>, que no Egito um matrimônio terminava quando os cônjuges não viviam mais juntos e, como revelado pelos papiros, os termos deste contexto são: ἀποπομπή; ἀπαλλαγή; χωρισμός<sup>23</sup>, que apontam para a ideia da separação “física” dos cônjuges. O mais antigo procedimento de divórcio atestado em um papiro grego é um “divórcio por acusação” (P. Eleph. 1) frequentemente efetuado pela mulher com relação ao marido (Cf. também BGU, IV, 1105; P. Gen., 21), conforme a *synchóresis* (acordo escrito) matrimonial<sup>24</sup>. Em outros casos (por exemplo, P. Tebt., I, 104), a mulher termina o matrimônio simplesmente solicitando o dote e abandonando a casa<sup>25</sup>.

Todavia, mesmo considerando neste caso que (o casal em divórcio) Nabusamao e Accozzis, residentes na aldeia de Ossa (Cf. P. Dura 23) eram ambos, supostamente, netos de um certo Abisseu: “Ναβουσάμαος Κόνωνος τοῦ Ἀβισσαίου καὶ Ἄκοζζις Σελεύκου τοῦ Ἀβισσίου” (como confirmado apenas na escritura *exterior*), seria menos plausível que tal relação familiar fosse assim

<sup>22</sup> YIFTACH-FIRANKO: 2001, p. 1331-1339.

<sup>23</sup> Cf. para as certidões de divórcio ptolemaicas: YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 198-219.

<sup>24</sup> Cf. também MODRZEJEWSKI: 2005, p. 7-21.

<sup>25</sup> Se o marido quisesse o divórcio, deveria restituir o “dote” à ex-mulher (Cf., por exemplo, P. Heid., III, 13 de III-II a. C.); contudo, um homem deixado pela própria mulher (como parece ser o caso de P. Lond., V, 1651, linha 10, de IV d. C. de Hermópolis) acusa a mesma de uma “separação ilegítima” ἄνομος ἔξοδος. No deserto judaico, por outro lado, para alguns se representaria uma assimilação judaica entre sistemas legais gregos; para outros, por sua vez, os hebreus continuaram a manter as próprias instituições, usando fórmulas gregas (*interpretatio greca / interpretatio hebraica*). Estas cláusulas que atestam a *ékdosis* (ato que consiste na transferência da autoridade legal de uma mulher-filha pelo precedente *kýrios* (pai, irmão, etc...)) ao seu esposo-marido (e isso implica uma certa “posse”) são, de fato, designadas como cláusulas de *ékdosis*. (Cf. P. Yadin 18; P. Hever 69; P. Oxy., XLIX, 3491; 3500, PSI, XX, 10; P. Amst., I, 40). Se os pais estivessem ambos mortos e a mulher fosse ainda uma *παρθένος* “jovem” podia-se delegar a uma terceira pessoa, mas se não o fosse, e especialmente se já fosse casada antes, frequentemente se assistia a um auto-*ékdosis* ou seja, a esposa “se dava” ela mesma em matrimônio (Cf., por exemplo, P. Giss. 2; P. Oxy., XLIX 3500; P. Mur., 115 = SB X,10305 e talvez o nosso P. Dura 30). A maior parte dos documentos matrimoniais de época romana não contém cláusulas de *ékdosis* (Cf., por exemplo, P. Vind., Bows 5); terminologicamente, *φερνή*, que aparece nos paralelos egípcios, indicaria roupas, joias, o dinheiro contado levado pela esposa; *προιξ*, ao contrário (Cf. P. Yadin 18, linha 6), denotaria o total da quantidade do dote da esposa a ser paga ao esposo. Durante o período romano são adicionadas, então, duas formas posteriores de dote: *parápherna*, ou bens móveis da mulher, e *prósphora*, que consiste em propriedades de terra e escravos. *Yet the wife's need to maintain control over some of her dotal assets never ceased. This, I believe, was the cause for the formation, at the beginning of the Roman period, of the two new categories of the parapherna and prosphora alongside the pherne* (YIFTACH-FIRANKO: 2001, p. 140). As cláusulas de *ékdosis* nestas áreas e especialmente no séc. II d. C. indicariam, então, paradoxalmente que o contrato matrimonial era de natureza não grega. De todo modo, também neste caso, parece oportuno falar de uma conservação geral, senão dos escritos gregos, nas províncias orientais árabes com relação àquelas egípcias (embora se possam constatar similaridades) Cf. também YIFTACH-FIRANKO: 2005, p. 67-84.

tão próxima que fosse necessário exigir um matrimônio oral, e seria melhor se interpretar a ação com questões e motivações de outra natureza, talvez de natureza econômica<sup>26</sup>.

O P. Dura 32 que poderia se definir como um “acordo de divórcio”, foi, também ele, encontrado nas proximidades do bloco L7. O papiro, em uma boa letra cursiva, apresenta as duas *scripturae*. Aquela superior se reduz a apenas três linhas. O próprio documento se define ἀποστάσιον ou “divórcio”; entretanto, este representaria mais uma espécie de “reivindicação” de separação consensual. A linguagem parece frequentemente repetitiva e geral<sup>27</sup> (conservaram-se até mesmo os cinco selos e as assinaturas das testemunhas).

Interessante se deter, sem, contudo, entender a fundo, a compreensão recíproca de não fazer exigências sobre quais bens e propriedades foram levados ou comprados durante o matrimônio:

...καὶ ἡ Ἀμίμμη... [τῷ Ἀντίοχῳ] μὴ ἐγκαλεῖν μήτε ἐγκαλέσει[ν] ἀλλὰ ἀ[π]ε[σ]χηκέναι παρ' αὐτ[οῦ] πά[ν]τα ὅσα αὐτῆς διακ[ατεῖ]χεν ὁ Ἀντίοχος καὶ μὴ ἐν[καλεῖν(?) . . .] .η ἐ[ν]κ[α]λέσειν ἢ μήτε περὶ ἐγγράπτου ἢ ἀγράφου μήτε [περὶ ἄλλου τινὸς] ἀπλῶς τὸ σ[ύ]νολον κατὰ μηδέναι τρόπ[ον].

E igualmente Amimma [para Antíoco] (dá o seu consentimento) de não fazer nenhuma acusação agora ou no futuro, mas de ter recebido dele tudo aquilo que Antíoco tinha recebido dela, e não fará nenhuma solicitação de (acusação) ou indenização contra Antíoco em relação a qualquer coisa escrita ou não escrita ou qualquer outra coisa de qualquer modo...

Concluindo, mesmo negando, pela exposição dos dados (formais) e das interpretações, que o documento em questão (P. Dura 33) possa ser parte fragmentária de um contrato matrimonial (documento duplo), não é possível excluir a ideia de que pode se tratar de um lembrete ou de algumas anotações (preparatórias ou também *in fieri*) de posses ou bens, talvez em vista de uma provável e futura lista de dotes; embora, como se viu, entre o escasso número de textos aqui referentes a matrimônio (e divórcio), a fragmentação das descobertas arqueológicas, e até mesmo a limitação das fontes antigas, não permitem descrever melhor um quadro que seria, decerto, mais complexo, mesmo que referindo-se apenas a este lugar.

<sup>26</sup> A pena para quem contestasse era de 3000 *denarii* para as partes ofendidas e a mesma quantia ia para o fisco (eis o motivo, talvez, de entre aqueles que assinaram a tutela de fé do documento também haver um veterano). E de qualquer maneira, o exercício de *stipulatio* por parte dos *peregrinos* (linha 43-44) não é único, e encontra no Egito diversas confirmações no século II d. C.

<sup>27</sup> Os epítetos dados de “colônia *Europeorum*... santa, amigável e autônoma” levaram a suspeitar que a cidade tivesse adquirido o posto de colônia romana ou que tivesse sido “reconquistada” (cf. *supra*).

Um ponto interessante no final de um discurso mais geral, além da subjetividade feminina e da “função” do dote, pareceria então o conhecimento e um certo respeito às normas (morais e legais), embora entre classes sociais diferentes, como bem mostraria um trecho verdadeiramente significativo do “Romance de Calíroo” de Cáriton de Afrodísias (que viveu supostamente entre os sécs. I e II d. C.), que com um diálogo rápido e incisivo nos mostra, é verdade, algumas características principais das certidões de matrimônio gregas.

Em Char. V, 7, 3-5, no diálogo entre Dionísio (marido perdidamente apaixonado pela mulher - comprada como escrava - que se descobre depois ser Calíroo) e Mitrídate, acusado de adultério, este último se defende dizendo:

Διονύσιος γὰρ οὐχ ὑπὲρ γυναικὸς ἐγκαλεῖ κατὰ νόμους αὐτῶ γαμηθείσης, ἀλλὰ πωλουμένην ἠγόρασεν αὐτήν· ὁ δὲ τῆς μοιχείας νόμος οὐκ ἔστιν ἐπὶ δούλων. (4.) Ἀναγνώτω σοι πρῶτον τὸ γραμμάτιον τῆς ἀπελευθερώσεως, εἶτα τότε γάμον εἰπάτω. Γυναῖκα τολμᾶς ὀνομάζειν, ἦν ἀπέδοτό σοι ταλάντου Θήρων ὁ ληστής, κάκεῖνος ἀρπάσας ἐκ τάφου; Ἀλλὰ φησὶν ἑλευθέραν οὔσαν ἐπριάμην. Οὐκοῦν ἀνδραποδιστῆς εἶ σὺ καὶ οὐκ ἀνὴρ. (5.) Πλὴν ὡς ἀνδρὶ νῦν ἀπολογήσομαι. Γάμον νόμιζε τὴν πρᾶσιν καὶ προῖκα τὴν τιμὴν· Μιλησίᾳ σήμερον ἢ Συρακοσίᾳ δοξάτω.

... Dionísio, de fato, não recorre em juízo pela mulher casada segundo as leis, mas a comprou no mercado, onde estava à venda, e a lei sobre o adultério não diz respeito aos escravos. Leia primeiro a carta de manumissão, e então fale de núpcias. Ousa chamar de mulher aquela que Teron, o pirata, te cedeu por um talento e que ele raptou de uma tumba? Mas – diz – comprei-a porque era livre. Então você é um traficante de escravos e não um marido. De todo modo, agora me defenderei diante de um marido. Considera também (como) matrimônio a venda e o preço como dote, se considera hoje como milesiana aquela que é siracusana<sup>28</sup>.

Os dois discutem em tribunal os termos e normas legais de certa complexidade (lei de adultério; carta de manumissão, etc...); entretanto Mitrídate reage com um discurso cínico, acusando Dionísio de tráfico de escravos junto aos piratas. O ressentimento e o instinto “defensivo” se explicam, porém, logo em seguida com um período de extrema conotação técnica: γάμον νόμιζε τὴν πρᾶσιν καὶ προῖκα τὴν τιμὴν· Μιλησίᾳ σήμερον ἢ Συρακοσίᾳ δοξάτω: “... considera também (como) matrimônio a venda e o preço como dote, se considera hoje como milesiana aquela que é siracusana”.

O matrimônio teria, então, resultado do ato de venda (documento de uso para atestar uma troca de bens ocorrida, que impropriamente seria “funcional” para testemunhar o compromisso

<sup>28</sup> Edição: REARDON: 2004. Vd. também RONCALLI: 1996.



recíproco); o preço da venda (isto é, um talento) representaria a propriedade de dote (*parápherna*) da esposa (nesse caso fornecido pelo próprio “marido”); enquanto que a conclusiva troca de origem compreenderia (fornecendo uma nova identidade) o atestado “identificativo” e “consensual” final (que nesse caso teria sido, obviamente, vontade apenas de Dionísio). Nessa passagem, portanto, mesmo se em medida reduzida (e particularmente no contexto do romance) são expostos todos os elementos basilares e característicos da certidão de matrimônio (Cf., por exemplo, P. Dura 30).

### **Bibliografia:**

- BATAILLE, A. “Un inventaire de vêtements inédit”. IN: *EOS* 48 (1956), fasc. 2: p. 83- 88.
- BILABEL, F. “Zur Doppelausfertigung agyptischer Urkunden”. IN: *Aegyptus* 5 (1924): p. 153-173.
- CANTARELLA, E. *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*. Roma: Editori Riuniti, 1981.
- CASTELLI, G. *I παράφερνα nei papiri greco-egizii e nelle fonti romane*, Milano: Hoepli, 1913.
- GUARINO, A. *Diritto privato romano*. Napoli: Jovene, 2001.
- HÄGE, G. *Ehegüterrechtliche Verhältnisse in den griechischen Papyri Ägyptens bis Diokletian*. Cologne-Graz: Böhlau Verlag, 1968.
- LEWIS, N. *The Documents from the Bar Kokhba Period in the cave of letters: Greek papyri*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1989.
- MODRZEJEWSKI, J. M. “What is Hellenistic law? The document of the Judean desert in the light of the papyri from Egypt”. IN: KATZOFF, R.; SCHAPS, D. (eds.). *Law in the documents of the Judean desert*. Leiden-London: Brill, 2005; p. 7-21.
- POMEROY, S. B. *Donne in Atene e Roma*. Torino: Einaudi, 1978.
- REARDON, B. P. *Charitonis Aphrodisiensis de Callirhoe narrationes amatoriae*. Munich-Leipzig: K. G. Saur, 2004.
- RONCALI, R. (A cura di). *Caritone di Afrodisia. Il romanzo di Calliroe*. Milano: BUR, 1996.
- TALAMANCA, M. (A cura di). *Lineamenti di storia del diritto romano*. Milano: Giuffrè, 1989.
- WELLES, C. B., FINK, R. O., GILLIAM, J. F. *The Excavations at Dura-Europus: The parchments and papyri*. New Haven: Yale U. P., 1959.

YIFTACH-FIRANKO, U. “Was there a ‘divorce procedure’ among Greeks in early Roman Egypt?”. IN: MANFREDI, M.; BASTIANINI, G.; ANDORLINI, I. e MENCI, G. (eds.). *Atti del XXII Congresso di Papirologia - Firenze 23-29 Agosto 1998*. Firenze: Istituto Papirologico 'G. Vitelli', II, 2001; p. 1331-1339.

\_\_\_\_\_. *Marriage and Marital arrangements. A history of the Greek marriage document in Egypt. 4th century BCE - 4th century CE*. München: C. H. Beck, 2003.

\_\_\_\_\_. “The role of the Ekdosis in the Greek law of the Roman period in light of Second century marriage documents from the Judean desert”. IN: KATZOFF, R.; SCHAPS, D. (eds.). *Law in the Documents of the Judean Desert*. Leiden-London: Brill, 2005; p. 67-84.

\_\_\_\_\_. “Parapherna”. IN: BAGNALL, R. S, et al. (eds.). *The Encyclopedia of Ancient History* (13 vols.). Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2013.

Enviado em Maio de 2017.  
Aprovado em Junho de 2017.





## Sugestões sobre P. Dura 33 (no contexto das certidões de casamento e divórcio duranos)<sup>1</sup>

Nikola D. Bellucci<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.11117>

### Resumo:

O artigo examina o fragmento P. Dura 33, texto em pergaminho encontrado durante as escavações de 1921-1922, na cidade síria de Dura Europos, investigando a sua forma, conteúdo e natureza e inserindo-o no contexto das certidões de casamento e divórcio duranos. As análises realizadas sobre o documento, que poderia, assim, ser entendido como uma espécie de inventário “reservado” dos objetos, levariam a evidenciar suas particularidades e diferenças no contexto investigado.

**Palavras-chave:** papiros; Dura Europos; certidões de casamento

### Abstract:

The article examines the fragmentary P. Dura 33, parchment text found during the excavations of 1921-1922 in the Syrian city of Dura Europos, investigating its form, content and nature and inserting it into the context of the acts of marriage and divorce of Dura. The analyses carried out on the document, which could therefore be considered as a sort of “reserved” inventory of objects, would highlight its peculiarities and differences within the context investigated.

**Keywords:** papyri; Dura Europos; acts of marriage

### Riassunto:

L'articolo prende in esame il frammentario P. Dura 33, testo pergamenaceo ritrovato durante gli scavi del 1921-1922 nella città siriana di Dura Europos, investigandone la forma, il contenuto e la natura ed inserendolo nel contesto degli atti di matrimonio e di divorzio durani. Le analisi eseguite sul documento, che potrebbe quindi intendersi come una sorta di inventario “riservato” di oggetti, porterebbero ad evidenziarne le sue particolarità e differenze all'interno del contesto indagato.

**Parole chiave:** papiros; Dura Europos; atti di matrimonio

---

<sup>1</sup> Texto traduzido por Ana Thereza B. Vieira e Jeannie Bressan Annibolet de Paiva.

<sup>2</sup> Alma Mater Studiorum – Università di Bologna. E-mail: [nikola.bellucci@studio.unibo.it](mailto:nikola.bellucci@studio.unibo.it). O autor deseja agradecer vivamente a revista *Codex* e em especial Ana Thereza B. Vieira e Jeannie Bressan Annibolet de Paiva, que realizaram a tradução em português.



O P. Dura 33, texto em pergaminho (de 11,6 x 9 cm e datado de 240-250 d. C.), redescoberto durante a época de escavação (Cumont) de 1921-1922, encontra-se atualmente em Paris (Bibliothèque Nationale s. v. Suppl. Gr. 1354/2) e está extremamente escuro (a parte superior foi perdida e se encontra parcialmente danificada por furos de insetos). Embora a escrita tenha sido descrita como “discretamente elegante”, a natureza do documento, ao contrário, foi declarada obscura “[...] *The nature of the original document is obscure [...]*”<sup>3</sup>, a ponto de ser definido pelos editores anteriores como uma “lista de objetos pessoais”<sup>4</sup>.

P. Dura 33

Transcrição:

[ . . . . . ] α . αρ [ ± 16 ]  
 [μο]νόμαλλον [- ca. 15 -]  
 μονόμαλλον ἀπ[λοῦν (?) ± 9 ]  
 στιχάρια κενὰ\* λευκὰ [ . . . ] [ ± ? ἄλλον πορ- ]  
 5 φυροῦν τερ . . [ . . . . . ] ερ [ . . . . . ]  
 [ . . ] . . α . . . [ . . . . . ] (δηναρίων(?)) λβ· τα[λ]ά-  
 ρια δύο , (δηναρίων) [ ± 10 ] 5 ἔν (δηναρίων) κ·  
 δελματικὴν λινην ἔν , (δηναρίων) λβ·  
 ἐπικάρσιν ἐπτακοσίων ἔν (δηναρίων) ν·  
 10 μίτρας γ , (δηναρίων) ν· τυλάρια δύο , σὺν  
 γναφάλλοις ἔν , (δηναρίων) ρ· κλεινο . α . . . .  
 [ . ] λ . α ἔν , (δηναρίων) ρ· σκάμνον ἔν , (δηναρίων) μζ·  
 [ . . . ] ον σεισύρι\* ἔν (δηναρίων) οε· vac. ?

Aparato:

4. 1. καινὰ

13. 1. σισύριον

Tradução:

. . . roupa de pura lã..., roupa de lã pura, individual [? . . .] túnica branca, nova [uma outra] roxa [...] 32 denários<sup>5</sup>; dois vestidos longos [?] denários; ... uma 20 denários; uma roupa de linho, 32 denários; roupa listrada de 700 (?), um 50 denários; três mitras, 50 denários; duas almofadas, das

<sup>3</sup> WELLES, FINK, GILLIAM: 1959, p. 170.

<sup>4</sup> Lista à qual se poderia associar também um estudo de BATAILLE: 1956, p. 83-88.

<sup>5</sup> Denário é uma antiga moeda romana, correspondente a dez asses ou centavos (N. T.).

quais uma de lã, 100 denários; redes [...] uma..., 100 denários; um banquinho, 47 denários; uma manta de pele de cabra, 75 denários...

Dando uma rápida olhada no conteúdo, de fato, se poderia logo pensar que se encontra diante de uma parte (talvez central, especialmente por causa da fragmentação) de um documento matrimonial e, assim, presumivelmente de um documento duplo<sup>6</sup>. Entretanto, ao examinar o documento, se observa que (embora exista a presença de um furo na parte esquerda) a extremidade inferior e os lados permanecem intactos, enquanto que a parte superior (apresentando descontinuidades irregulares) não foi preservada.

Aos limites formais do documento se deve acrescentar, como notaram os editores anteriores<sup>7</sup>, que, embora se tenha pensado em uma “lista de objetos pessoais”, as avaliações (ou os preços) em *denarii* dos bens se distribuem consecutivamente no texto e não, como pareceria mais lógico, em forma de colunas, chegando até a extremidade inferior e deixando assim compreender uma sua provável conclusão<sup>8</sup>.

Dito isto, outro elemento, decerto interessante, diz respeito exatamente aos valores. Estes são, de fato, reproduzidos em números e não em palavras (como, ao contrário, atestado e confirmado por outros exemplos de P. Dura<sup>9</sup>).

Evidenciando esses dados e excluindo, especialmente pelos motivos formais acima expostos, que o documento em questão pode ser parte fragmentária de um contrato matrimonial (documento duplo), não se exclui, no entanto, que se possa tratar de um lembrete ou de algumas anotações (preparativas ou até *in fieri*) de posses ou bens, talvez em vista de uma provável e futura lista de dotes. Se os outros documentos matrimoniais duranos apresentam valores em palavras, a “singularidade” desta lista (com valores numéricos) deveria, então, ser atribuída mais que a uma rapidez de execução (o que faria pouco sentido) a uma espécie de “não oficialidade” do documento, levando, assim, a uma forma confidencial ou reservada.

---

<sup>6</sup> Para uma lista cronológica dos *doppelurkunde* de época ptolemaica, vd. BILABEL: 1924, p. 153-173. Com atualização de LEWIS: 1989.

<sup>7</sup> WELLES, FINK, GILLIAM: 1959, p. 170.

<sup>8</sup> Os editores, conscientes de certa similaridade com partes dos contratos matrimoniais, escreviam de fato: “*It may have been continued on another separate sheet of parchment... Such lists of domestic items occur chiefly in marriage contracts.* Ver *supra*.”

<sup>9</sup> Ver também *infra*. Enquanto testemunha uma situação mais variada YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 297-309.

O conteúdo deste documento não parece, de fato, tão diferente daqueles matrimoniais em geral e, em particular, da “linguagem” dos *paraphernalia*, ou seja, das listas de dotes (e de outros bens pertencentes à esposa), como se tentará comprovar a seguir. A tradução do P. Dura 30 nos ajudará a esclarecer tais hipóteses.

Tradução do P. Dura 30:

*Inf.*

...

Felicidades!

Se reconheceram e se comprometeram um com o outro no presente dia, Aurélio Alessandro, soldado da supracitada *cohors* e da centúria de Pápio e Aurélia Marcelina, filha de Marcelino, residente em Catna, na presença de sua mãe... -na e seu irmão Agripino: Marcelina, por sua vez, por ter se restituído da viuvez à comunhão do matrimônio... com o supracitado Alessandro, e que permanecerão (juntos) por todo o tempo... , recebendo com esta as suas propriedades, compreendidas em roupas (ou peças) e objetos..., tendo como intermediários homens qualificados, as seguintes coisas:

um manto branco, novo, no valor de 125 denários; outro manto branco novo, no valor de 50 denários; uma... túnica nova no valor de 40 denários; uma veste dalmática (δελματικιν) nova por 30 denários; uma veste escarlate dalmática e um capuz roxo novo no valor de 75 denários; outra veste branca dalmática nova no valor de 50 denários; um... roxo novo por 25 denários; vestes de seda e listradas novas por 50 denários; e utensílios de bronze por 25 denários... brincos e anéis... no valor de 50 denários; (além disso ?), 565 denários de prata trazidos por ela; (dentre os quais ?) o supracitado Alessandro reconheceu ter recebido e ter em sua posse, isto é... coisas, e estar contente, e também com o que ele recebe... de dever 175 denários... (no montante de) 750 denários de prata, tendo chegado a um acordo entre eles, de que, se o supracitado Alessandro quiser se divorciar da supracitada Marcelina, porque... e a propriedade... de restituir o que recebeu, ou seja os denários... (como ?) foi acordado entre eles, manifesta se alguém... também...

Eu, Faustino Aviano, veterano, a pedidos, escrevi por Aurélia Marcelina, irmã de Marcelino, sendo ela analfabeta e concordando com o que foi acima (escrito).

Eu, Aurélio Alessandro, concordo com o que está acima.

Eu...

*Verso*

Eu, ...

Eu, ... soldado, testemunha.

Eu, Antônio Mezano, soldado, sanciono (?).

Eu, ... testemunha.

Eu, ... -ippo. sanciono.

O P. Dura 30 foi, com efeito, encontrado ainda enrolado no bloco L7. Tal documento duplo<sup>10</sup> é a certidão de casamento de Aurélio Alessandro, um soldado da *cohors XII Palestinorum*, evidentemente parada próximo a uma localidade chamada Catna, e Aurélia Marcelina, uma mulher que se diz “viúva”, supostamente latina.

As testemunhas, em analogia ao documento P. Dura 26, parecem ser soldados da coorte. No estado atual é impossível estabelecer, porém, como o papiro chegou a Dura.

Tendo em vista que os contratantes são latinos, seria de se esperar, então, um documento latino ou que reflita instituições romanas; entretanto não é isso<sup>11</sup>. O que, em seguida, em tais casos nos é transmitido pelas fontes, se reduz verdadeiramente a poucas coisas<sup>12</sup>.

A instituição do matrimônio romano, de fato, se modificou com o tempo, mas parece que a concordância gestual e ritual prevalece em formas escritas ou atestadas<sup>13</sup> (Os detalhes sobre o dote são explicitados no início, oralmente ou por escrito, no tempo dos *sponsalia*).

O documento latino encontrado no Egito (P. Mich. VII, 434) com sete assinaturas em grego no verso (conteúdo das *tabulae nuptiales*) testemunha, de fato, a *stipulatio* entre o pai da esposa e o futuro esposo, conforme a *legem Iuliam de maritandis ordinibus*; essa parece, mesmo com variações, uma grega ἔκδοσις que frequentemente atesta: 1- a mulher que foi dada ao esposo; 2-

<sup>10</sup> Para as outras certidões de casamento da época ptolemaica e logo subsequentes (documentos duplos) Cf. também YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 55-79.

<sup>11</sup> E tais instituições não são, em geral, bem expostas. Cf. GAIUS: *Isnt.*, 1, 58-59; 60; 62.

<sup>12</sup> Conferir também CASTELLI: 1913. No décimo título das suas *Institutiones*, Justiniano dizia: *Tit. X, De nuptiis. Iustas autem nuptias inter se cives Romani contrahunt, qui secundum praecepta legum coeunt, masculi quidem puberes, feminae autem viripotentes, sive patresfamilias sint sive filiifamilias, dum tamen filiifamilias et consensum habeant parentum, quorum in potestate sunt. Nam hoc fieri debere et civilis et naturalis ratio suadet in tantum ut iussum parentis praecedere debeat...* “Se contraem então as justas núpcias dos cidadãos romanos que se unem segundo os preceitos das leis: os homens sendo púberes e as mulheres núbeis, ou se forem filhos ou pais de família com esta diferença; os filhos de família devem esperar o consentimento do pai ou do avô paterno a cuja autoridade estão submetidos. De fato, é a natureza civil e natural que pede que se antecipe tal consentimento...” Cf. *Infra*.

<sup>13</sup> Através da *manus*, o *vir* assumia plenos poderes sobre a *uxor*. Certidões constitutivas da *manus maritalis* (especialmente no período arcaico) eram a antiga *confarreatio* (forma plebeia de núpcias, que consistia na simulação da venda da mulher ao marido, por parte do pai da esposa); a *coemptio* (o marido pagava, na presença de cinco testemunhas, o preço simbólico de uma moeda pela esposa) e o *usus* (quando um homem e uma mulher não casados, que tivessem vivido juntos por mais de um ano, sem interrupções, na mesma casa). No fim da época republicana se impôs cada vez mais o chamado *matrimonium sine manu (trinoctii usurpatio)*. Segundo essa prática, o marido não podia exercer a *manus maritalis* se a mulher, durante o ano de convivência, passasse três noites consecutivas fora de casa. As leis [*Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 a. C.) e a *Lex Papia Poppaea nuptialis* (9 d. C.)] promulgadas por Augusto não apresentavam depois mudanças significativas. Apenas com o advento do Cristianismo e a concepção do matrimônio como Sacramento levaram a uma consequente aversão relativamente ao divórcio, modificando a estrutura jurídica do matrimônio de “negócio jurídico” para “relação jurídica”, fundamentada no consenso. Vid. em geral: CANTARELLA: 1981; GUERINO: 2001; POMEROY: 1978; TALAMANCA: 1989.

*parapherna*, ou uma lista do dote e de outras propriedades pertencentes à esposa<sup>14</sup>; 3- deveres recíprocos; 4- declaração das propriedades da esposa, em caso de óbito ou divórcio do esposo.

Nos primeiros documentos matrimoniais que atestam a presença de *parapherna*, geralmente, então, se reconhece quatro categorias: joias em ouro, em prata, bens móveis de uso feminino e roupas (Cf. FIRANKO: 2003, p. 300-303). Joias em ouro ou prata são a categoria mais confirmada<sup>15</sup> (Cf., por ex., P. Mich., II, 121, 2, 2, 7-9; P. Mich., II, 121, 3, 1, 2-3; P. Mich., II, 121, 3, 7, 3; P. Mich., II, 121, 3, 12, 3; P. Mich., II, 121, 4, 1, 3; P. Mich., II, 121, 4, 4, 1; P. Mich., V, 343, 2-6; P. Ryl., II, 154, 5-10; PSI, I, 36a, 13-14 (Cf. também FIRANKO: 2003, p. 141).

Já no século II d. C., a situação era bem diferente: ... *in the parapherna lists of the second century, we primary find relatively cheap household implements and clothing...* (FIRANKO: 2003, 149<sup>16</sup>). A passagem de *pherne* para *parapherna* no início do período romano poderia ser atribuível a uma maior consciência por parte da esposa de negar ao marido a possibilidade de gestão sobre tais bens (como, ao contrário, acontecia anteriormente)<sup>17</sup>.

Sucessivamente, no direito de Justiniano, mesmo se baseando no termo grego, o significado de *parapherna* foi, de fato, ampliado (sempre coincidindo com o conjunto dos bens

<sup>14</sup> Estes bens deveriam ser necessários apenas à mulher, daí o motivo de serem principalmente objetos de uso cotidiano, embora existam também algumas exceções. Cf. YIFTACH-FIRANKO: 2003, p.134.

<sup>15</sup> *The form of delivery of gold jewelry differed considerably in the second century from those of the first. (I) If a wife introduces a piece of jewelry into her husband's house, she would most likely do so under the title of pherne. (II) A pherne would most likely contain, among other things, gold jewelry. (III) Unless spouses held on to the old parapherna or had some special reason for delivering gold jewelry under this heading...* YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 148. Cf. também HÄGE: 1968.

<sup>16</sup> ... *while in the first century we find articles connected with the wife's hygiene, in the second century emerge all sorts of articles dealing with every aspect of her everyday life...* Firanko (2003) 149. Cf. BGU, III, 717, 9-14; BGU, IV, 1045, 14-15; CPR, I, 21, 17-20; CPR, I, 22, 7-8; CPR, I, 27, 9-11; CPR, I, 28, 4; CPR, I, 234, 8-11; P. Bodl., I, 61d, 1-6; P. Hamb., III, 220, 6-7; P. Hamb., III, 223, 2-11; P. IFAO, I, 30, 12-20; P. Oxy., III, 603; P. Oxy., IV, 796; P. Oxy., VI, 905, 7-8; P. Oxy., XLIX, 3491, 6-7; P. Mich., VII, 434, 15; P. Stras., IV, 225, 2-5; 16-19; P. Stras., IV, 237, 15-19; P. Stras., VII, 668, 3-5; P. Tebt., II, 668, 3-5; P. Tebt., II, 405, 12-15; P. Tebt., II, 456; PSI, X, 1115, 10-11; PSI, X, 1117, 12-17; PSI, Congr., XX, 10, 21-22; Pap. Choix., 10, 14-21; SB, VI, 9372, 19-25. O último documento egípcio que confirma uma *parapherna* seria, ao contrário, datado de 260/261 (P. Coll. Youtie, II, 67, 27-29).

<sup>17</sup> *In the first century CE, wives were inclined to categorize as parapherna objects they wished to keep and use in the course of marriage and after: objects of a woman's everyday use, clothing, and jewelry. As a result, the value of the parapherna frequently surpassed that of the pherne. In the early second century, marriage documents began to curtail the husband's capacity to dispose of jewelry introduced under the title of pherne: he was still liable for the value of the objects, but now was no longer allowed to alienate them. Consequently, second-century brides were inclined to introduce their jewelry items under the title of pherne. This in turn meant that the parapherna started to lose their earlier prominence. They now consisted primarily of relatively cheap household objects; by the fourth century, this dowry category is no longer even recorded in marriage documents from Egypt. YIFTACH-FIRANKO: 2013: "parapherna". At the beginning of the Roman period the wife's most precious chattels started to be delivered as parapherna instead of under the title of pherne. The purpose of this shift was to allow the wife to keep them in her own hands or, in other words, to deny her husband the freedom to dispose of them as he could with the pherne. YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 145-146.*



constituintes do dote). A extensão do sentido original residiria, entretanto, no fato de que diversos bens podem ser levados pela mulher para a casa conjugal (*loco paraphernarum*), conferindo, dessa forma, ao marido a administração destes; distanciando-se, assim, do caráter extradotal que veria nos παράφερνα todos os bens que, não levados com o dote, ficam à plena disposição da mulher, sem serem vinculados aos encargos do matrimônio<sup>18</sup>.

Parece, então, lícito afirmar que, anteriormente, quando as formas matrimoniais religiosas caíram em desuso, os novos cidadãos dispersos pelo Império assumiram, majoritariamente, os próprios costumes junto àqueles jurídicos gregos; na ausência da *stipulatio*, a vontade das partes é expressa pelas testemunhas.

É apropriado, então, notar aqui que a expressão adotada por Marcelina seja παραδεδωκέναι ἑαυ[τῆ]ν ἐκ χηρεί[α]ς πρὸς γάμ[ο]ν “ter se restituído da viuvez ao matrimônio” (com relação ao egípcio e, em geral, mais comum ἐκδιδόναι), indicando, assim, certa subjetividade não tão comum na antiguidade<sup>19</sup> e até no mundo romano, onde o matrimônio, como observado, era um acordo entre “homens”, ou entre o esposo e o pai da esposa, enquanto que a mulher não tinha poder jurídico (mas devia ser tutelada por um protetor<sup>20</sup>). De qualquer forma, seria, então, mais razoável acreditar que tal “subjetividade” correspondesse a uma prática ainda limitada a certas áreas, mais do que a uma prática “tipificada” e generalizada no Oriente.

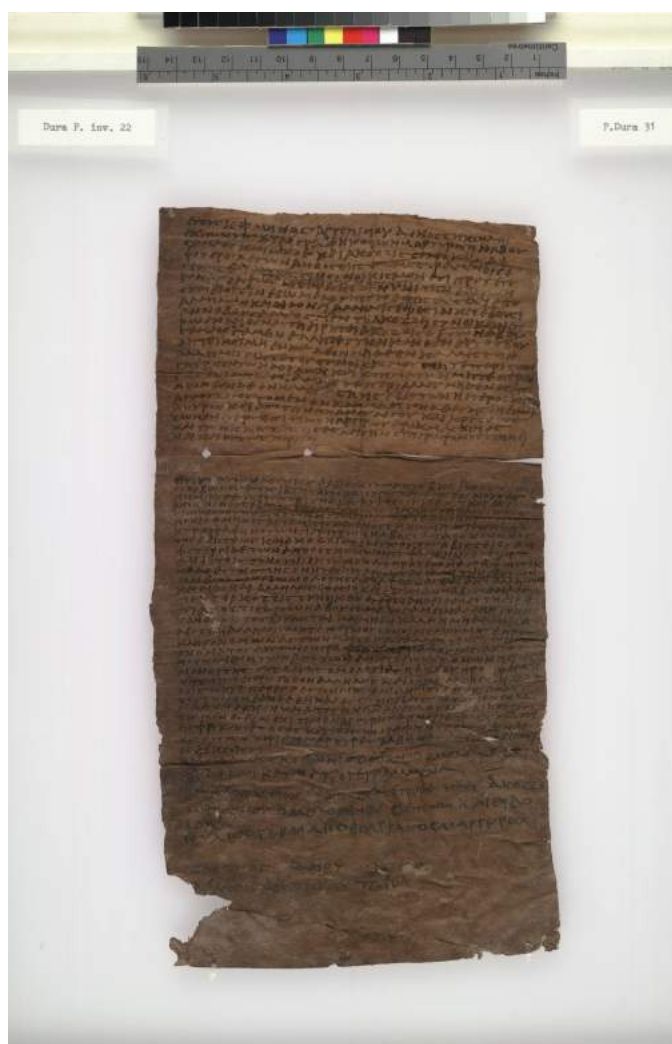
O contexto durano, infelizmente, não oferece exemplos de contrato matrimonial posteriores, mas ainda em um ambiente semelhante, apresenta dois casos de contrato de separação (P. Dura 31 e 32), úteis para aprofundar o intervalo de nossa pesquisa.

<sup>18</sup> Cf. *CJ*, 5, 14, 8: Imperadores Teodósio, Valentiniano: *Hac lege decernimus, ut vir in his rebus, quas extra dotem mulier habet, quas graeci parapherna dicunt, nullam uxore prohibente habeat communionem nec aliquam ei necessitatem imponat. Quamvis enim bonum erat mulierem, quae se ipsam marito committit, res etiam eiusdem pati arbitrio gubernari, attamen quoniam conditores legum aequitatis convenit esse fautores, nullo modo, ut dictum est, muliere prohibente virum in paraphernis se volumus immiscere.* *CJ*, 5, 14, 11pr.: Imperador Justiniano: *Si mulier marito suo nomina (id est feneraticias cautiones) quae extra dotem sunt dederit, ut loco paraphernarum apud maritum maneant, et hoc dotali instrumento fuerit adscriptum, utrumne habeat aliquas ex his actiones maritus sive directas sive utiles, an penes uxorem omnes remaneant, et in quem eventum dandae sint marito actiones, quaerebatur.* Sobre dotes importantes em geral os caps. *CJ*, V, 11- *CJ*, V, 24... em part. cf. também *CJ*, 5, 3, 1; *CJ*, 5, 3, 3; *CJ*, 5, 3, 14; *CJ*, 5, 3, 18; *CJ*, 5, 3, 19, 1-3; *CJ*, 5, 3, 20-1-9; etc... Cf. também o código de Teodósio: *Cth.*, 3, 13, 1-4.

<sup>19</sup> Diferentemente do uso “moderno”, visto que, por exemplo, no rito matrimonial “romano eucarístico” acerca da manifestação de um consenso, a esposa fala por si mesma (respondendo “subjetivamente” à pergunta: X, deseja tomar Y como seu legítimo marido no nome do Senhor, prometendo-lhe ser fiel para sempre, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, amá-lo e respeitá-lo, por todos os dias das suas vidas?).

<sup>20</sup> Vid. *supra* GAIO, *Institutiones*.

O P. Dura 31 é uma certidão de divórcio de 204 d. C. e foi encontrada junto do bloco L7. Este é o melhor documento que foi preservado dentre aqueles encontrados em Dura Europos e, embora a superfície esteja um pouco queimada, é perfeitamente legível, apresentando uma escrita elegante e cursiva apenas no *recto*. Expõe integralmente a “*scriptura interior e exterior*”. (Fig. 1)



**Fig. 1:** P. Dura 31. (D. Pg. 22) gentilmente concedido pela Yale University, *Beinecke Rare Book and Manuscript Library*.

Como P. Dura 25 e 28, este tem a datação consolidada no ano do reinado do Imperador e ainda a era selêucida. Mostra, porém, uma maior divergência entre os dois textos. Apenas no texto externo se encontra a datação em estilo romano, e não só, por exemplo, o contrato (... de boa fé eles consentiram e concordaram).

*Script. Int.*

Ano 515, quarto dia do mês de Artemísio, na aldeia de Ossa, primeiro as testemunhas que assinaram abaixo: Nabusamao, filho de Conão, e Acozzis, filha de Seleuco, e também as pessoas da aldeia de Ossa declaram que eles se casaram anteriormente de acordo oral (*ἀγράφως*) e não tiveram filhos, e estão agora insatisfeitos com a sua união, reconheceram que estão separados um do outro e que dão um ao outro permissão e poder: a Acozzis, por parte de Nabusamao, de morar com qualquer outro homem que ela escolha, e a Nabusamao, por parte de Acozzis, de casar-se com qualquer outra mulher que ele deseje; e não se acusam, nem se acusarão eventualmente, nem em relação ao matrimônio, nem em relação às propriedades de escravos e de posses, nem sob qualquer pretexto e nem sobre outras coisas; se algum deles ou qualquer outra pessoa agir pelo mesmo motivo, fará esta acusação (eles concordaram que): o ônus e a anulação serão invalidados e este pagará sem contestação legal ou resolução ao outro uma reparação de 1000 dracmas de prata e a mesma quantia ao fisco, enquanto este contrato for válido, contudo...

Um documento que, por sua natureza liberal e consensual, surpreenderia até mesmo a nossa concepção (ou procedimento) “de separação” “moderna” ou atual; contudo, mesmo testemunhando certa “elegância” legal, não se deve acreditar que fosse (ou que seja inerente) uma visão comparável àquela instruída das leis modernas, mas uma legítima aplicação “normativa”, apenas aparentemente e não substancialmente aproximável de nossos conceitos de “concessão ou tolerância” jurídicos.

O matrimônio deveria, de fato, ocorrer oralmente e tal “faculdade” de ação seria consequente e derivada desta circunstância (e, contudo, o presente “divórcio” foi realizado por escrito) confirmando que eles: “... não se acusam, nem se acusarão eventualmente, nem em relação ao matrimônio, nem em relação às propriedades de escravos e de posses, nem sob qualquer pretexto e nem sobre outras coisas”: ... μὴ ἐγκαλεῖν μηδὲ ἐγκαλλέσειν ἀλλήλοις μήτε τοῦ συνοικισμοῦ μήτε περὶ τῶν ὑπαρχόντων δούλων καὶ κτημάτων μήτε παρευρεσειν μηδεμιᾶ μήτε περὶ ἄλλου μηδενὸς ἄπλων.

Na antiguidade, de fato, além do ato jurídico em si, frequentemente se recorria também ao acordo oral *ágraphos gámos*<sup>21</sup>, que obviamente garantia menos respeitabilidade que o ato, embora houvesse também algumas vantagens formais; por exemplo, se os cônjuges pertenciam a uma mesma família (até o matrimônio entre irmãos), isso fornecia certa segurança (privacidade). Esta prática, com efeito, é diferentemente atestada no Egito ptolemaico (Cf. por exemplo P. Oxy II, 237; P. Oxy II, 267; CPR, I, 18).

<sup>21</sup> Para a época ptolemaica cf. YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 81-104.

Nesse sentido parece apropriado notar, como evidenciado por Firanko<sup>22</sup>, que no Egito um matrimônio terminava quando os cônjuges não viviam mais juntos e, como revelado pelos papiros, os termos deste contexto são: ἀποπομπή; ἀπαλλαγή; χωρισμός<sup>23</sup>, que apontam para a ideia da separação “física” dos cônjuges. O mais antigo procedimento de divórcio atestado em um papiro grego é um “divórcio por acusação” (P. Eleph. 1) frequentemente efetuado pela mulher com relação ao marido (Cf. também BGU, IV, 1105; P. Gen., 21), conforme a *synchóresis* (acordo escrito) matrimonial<sup>24</sup>. Em outros casos (por exemplo, P. Tebt., I, 104), a mulher termina o matrimônio simplesmente solicitando o dote e abandonando a casa<sup>25</sup>.

Todavia, mesmo considerando neste caso que (o casal em divórcio) Nabusamao e Accozzis, residentes na aldeia de Ossa (Cf. P. Dura 23) eram ambos, supostamente, netos de um certo Abisseu: “Ναβουσάμαος Κόνωνος τοῦ Ἀβισσαίου καὶ Ἄκοζζις Σελεύκου τοῦ Ἀβισσίου” (como confirmado apenas na escritura *exterior*), seria menos plausível que tal relação familiar fosse assim

<sup>22</sup> YIFTACH-FIRANKO: 2001, p. 1331-1339.

<sup>23</sup> Cf. para as certidões de divórcio ptolemaicas: YIFTACH-FIRANKO: 2003, p. 198-219.

<sup>24</sup> Cf. também MODRZEJEWSKI: 2005, p. 7-21.

<sup>25</sup> Se o marido quisesse o divórcio, deveria restituir o “dote” à ex-mulher (Cf., por exemplo, P. Heid., III, 13 de III-II a. C.); contudo, um homem deixado pela própria mulher (como parece ser o caso de P. Lond., V, 1651, linha 10, de IV d. C. de Hermópolis) acusa a mesma de uma “separação ilegítima” ἄνομος ἔξοδος. No deserto judaico, por outro lado, para alguns se representaria uma assimilação judaica entre sistemas legais gregos; para outros, por sua vez, os hebreus continuaram a manter as próprias instituições, usando fórmulas gregas (*interpretatio greca / interpretatio hebraica*). Estas cláusulas que atestam a *ékdotis* (ato que consiste na transferência da autoridade legal de uma mulher-filha pelo precedente *kýrios* (pai, irmão, etc...)) ao seu esposo-marido (e isso implica uma certa “posse”) são, de fato, designadas como cláusulas de *ékdotis*. (Cf. P. Yadin 18; P. Hever 69; P. Oxy., XLIX, 3491; 3500, PSI, XX, 10; P. Amst., I, 40). Se os pais estivessem ambos mortos e a mulher fosse ainda uma *παρθένος* “jovem” podia-se delegar a uma terceira pessoa, mas se não o fosse, e especialmente se já fosse casada antes, frequentemente se assistia a um auto-*ékdotis* ou seja, a esposa “se dava” ela mesma em matrimônio (Cf., por exemplo, P. Giss. 2; P. Oxy., XLIX 3500; P. Mur., 115 = SB X,10305 e talvez o nosso P. Dura 30). A maior parte dos documentos matrimoniais de época romana não contém cláusulas de *ékdotis* (Cf., por exemplo, P. Vind., Bows 5); terminologicamente, *φερνή*, que aparece nos paralelos egípcios, indicaria roupas, joias, o dinheiro contado levado pela esposa; *προίξ*, ao contrário (Cf. P. Yadin 18, linha 6), denotaria o total da quantidade do dote da esposa a ser paga ao esposo. Durante o período romano são adicionadas, então, duas formas posteriores de dote: *parápherna*, ou bens móveis da mulher, e *prósphora*, que consiste em propriedades de terra e escravos. *Yet the wife's need to maintain control over some of her dotal assets never ceased. This, I believe, was the cause for the formation, at the beginning of the Roman period, of the two new categories of the parapherna and prosphora alongside the pherne* (YIFTACH-FIRANKO: 2001, p. 140). As cláusulas de *ékdotis* nestas áreas e especialmente no séc. II d. C. indicariam, então, paradoxalmente que o contrato matrimonial era de natureza não grega. De todo modo, também neste caso, parece oportuno falar de uma conservação geral, senão dos escritos gregos, nas províncias orientais árabes com relação àquelas egípcias (embora se possam constatar similaridades) Cf. também YIFTACH-FIRANKO: 2005, p. 67-84.

tão próxima que fosse necessário exigir um matrimônio oral, e seria melhor se interpretar a ação com questões e motivações de outra natureza, talvez de natureza econômica<sup>26</sup>.

O P. Dura 32 que poderia se definir como um “acordo de divórcio”, foi, também ele, encontrado nas proximidades do bloco L7. O papiro, em uma boa letra cursiva, apresenta as duas *scripturae*. Aquela superior se reduz a apenas três linhas. O próprio documento se define ἀποστάσιον ou “divórcio”; entretanto, este representaria mais uma espécie de “reivindicação” de separação consensual. A linguagem parece frequentemente repetitiva e geral<sup>27</sup> (conservaram-se até mesmo os cinco selos e as assinaturas das testemunhas).

Interessante se deter, sem, contudo, entender a fundo, a compreensão recíproca de não fazer exigências sobre quais bens e propriedades foram levados ou comprados durante o matrimônio:

...καὶ ἡ Ἀμίμμη... [τῷ Ἀντίοχῳ] μὴ ἐγκαλεῖν μήτε ἐγκαλέσει[ν] ἀλλὰ ἀ[π]ε[σ]χηκέναι παρ' αὐτ[οῦ] πά[ν]τα ὅσα αὐτῆς διακ[ατεῖ]χεν ὁ Ἀντίοχος καὶ μὴ ἐν[καλεῖν(?) . . .] .η ἐ[ν]κ[α]λέσειν ἢ μὴτε περὶ ἐνγράφτου ἢ ἀγράφου μήτε [περὶ ἄλλου τινὸς] ἀπλῶς τὸ σ[ύ]νολον κατὰ μηδέν τρόπ[ον].

E igualmente Amimma [para Antíoco] (dá o seu consentimento) de não fazer nenhuma acusação agora ou no futuro, mas de ter recebido dele tudo aquilo que Antíoco tinha recebido dela, e não fará nenhuma solicitação de (acusação) ou indenização contra Antíoco em relação a qualquer coisa escrita ou não escrita ou qualquer outra coisa de qualquer modo...

Concluindo, mesmo negando, pela exposição dos dados (formais) e das interpretações, que o documento em questão (P. Dura 33) possa ser parte fragmentária de um contrato matrimonial (documento duplo), não é possível excluir a ideia de que pode se tratar de um lembrete ou de algumas anotações (preparatórias ou também *in fieri*) de posses ou bens, talvez em vista de uma provável e futura lista de dotes; embora, como se viu, entre o escasso número de textos aqui referentes a matrimônio (e divórcio), a fragmentação das descobertas arqueológicas, e até mesmo a limitação das fontes antigas, não permitem descrever melhor um quadro que seria, decerto, mais complexo, mesmo que referindo-se apenas a este lugar.

<sup>26</sup> A pena para quem contestasse era de 3000 *denarii* para as partes ofendidas e a mesma quantia ia para o fisco (eis o motivo, talvez, de entre aqueles que assinaram a tutela de fé do documento também haver um veterano). E de qualquer maneira, o exercício de *stipulatio* por parte dos *peregrinos* (linha 43-44) não é único, e encontra no Egito diversas confirmações no século II d. C.

<sup>27</sup> Os epítetos dados de “colônia *Europeorum*... santa, amigável e autônoma” levaram a suspeitar que a cidade tivesse adquirido o posto de colônia romana ou que tivesse sido “reconquistada” (cf. *supra*).

Um ponto interessante no final de um discurso mais geral, além da subjetividade feminina e da “função” do dote, pareceria então o conhecimento e um certo respeito às normas (morais e legais), embora entre classes sociais diferentes, como bem mostraria um trecho verdadeiramente significativo do “Romance de Calíroo” de Cáriton de Afrodísias (que viveu supostamente entre os sécs. I e II d. C.), que com um diálogo rápido e incisivo nos mostra, é verdade, algumas características principais das certidões de matrimônio gregas.

Em Char. V, 7, 3-5, no diálogo entre Dionísio (marido perdidamente apaixonado pela mulher - comprada como escrava - que se descobre depois ser Calíroo) e Mitrídate, acusado de adultério, este último se defende dizendo:

Διονύσιος γὰρ οὐχ ὑπὲρ γυναικὸς ἐγκαλεῖ κατὰ νόμους αὐτῶ γαμηθείσης, ἀλλὰ πωλουμένην ἠγόρασεν αὐτήν· ὁ δὲ τῆς μοιχείας νόμος οὐκ ἔστιν ἐπὶ δούλων. (4.) Ἀναγνώτω σοι πρῶτον τὸ γραμμάτιον τῆς ἀπελευθερώσεως, εἶτα τότε γάμον εἰπάτω. Γυναῖκα τολμᾶς ὀνομάζειν, ἦν ἀπέδοτό σοι ταλάντου Θήρων ὁ ληστής, κάκεῖνος ἀρπάσας ἐκ τάφου; Ἀλλὰ φησὶν ἑλευθέραν οὔσαν ἐπριάμην. Οὐκοῦν ἀνδραποδιστῆς εἶ σὺ καὶ οὐκ ἀνὴρ. (5.) Πλὴν ὡς ἀνδρὶ νῦν ἀπολογήσομαι. Γάμον νόμιζε τὴν πρᾶσιν καὶ προῖκα τὴν τιμὴν· Μιλησίᾳ σήμερον ἢ Συρακοσίᾳ δοξάτω.

... Dionísio, de fato, não recorre em juízo pela mulher casada segundo as leis, mas a comprou no mercado, onde estava à venda, e a lei sobre o adultério não diz respeito aos escravos. Leia primeiro a carta de manumissão, e então fale de núpcias. Ousa chamar de mulher aquela que Teron, o pirata, te cedeu por um talento e que ele raptou de uma tumba? Mas – diz – comprei-a porque era livre. Então você é um traficante de escravos e não um marido. De todo modo, agora me defenderei diante de um marido. Considera também (como) matrimônio a venda e o preço como dote, se considera hoje como milesiana aquela que é siracusana<sup>28</sup>.

Os dois discutem em tribunal os termos e normas legais de certa complexidade (lei de adultério; carta de manumissão, etc...); entretanto Mitrídate reage com um discurso cínico, acusando Dionísio de tráfico de escravos junto aos piratas. O ressentimento e o instinto “defensivo” se explicam, porém, logo em seguida com um período de extrema conotação técnica: γάμον νόμιζε τὴν πρᾶσιν καὶ προῖκα τὴν τιμὴν· Μιλησίᾳ σήμερον ἢ Συρακοσίᾳ δοξάτω: “... considera também (como) matrimônio a venda e o preço como dote, se considera hoje como milesiana aquela que é siracusana”.

O matrimônio teria, então, resultado do ato de venda (documento de uso para atestar uma troca de bens ocorrida, que impropriamente seria “funcional” para testemunhar o compromisso

<sup>28</sup> Edição: REARDON: 2004. Vd. também RONCALLI: 1996.

recíproco); o preço da venda (isto é, um talento) representaria a propriedade de dote (*parápherna*) da esposa (nesse caso fornecido pelo próprio “marido”); enquanto que a conclusiva troca de origem compreenderia (fornecendo uma nova identidade) o atestado “identificativo” e “consensual” final (que nesse caso teria sido, obviamente, vontade apenas de Dionísio). Nessa passagem, portanto, mesmo se em medida reduzida (e particularmente no contexto do romance) são expostos todos os elementos basilares e característicos da certidão de matrimônio (Cf., por exemplo, P. Dura 30).

### **Bibliografia:**

- BATAILLE, A. “Un inventaire de vêtements inédit”. IN: *EOS* 48 (1956), fasc. 2: p. 83- 88.
- BILABEL, F. “Zur Doppelausfertigung agyptischer Urkunden”. IN: *Aegyptus* 5 (1924): p. 153-173.
- CANTARELLA, E. *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*. Roma: Editori Riuniti, 1981.
- CASTELLI, G. *I παράφερνα nei papiri greco-egizii e nelle fonti romane*, Milano: Hoepli, 1913.
- GUARINO, A. *Diritto privato romano*. Napoli: Jovene, 2001.
- HÄGE, G. *Ehegüterrechtliche Verhältnisse in den griechischen Papyri Ägyptens bis Diokletian*. Cologne-Graz: Böhlau Verlag, 1968.
- LEWIS, N. *The Documents from the Bar Kokhba Period in the cave of letters: Greek papyri*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1989.
- MODRZEJEWSKI, J. M. “What is Hellenistic law? The document of the Judean desert in the light of the papyri from Egypt”. IN: KATZOFF, R.; SCHAPS, D. (eds.). *Law in the documents of the Judean desert*. Leiden-London: Brill, 2005; p. 7-21.
- POMEROY, S. B. *Donne in Atene e Roma*. Torino: Einaudi, 1978.
- REARDON, B. P. *Charitonis Aphrodisiensis de Callirhoe narrationes amatoriae*. Munich-Leipzig: K. G. Saur, 2004.
- RONCALI, R. (A cura di). *Caritone di Afrodisia. Il romanzo di Calliroe*. Milano: BUR, 1996.
- TALAMANCA, M. (A cura di). *Lineamenti di storia del diritto romano*. Milano: Giuffrè, 1989.
- WELLES, C. B., FINK, R. O., GILLIAM, J. F. *The Excavations at Dura-Europus: The parchments and papyri*. New Haven: Yale U. P., 1959.

YIFTACH-FIRANKO, U. “Was there a ‘divorce procedure’ among Greeks in early Roman Egypt?”. IN: MANFREDI, M.; BASTIANINI, G.; ANDORLINI, I. e MENCI, G. (eds.). *Atti del XXII Congresso di Papirologia - Firenze 23-29 Agosto 1998*. Firenze: Istituto Papirologico 'G. Vitelli', II, 2001; p. 1331-1339.

\_\_\_\_\_. *Marriage and Marital arrangements. A history of the Greek marriage document in Egypt. 4th century BCE - 4th century CE*. München: C. H. Beck, 2003.

\_\_\_\_\_. “The role of the Ekdosis in the Greek law of the Roman period in light of Second century marriage documents from the Judean desert”. IN: KATZOFF, R.; SCHAPS, D. (eds.). *Law in the Documents of the Judean Desert*. Leiden-London: Brill, 2005; p. 67-84.

\_\_\_\_\_. “Parapherna”. IN: BAGNALL, R. S, et al. (eds.). *The Encyclopedia of Ancient History* (13 vols.). Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2013.

Enviado em Maio de 2017.  
Aprovado em Junho de 2017.







## *Helena*, de Eurípides<sup>1</sup>

Tradução de Jaa Torrano<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.10746>

As personagens do drama:

Helena  
Teucro  
Coro  
Menelau  
Velha  
Servo  
Teónioe  
Teoclímeneo  
Mensageiro  
Dióscoros



[PRÓLOGO (1-166)]<sup>3</sup>

HELENA:

Este é o flume de belas moças do Nilo,  
que, em vez de chuvas de Zeus, molha  
o chão do Egito, ao fundir alva neve.  
Proteu em vida foi senhor desta terra,  
residia na ilha Faro, reinava no Egito. 5  
Ele desposou uma das moças do mar,  
Psâmate, ao rejeitar ela o leito de Éaco.  
Ela é mãe de dois filhos neste palácio:  
Teoclímeneo, varão pio aos Deuses  
toda a vida, e a bem nascida moça 10

<sup>1</sup> Euripide's *Helen*. Translated to Portuguese by Jaa Torrano.

<sup>2</sup> Professor Titular de Língua e Literatura Grega da Universidade de São Paulo (USP).

<sup>3</sup> Segue-se o texto de J. Diggle.

Ido, o brilho da mãe, quando criança.  
Ao chegar à hora juvenil de núpcias,  
chamam-na Teónoe, pois conhecia  
o divino, o presente e o futuro todo,  
por ter as honras de seu avô Nereu. 15  
Nossa terra pátria não é sem nome,  
Esparta; o pai é Tindáreo. Diz ainda  
a lenda: Zeus Pai voou à minha mãe  
Leda, tomando a forma de ave, cisne,  
e consumou o doloso leito, ao fugir 20  
de águia em caça, se a lenda é clara.  
Chamo-me Helena e diria os males  
que sofri. Por beleza as três Deusas  
foram a Alexandre, no covil de Ida:  
Hera, Cípris e a virgem filha de Zeus, 25  
querendo terminar o juízo da forma.  
A minha beleza, se infortúnio é belo,  
Cípris oferece a Alexandre em núpcias  
e vence. Páris deixou o curral em Ida  
e chegou a Esparta para ter meu leito. 30  
Hera, ao ver que não vencida a Deusa,  
esvaneceu o meu leito com Alexandre  
e dá-lhe, não a mim, mas, símil a mim,  
a imagem vívida, que compôs de céu,  
ao filho do rei Príamo. Ele crê ter-me, 35  
crença vã, por não ter. Planos de Zeus  
outros, aliás, concorrem nestes males,  
pois levou a guerra à terra dos gregos  
e aos míseros frígios, para dar alívio

da turba e grei de mortais à terra mãe, 40  
e para celebrar o mais forte da Grécia.  
Na guerra aos frígios, não fui o prêmio  
de guerra grego, mas o meu nome foi.  
Levou-me Hermes nas dobras do céu,  
oculto em nuvem, não me descuidou 45  
Zeus, e pôs-me nesta casa de Proteu,  
tido o mais casto de todos os mortais,  
para eu ter intacto o leito de Menelau.  
Eu estou aqui e o meu mísero esposo  
reuniu o exército e dá caça aos meus 50  
raptos, tendo ido às torres de Ílion.  
Muitas vidas à beira de Escamandro  
pereceram por mim. Eu tudo sofri  
e sou imprecada e parece que traí  
o marido e trouxe guerra aos gregos. 55  
Por que ainda vivo? Ouvi do Deus  
Hermes que ainda viverei na ínclita  
Esparta com o marido, sabido que  
não fui a Ílion, se eu não me casar.  
Enquanto Proteu via esta luz do sol, 60  
era defesa de núpcias, mas sepultado  
nas trevas da terra, o filho do morto  
cobiça casar-se comigo. Por honrar  
o antigo marido, suplico a esta tumba  
de Proteu que me preserve o leito, 65  
e se na Grécia tenho inglório nome,  
o meu corpo aqui não sofra vexame.

TEUCRO:  
Quem tem poder nesta casa forte?

É digna de evocar Riqueza a casa,  
a sebe régia e a sede de belos frisos! 70

*Éa!*

Ó Deuses, que vejo? A imagem funesta  
da odiosíssima mulher, que me matou  
e a todos os aqueus! Cusgam-te Deuses,  
tão símil és a Helena! Se eu não pisasse 75  
terra estrangeira, morrerias sob certa  
flecha, por seres símil à filha de Zeus!

HELENA:

Mísero, quem sejas, por que me repeles  
e me abominas por infortúnios daquela?

TEUCRO:

Errei, cedi à ira mais do que devia, 80  
toda a Grécia odeia a filha de Zeus.  
Perdoa-nos essas palavras, ó mulher!

HELENA:

Quem és? Donde vieste a esta terra?

TEUCRO:

Um dos miseráveis aqueus, mulher.

HELENA:

Não se espante se tens horror a Helena! 85  
Quem és? Donde és? Quem é teu pai?

TEUCRO:

O nosso nome é Teucro, o pai genitor  
é Têlamon e pátria Salamina me criou.

HELENA:

Por que tu vieste a estas terras do Nilo?

TEUCRO:

Exilado fui banido de minha terra pátria. 90

HELENA:

Triste seria. Quem te bane de tua pátria?

TEUCRO:

O pai Têlamon. Quem seria mais caro?

HELENA:

Por quê? O fato contém circunstância.

TEUCRO:

Ájax irmão morto em Troia me matou.

HELENA:

Como? Não perdeu a vida por tua faca? 95

TEUCRO:

Morreu ao saltar sobre a própria espada.

HELENA:

Louco? Sadio, quem teria essa ousadia?

TEUCRO:

Conheces Aquiles, o filho de Peleu?

HELENA:

Sim,  
foi pretendente de Helena, ouvimos.

TEUCRO:

Morto criou rixa de armas a aliados. 100

HELENA:

E por que isso vem a ser mal a Ájax?

TEUCRO:

Ao ter armas outrem, deixou a vida.

HELENA:

Tu estás doente com os males dele?

TEUCRO:

Por não ter morrido também com ele.

HELENA:

Foste à ínclita urbe de Ílion, forasteiro? 105

TEUCRO:

Pilhei junto e por minha vez sucumbo.

HELENA:

Houve incêndio e devastação de fogo?

TEUCRO:

Não mais se vê claro vestígio de muros.

HELENA:

Ó mísera Helena, por ti morrem frígios.

TEUCRO:

E ainda aqueus. Ela fez grandes males. 110

HELENA:

Há quanto tempo a urbe foi destruída?

TEUCRO:

Há quase sete curvos círculos de anos.

HELENA:

Passaste quanto tempo mais em Troia?

TEUCRO:

Por muitas luas, passados dez anos.

HELENA:

E capturastes a mulher esparciata? 115

TEUCRO:

Menelau a levou puxando cabelos.

HELENA:

Viste a mísera, ou dizes por ouvir?

TEUCRO:

Com os olhos não menos que te vejo.

HELENA:

Vê se Deuses não vos faziam crerdes.

TEUCRO:

Lembra-te doutra fala, não mais dela. 120

HELENA:

Credes vossa crença tão irresvalável?

TEUCRO:

Eu com os olhos a vi e a mente a vê.

HELENA:

Menelau já está em casa com a mulher?

TEUCRO:

Não está em Argos nem no rio Eurotas.

HELENA:

*Aiai!* Mal o disseste aos que mal dizes. 125

TEUCRO:

Conta-se que sumiram ele e a mulher.

HELENA:

Não seguiam os argivos todos junto?

TEUCRO:

Seguiam, mas tormenta os dispersou.

HELENA:

Em quais costas do pélago marinho?

TEUCRO:

No meio da travessia do mar Egeu. 130

HELENA:

Depois não se viu Menelau voltar?

TEUCRO:

Não, e na Grécia se diz que morreu.

HELENA:

Sucumbimos! A filha de Téstio vive?

TEUCRO:

Falaste de Leda? Morta ela se foi.

HELENA:

Não a matou a má fama de Helena? 135

TEUCRO:

Dizem, atou laço ao nobre pescoço.

HELENA:

Os jovens Tindáridas vivem ou não?

TEUCRO:

Estão mortos e não. Há duas falas.

HELENA:

Qual vale mais? Ó mísera de males!

TEUCRO:

Dizem que feitos astros são Deuses. 140

HELENA:

Bem o disseste. E qual a outra fala?

TEUCRO:

Eles expiraram imolados pela irmã.

Chega de falas! Não quero dois lutos.

Por isto vim a este régio domicílio,  
procurando ver a profetisa Teónoe, 145

guia-me tu, para que logre oráculo  
como levaria asa de navio ao vento  
para a ilha de Chipre, onde Apolo  
vaticinou-me habitar, dando o nome  
da ilha de Salamina, graças à pátria! 150



HELENA:

Forasteiro, a viagem mesma te dirá.  
Deixa a terra e foge antes que te veja  
o rei da terra, filho de Proteu! Partiu  
confiante nos cães matadores de feras  
e mata o forasteiro grego que capture. 155  
Por quê? Não procures tu descobrir.  
Eu me calo. Que serviço te prestaria?

TEUCRO:

Falaste bem, ó mulher. Que te deem  
os Deuses recompensas por estes bens!  
Com o corpo símil a Helena, não tens 160  
símil o espírito, mas muito diferente.  
Morra ela mal e não vá ao rio Eurotas,  
tu, porém, tenhas boa sorte, ó mulher!

HELENA:

Em grande lamento de grandes dores,  
que gemido emitir, que Musa visitar, 165  
com lágrimas, lástimas e luto? *Aiai!*

[PÁRODO (167-251)]

HELENA:

Ó aladas adolescentes EST. 1  
virgens filhas da Terra,  
Sereias, quisera eu que  
viésseis vós, com líbia 170  
flauta, ou com siringe,  
ou lira, prantos cônsonos

com meus maus lúgubres  
ais, dores com dores, vozes  
com vozes, cantoras cônsonas  
com nêias, escoltásseis vós,  
para que na casa da Noite 175  
a funesta Perséfone receba  
de mim em prantos graças,  
peã por finados mortos!

CORO:

Junto às águas sombrias, ANT. 1  
sobre a retorcida relva, 180  
na ramagem do caniço,  
com os áureos raios  
logrei secar ao sol  
os mantos purpúreos.  
Lá ouvi rumor de choro,  
elegia sem lira, que soa 185  
qual uma ninfa gemente,  
com os seus ais, quais  
nas colinas Náíade lança  
ao fugir de núpcias chorosa  
e reboa com eco nas pétreas  
grutas as núpcias de Pan. 190

HELENA:

Ó caças de bárbaro remo, EST. 2  
meninas gregas,  
um aqueu nauta veio, veio  
com prantos a meus prantos: 195

as ruínas de Ílion  
cabem ao fogo inimigo,  
por mim, matadora de muitos,  
por meu nome de muitos males,  
Leda numa força 200  
morreu de dores  
do meu opróbrio,  
no mar o meu multívago  
marido perdido se foi,  
Castor e o irmão 205  
gêmeo adorno da pátria  
não vistos, não vistos deixaram  
a terra estrepitosa e treinada  
do caniçoso Eurotas,  
trabalho de jovens. 210

CORO:

*Aiaí!* Nume de muitos ais ANT. 2  
e tua Parte, ó mulher!  
Uma vida difícil de viver  
coube, coube-te, ao te gerar  
da mãe com nívea asa de cisne 215  
Zeus conspícuo pelo fulgor.  
Qual dos males te faz falta?  
Na vida qual não sofreste?  
A mãe se foi, os caros  
filhos gêmeos de Zeus 220  
não têm bom Nume,  
não vês a terra pátria,  
e invade as urbes

rumor que te entrega  
a leito bárbaro, senhora. 225

No mar e nas ondas, o teu  
deixou a vida, nunca mais  
fará feliz o teto pátrio  
e a de brônzea casa.

HELENA:

*Pheû pheû!* Que frígio EPODO  
ou quem da terra grega 230

cortou o pinheiro  
pranteado em Ílion?  
Dele funesto barco  
o Priâmida construiu  
e com remo bárbaro  
veio à minha lareira 235

por beleza de má sorte  
para ter minhas núpcias,  
e dolosa facínora Cípris  
mortífera aos Danaídas.  
Ó mísera, que situação! 240

Aquela em áureo trono  
– afago nobre de Zeus –  
Hera enviou o celerípede  
filho de Maia.

Ao recolher eu no manto  
as verdes pétalas de rosas 245  
para Atena de brônzea casa,  
ele, raptando-me pelo céu  
para esta terra infausta,



para domicílio bárbaro e sem os nossos  
sou serva por estar longe de gente livre, 275  
todos os bárbaros são servos, salvo um.  
A única âncora que me segurava a sorte,  
o marido um dia vir e livrar-me dos males,  
porque ele está morto, já não existe mais.  
A mãe sucumbiu e quem a matou sou eu, 280  
não por justiça, mas essa injustiça é minha.  
A filha, que foi o adorno da casa e meu,  
permanece solteira sem marido grisalha.  
Ambos os dois Dióscoros ditos de Zeus  
não vivem. Mas com toda esta má sorte, 285  
por situações morri, mas não por ações.  
Por último, assim, se fôssemos à pátria,  
teríamos portas fechadas, por suporem  
Helena ter vindo de Ílion com Menelau.  
Se o marido vivesse, nos reconheceríamos 290  
com sinais que seriam manifestos a sós,  
mas de fato ele não vive nem se salvou.  
Por que ainda vivo? Que sorte me resta?  
Tomando as núpcias por saída dos males,  
viver com marido bárbaro, sentada junto 295  
à mesa rica? Mas se o marido é amargo  
à sua esposa, também o corpo é amargo.  
Morrer é melhor. Como morreria bem?  
Indecente, enforcamento por suspensão  
até para servos se considera indecoroso. 300  
Imolação tem algo de generoso e belo,  
breve a ocasião de já se livrar da vida,  
pois tanto fomos ao fundo dos males.

As outras pela beleza têm a boa sorte,  
mas essa mesma beleza nos destruiu. 305

CORO:

Helena, não creias que o forasteiro  
(quem fosse) tenha dito toda verdade!

HELENA:

Todavia disse claro o marido morto.

CORO:

Muitas mentiras até se diriam claras.

HELENA:

E ao invés disso ainda o verdadeiro. 310

CORO:

Pois vais à situação em vez do bem.

HELENA:

Pois o pavor me pega e leva ao medo.

CORO:

Que benevolência tu tens nesta casa?

HELENA:

Todos são nossos, menos o caça-núpcias.

CORO:

Sabes o que fazer? Ao deixares a tumba... 315

HELENA:

O que tu dirás? Que conselho tu dás?

CORO:

Entra em casa e indaga à onisciente  
moça, nascida da Nereida marinha,  
Teónoe, indaga se teu marido vive  
ou deixou a luz! Bem conhecendo, 320  
tem pela sorte júbilo ou gemido!  
Antes de saber ao certo, que lucro

terias por estar aflita? Crê em mim!  
Deixa essa tumba e contata a moça  
de quem saberás tudo! Se em casa                    325  
tens a verdade, por que olhas longe?  
Eu quero entrar em casa contigo  
e conhecer os vaticínios da virgem.  
Mulher deve cooperar com mulher.

[*KOMMÓS* (330-385)]

HELENA:

Amigas, aceito o conselho.    330  
Entraí, entraí em casa  
para saberdes em casa  
quais os meus combates!

CORO:

Não o repetirás, se aceito.

HELENA:

*Iò!* Doloroso dia!    335  
Que mísera palavra  
pranteada ouvirei?

CORO:

Ó amiga, não vaticines  
os dolorosos lamentos!

HELENA:

Que sofreu meu marido mísero?    340  
Vê a luz e a quadriga do sol  
e os caminhos dos astros?  
Ou tem entre os mortos  
sob a terra a tardia sorte?    345



CORO:

Pensa que o porvir  
produz o melhor!

HELENA:

Clamei por ti, jurei por ti,  
Eurotas verde dos caniços  
d'água, se for verdadeira 350  
a voz de marido morto,  
posso não a entender?  
Mediante funesta força  
alongarei meu pescoço,  
ou premindo a faca fatal  
na sanguinária imolação 355  
farei na carne luta férrea,  
oferta às Deusas tríplexes  
e ao Priâmida residente  
outrora em gruta no Ida  
perto de estábulos de bois.

CORO:

Repulsão aos males 360  
e seja tua boa sorte!

HELENA:

*Iô!* Troia mísera,  
ruis por ato não feito e sofreste males!  
O meu dom de Cípris trouxe  
muito sangue e muito pranto, 365  
padeceu dor por dor, pranto por pranto,  
mães perderam filhos,  
moças irmãs de mortos  
depositaram a cabeleira

perto do rio frígio Escamandro.

Clamor, clamor, a terra 370

grega clamou, gemeu,

pôs as mãos na cabeça

e com unhas fez faces tenras

úmidas de chagas sangrentas.

Ó venturosa virgem árcade outrora 375

Calisto, que saíste do leito de Zeus

com quadrúpedes patas, coube-te

sorte muito melhor que a minha.

Em forma de fera de patas velosas

com violento olhar de leoa no vulto

transmutaste o fardo da aflição. 380

Ártemis outrora excluiu do coro

auricórnica corça Titânida filha de Mérops

por causa da beleza. O meu porte

destruiu, destruiu urbes de Dardânia

e os destruídos aqueus. 385

[CONTINUAÇÃO DO PRIMEIRO EPISÓDIO (386-514)]

MENELAU:

Ó Pélops, êmulo de Enómao outrora

em Pisa na competição de quadrigas,

quando fiado fazias festa aos Deuses

tivesses deixado a vida entre Deuses,

antes que gerasses o meu pai Atreu, 390

que nas núpcias de Aérope plantou

Agamêmnon e a mim, Menelau, ínclito

par. A maior tropa transferi nos remos  
contra Troia, creio e não digo alarde,  
não o rei que conduz a tropa à força, 395  
mas rei grego de voluntários jovens.  
Enumeram-se os que não mais vivem  
e os que escaparam do mar contentes  
de volta ao lar com nomes de mortos.  
Eu nas ondas marinhas do mar verde 400  
erro há tanto tempo quanto devastei  
as torres de Ílion e querendo ir à pátria  
não me digno de obtê-lo dos Deuses.  
Aos portos ermos e inóspitos da Líbia  
naveguei todos e quando perto da pátria 405  
o vento me repelia e nunca veio próspero  
à vela de modo a levar-me para a pátria.  
Agora náufrago mísero perdi os meus  
e caí nesta terra. O navio nas pedras  
se quebra em muitos itens de ruínas. 410  
Dos vários artigos restou a quilha  
em que a custo súbita sorte me salva  
e Helena, que tirei de Troia e tenho.  
Não sei que nome este lugar e povo  
tem. Pejava-me de irromper na turba 415  
com estes andrajos, para perguntar,  
e por pudor ocultei a sorte. Quando  
o altivo está mal, pela inexperiência  
cai pior que o antigo em Nume difícil.  
A carência me rói, não tenho alimento 420  
nem vestes no corpo, isso se imagina  
dos restos de navio com que me visto.

Os mantos antigos e as vestes luzidias  
e luxos, o mar levou. Em funda gruta  
ocultei a mulher que começou todos 425  
os meus males e vim, forcei os meus  
supérstites a vigiarem minha mulher.

Volto a sós em busca do útil aos meus  
acolá, caso descubra e recolha algo.  
Ao ver esta casa rodeada dos frisos 430  
e portas augustas de próspero varão,  
vim. Marujos esperam recolher algo  
de casas ricas e se aí não há víveres  
nem se quisessem ajudar, teríamos.

*Oé!* Que porteiro viria desta casa 435  
que anuncie meus males lá dentro?

VELHA:

Quem está à porta? Afasta-te da casa,  
e não molestes de pé à porta do pátio  
os donos da casa! Ou tu serás morto  
por seres grego que não tem estadia! 440

MENELAU:

Ó velha, essas palavras dizes bem,  
assim é, aceito, mas cessa tua cólera!

VELHA:

Sai fora! Isto me incumbe, forasteiro,  
não chegar nenhum grego a esta casa.

MENELAU:

*Á!* Não toques! Não expulses à força! 445

VELHA:

Nada ouves do que digo, a culpa é tua.

MENELAU:

Anuncia lá dentro aos donos da casa...

VELHA:

Acho amargo anunciar tuas palavras.

MENELAU:

Náufrago venho, hóspede e asilado.

VELHA:

Vai para outra casa em vez desta! 450

MENELAU:

Não, mas estou dentro e crê-me tu!

VELHA:

Sabe que és molesto! Serás expulso.

MENELAU:

*Aiai!* Onde está ínclita minha tropa?

VELHA:

Ora, foste augusto alhures, não aqui!

MENELAU:

Ó Nume, estimam nulo nosso valor! 455

VELHA:

Por que pranteias? O que deploras?

MENELAU:

A antiga situação de bom Nume.

VELHA:

Parte! Aos teus não dês lamentos!

MENELAU:

Que lugar é este? De quem a casa?

VELHA:

A casa é de Proteu. A terra, Egito. 460

MENELAU:

Egito? Ó mísero, aonde naveguei!

VELHA:

Por que vituperas o brilho do Nilo?

MENELAU:

Não vituperei, gemo a minha sorte.

VELHA:

Muitos estão mal, não somente tu.

MENELAU:

Está em casa quem tu chamas rei? 465

VELHA:

Esta é sua tumba, o filho governa.

MENELAU:

Onde estaria? Está fora ou em casa?

VELHA:

Não está, mas é muito hostil a gregos.

MENELAU:

Por que causa na qual eu incorresse?

VELHA:

Helena filha de Zeus está nesta casa. 470

MENELAU:

Que dizes? Que falas? Diz de novo!

VELHA:

A Tindárida que era uma vez em Esparta.

MENELAU:

Donde ela veio? Qual a razão desse ato?

VELHA:

Da terra lacedemônia vindo ela para cá.

MENELAU:

Quando? Tiraram-nos a esposa da gruta? 475

VELHA:

Antes de aqueus irem a Troia, forasteiro.  
Mas sai da casa! Há em casa uma Sorte  
soberana com a qual se perturba a casa.  
Não vieste oportuno. Se te pegar o dono  
da casa, terás a morte por hospitalidade. 480  
Sou boa aos gregos, não qual palavras  
amargas disse por temer o dono da casa.

MENELAU:

Que pensar? Que dizer? Ouço míseras  
circunstâncias presentes desde antigas,  
se eu aqui cheguei com a minha esposa 485  
que retirei de Troia e na gruta conservo,  
e com o mesmo nome que minha esposa  
uma outra mulher reside aqui nesta casa.  
Disse que essa é filha nascida de Zeus,  
mas há um varão com o nome de Zeus 490  
à beira do Nilo? Só o que está no céu.  
Onde é Esparta na terra senão somente  
onde é o rio Eurotas de belos caniços?  
O nome denomina duplicado Tindáreo  
e a terra é homônima de Lacedemônia 495  
e de Troia? Eu não sei que deva dizer.  
Ao que parece, muitos no vasto solo  
têm os mesmos nomes, urbe que urbe,  
mulher que mulher, não cabe admirar.  
Aliás não fugiremos do terror da serva. 500

Nenhum varão tem espírito tão bárbaro  
que ouvindo meu nome não dê repasto:  
ínclito o fogo de Troia, eu que o ateei,  
Menelau, não ignorado em todo solo.  
Esperarei o rei do palácio, disponho 505  
de dupla guarda: se for alguém cruel,  
eu me escondo e retorno ao naufrágio;  
se mostrar alguma brandura, pedirei  
o que é útil nesta presente situação.  
Nós, míseros, temos males extremos, 510  
ser rei e reclamar a outro soberano  
víveres, mas a necessidade se impõe.  
O dito não é meu, mas é de um sábio:  
nada pode mais que atroz necessidade.

[EPIPÁRODO (515-527)]

CORO:

Ouvi da jovem vaticinadora 515  
o que busquei na casa do rei:  
que Menelau ainda não foi  
às trevas negras brilhantes  
escondido sob o solo,  
mas ainda em onda salina 520  
exausto ainda não tocou  
os portos da terra pátria  
mendigo de víveres,  
mísero, sem os seus,  
roçando com remo salino 525  
o solo de todas as terras  
desde a terra de Troia.



[SEGUNDO EPISÓDIO (528-1106)]

HELENA:

Já de novo à residência neste túmulo  
vou, ouvi caras palavras de Teónoe.  
Ela sabe toda verdade e diz que meu 530

marido vivendo à luz contempla a luz  
e vagueia navegante de dez mil portos  
acolá e acolá, não sem exercer o erro,  
aqui virá quando atingir fim de males.

Só não disse se quando vier será salvo. 535

Eu me abstive de perguntar isso claro,  
feliz porque me disse que está salvo.

Disse que ele está perto desta terra,  
náufrago emerso com poucos seus.

*Ómoi!* Quando virás? Saudoso virias! 540

*Éa!* Quem é ele? Não caio em cilada  
planejada por ímpio filho de Proteu?

Qual potra veloz ou Baca de Deus,  
não alcançarei a tumba? Selvagem  
na aparência esse que me persegue! 545

MENELAU:

Tu, empenhada nessa correria terrível  
para a base da tumba e pilares da pira,  
espera! Por que foges? Mostrando-te,  
provocaste em nós estupor e silêncio.

HELENA:

Ó mulheres, sofro injustiça! Exclui-me 550  
da tumba este varão e quer me pegar  
e entregar ao rei, cujas núpcias evito.

MENELAU:

Não sou ladrão nem servidor de maus.

HELENA:

E trazes no corpo as roupas sem forma.

MENELAU:

Detém teu ágil passo! Cessa o pavor! 555

HELENA:

Detenho, quando alcanço esta tumba.

MENELAU:

Quem és? Que visão tenho, mulher?

HELENA:

Quem és? Temos a mesma questão!

MENELAU:

Nunca vi um porte mais semelhante.

HELENA:

Ó Deuses! Deus é reconhecer amigos! 560

MENELAU:

Mulher, és grega ou nativa da região?

HELENA:

Grega, mas também quero saber de ti.

MENELAU:

Mulher, eu te vi muito símil a Helena.

HELENA:

Eu, a ti, a Menelau. Não sei que dizer.

MENELAU:

Bem reconheceste o de péssima sorte. 565

HELENA:

Ó tu vens tarde aos braços da esposa!

MENELAU:

Que esposa? Não toques meu manto.

HELENA:

Aquela que meu pai Tindáreo te deu.

MENELAU:

Ó lucífera Hécate, envia boas visões!

HELENA:

Não me vês serva de Enódia à noite. 570

MENELAU:

Não sou marido de duas mulheres.

HELENA:

De que outra mulher és o marido?

MENELAU:

Gruta a oculta, e de Troia a trouxe.

HELENA:

Não tens outra mulher senão a mim.

MENELAU:

Penso bem, mas meus olhos falham? 575

HELENA:

Não crês ver tua mulher ao me ver?

MENELAU:

O corpo é símil, mas não há clareza.

HELENA:

Observa! Que fé mais clara te falta?

MENELAU:

És parecida, isso não negarei nunca.

HELENA:

Quem mais te instrui que teus olhos? 580

MENELAU:

Aí nos falta que tenho outra mulher.

HELENA:

Não fui a Troia, mas havia imagem.

MENELAU:

E quem pode produzir corpos vivos?

HELENA:

Luz, de que tens leito feito por Deus.

MENELAU:

Que Deus moldou? Dizes paradoxos. 585

HELENA:

Hera troca para não me pegar Páris.

MENELAU:

Como? Eras só uma aqui e em Troia?

HELENA:

O nome seria múltiplo; o corpo, não.

MENELAU:

Deixa-me. Estou com muita aflição.

HELENA:

Irás deixar-nos e levar o leito vazio? 590

MENELAU:

E salve! Tu te pareces com Helena!

HELENA:

Morri. Tendo-te, não terei o esposo.

MENELAU:

Muitos males me persuadem, não tu!

HELENA:

Ai, quem foi mais mísero do que nós?

Os meus me deixam, e não retornarei 595  
aos gregos, nem à minha pátria mais.

SERVO:

Menelau, alcanço-te a custo à procura  
após vaguear por toda a terra bárbara

mandado por restantes companheiros.

MENELAU:

Que houve? Os bárbaros vos roubam? 600

SERVO:

Milagre! O nome é menor que o fato!

MENELAU:

Diz! Com essa pressa trazes novidade.

SERVO:

Digo que em vão sofreste dez mil males.

MENELAU:

Choras antigos males. O que anuncias?

SERVO:

Tua esposa se foi às dobras do fulgor, 605

suspensa, invisível e no céu se esconde.

Deixou augusta gruta em que a pusemos.

Ela disse as palavras: “Ó míseros frígios

“e todos os aqueus, morrestes por mim

“junto ao Escamandro por ardis de Hera, 610

“críeis que Páris tinha Helena, sem ter.

“Eu, ao esperar tanto quanto eu devia,

“fiz a minha parte e partirei para o pai

“no céu e a miseranda Tindárida aliás

“teve má fama sem ter culpa nenhuma!” 615

Salve, filha de Leda! Ora, estavas aqui!

Eu anunciava tua ida ao seio dos astros

desconhecendo que tinhas corpo alado.

Não te permito que assim nos ultrajes

mais, porque em Ílion davas trabalho 620

bastante a teu esposo e a seus aliados.

MENELAU:

Isso é aquilo! Verdadeiras me vieram  
as palavras dela! Ó almejado dia,  
que me deu tomar-te em meus braços!

[AMEBEU (625-699)]

HELENA:

Ó meu marido Menelau, o tempo 625  
foi longo, mas o prazer é presente.  
Contente recebi o esposo, amigas,  
e abri o abraço amigo numa longa  
luminosa chama.

MENELAU:

E eu a ti. Com muitas falas no meio, 630  
não sei qual agora começo primeiro.

HELENA:

Com júbilo arrepio na cabeça  
hirtos cabelos e verto o pranto  
e com prazer cingi os braços  
para te receber, ó esposo! 635

MENELAU:

Ó caríssima visão, sem ressalvas!  
Eu tenho a filha de Zeus e Leda!

HELENA:

Que jovens irmãos em alvas éguas  
com tochas felicitaram, felicitaram. 640

MENELAU:

Ao tirar-te antes de minha casa,  
um Deus te impele a uma outra

circunstância mais forte que esta.

HELENA:

Ó marido, o bom mal nos reuniu  
tardio todavia! Fruamos a sorte! 645

MENELAU:

Fruas! Faço contigo o mesmo voto.  
Par não é um mísero e o outro não.

HELENA:

Amigas, amigas,  
não mais choramos o antigo, nem sofro.  
Tenho, tenho o meu marido, cuja vinda 650  
de Troia esperei, esperei por muitos anos.

MENELAU:

Tens e tenho-te. Dez mil sóis  
a custo passados, vi a Deusa.

HELENA:

Meu pranto grato tem mais  
da graça do que da dor. 655

MENELAU:

Que dizer? Que mortal esperaria?

HELENA:

Tenho-te inopinado junto ao peito.

MENELAU:

E eu a ti, que se cria ter ido ao forte  
em Ida e às míseras torres de Ílion.  
Deuses, como saíste de minha casa? 660

HELENA:

*È é!* Vais aos amargos poderes.  
*È é!* Perguntas por amarga voz.

MENELAU:

Diz, que se ouve! Numes tudo dão.

HELENA:

Esconjuro a palavra  
que apresentaremos.

MENELAU:

Mas diz! É doce ouvir as dores. 665

HELENA:

Não ao leito de jovem bárbaro,  
por remo voador, por voador  
desejo de injustas núpcias...

MENELAU:

Que Nume ou Sorte te pilha da pátria?

HELENA:

O filho de Zeus, de Zeus e de Maia, 670  
marido, levou-me ao Nilo.

MENELAU:

Prodígio! Por quê? Palavras terríveis!

HELENA:

Choro e lavo os olhos de lágrimas.  
A esposa de Zeus me destruiu.

MENELAU:

Hera? Por que nos quis fazer mal? 675

HELENA:

*Oímoi!* Que banhos, que fontes,  
onde lavavam a forma as Deusas,  
ao irem ao juízo!

MENELAU:

Que Hera ressentiu do juízo?



HELENA:

Para pilhar Páris...

MENELAU:

Como? Diz!

680

HELENA:

...a quem Cípris me deu...

MENELAU:

Ó mísera!

HELENA:

...mísera, mísera me levou ao Egito.

MENELAU:

E permutou por imagem, sei por ti.

HELENA:

Ó mãe, dores, dores, as de tua  
casa, ai de mim!

MENELAU:

Que dizes?

685

HELENA:

Não vive a mãe; ela se enforcou  
por pudor de minhas vis núpcias.

MENELAU:

Ómoi! Que dizem da filha Hermíone?

HELENA:

Sem núpcias nem filho chora  
pelas minhas inuptas núpcias.

690

MENELAU:

Ó Páris, pilhaste a casa toda!

HELENA:

Isso destruiu a ti e a dez mil  
aqueus armados de bronze.

Da pátria Deus me levou infausta  
imprecada longe da urbe e de ti 695  
quando deixei moradia e leito  
que não deixei por vis núpcias.

CORO:

Se Sorte de bom Nume no mais  
vos alcançasse, valeria por antes.

[CONTINUAÇÃO DO SEGUNDO EPISÓDIO (700-1106)]

SERVO:

Menelau, dissei-me ambos do prazer 700  
que eu mesmo noto sem ter clareza!

MENELAU:

Vem, ó velho, participa das palavras!

SERVO:

Não foi ela a causa dos males de Ílion?

MENELAU:

Não foi ela, por Deuses fomos enganados  
ao ter lúgubre adorno de nuvem nas mãos. 705

SERVO:

Que dizes?

Ora, tivemos em vão fadigas por nuvem?

MENELAU:

Os atos de Hera e a rixa das três Deusas.

SERVO:

Como? Esta é a tua esposa de verdade?

MENELAU:

Esta é! Por minha palavra, confia nisso! 710

SERVO:

Ó filha, como o Deus é algo variável  
e difícil de discernir! Quão bem vira  
tudo e repõe aqui e ali: um se fadiga,  
outro aliás sem fadigas morre mal,  
sem ter nada firme na sorte da vez. 715

Tu e teu marido partilhastes males,  
tu em palavras, ele em zelo de lança.  
Em busca ao buscar não tinha, agora  
por si tem os bens por melhor sorte.  
Tu nem Dióscoros nem o velho pai 720

ultrajaste, nem agiste como se diz.  
Agora rememoro teu hino nupcial,  
e lembramos tochas que eu trazia  
correndo junto à quadriga; no carro  
com ele noiva deixavas a casa feliz. 725

O mau não venera a vez dos donos,  
não se praz, não se condói de males.  
Ainda que seja um servidor, possa  
eu ser contado entre os generosos  
servidores, livre não com o nome, 730

mas a mente. É melhor um que dois  
males num só, por ter mau coração  
e por ouvir dos outros que é escravo.

MENELAU:

Vamos, velho! Com escudo cumpriste  
muitas lutas, trabalhando junto comigo. 735

Agora, participa do meu bom sucesso,  
vai e anuncia aos nossos remanescentes

o que descobriste e a sorte que temos,  
fiquem na praia e espreitem combates  
meus, que me restam, como esperamos, 740  
caso possamos surrupiá-la desta terra  
e observar como, combinada a sorte,  
salvar-nos dos bárbaros, se pudermos.

SERVO:

Assim será, senhor, mas os adivinhos  
vi que são fracos e cheios de mentiras. 745  
Ora, nada era sábio no fogo da pira,  
nem as vozes de aves; é ingênuo crer  
que auspícios sejam úteis a mortais.  
Calcas não disse nem mostrou à tropa,  
ao ver os seus morrerem por nuvem, 750  
nem Heleno; pilhou-se a urbe em vão.  
Poderias dizer que Deus não quisesse.  
Que adivinhamos? Devem aos Deuses  
sacrificar e pedir bens, sem vaticínio.  
Isso na vida se revelou vão ludíbrio, 755  
ninguém com piras ficou rico inativo.  
Exímio adivinho é razão e prudência.

CORO:

Tenho dos adivinhos a mesma opinião  
que o velho. Cada um com os Deuses  
seus teria exímia adivinhação em casa. 760

HELENA:

Seja! Até aqui esta vez está tudo bem.  
Saber como desde Troia te salvaste,  
ó mísero, não é ganho, mas é desejo  
de amigos ouvir os males de amigos.

MENELAU:

Muito me pedes com fala e via única. 765

Por que te diria as perdas no Egeu,  
alumiações de Náuplio em Eubeia,  
urbes que visitei em Creta e Líbia,  
e mirantes de Perseu? Não te fartaria  
com falas, e com males te pungiria 770  
e faria sofrer, e duplicaria as dores.

HELENA:

Disseste mais do que te perguntei.  
Deixa o mais, e só diz quanto tempo  
perdeste navegando o dorso do mar?

MENELAU:

Além dos dez anos em Troia, de navio 775  
percorri ainda mais sete voltas anuais.

HELENA:

*Pheû! Pheû!* Mísero, dizes longo tempo!  
Salvo de lá, para cá vieste para a morte?

MENELAU:

Que isso? Que dizes? Mulher, matas-me!

HELENA:

Foge o mais veloz para longe desta terra! 780  
Serás morto por aquele dono desta casa.

MENELAU:

O que fiz que me valesse esta situação?

HELENA:

Vens súbito entrave a minhas núpcias.

MENELAU:

Alguém quer desposar minha esposa?

HELENA:

Ultrajando-me o ultraje e eu toleraria. 785

MENELAU:

Um cidadão de poder ou o rei da terra?

HELENA:

O senhor desta terra, o filho de Proteu.

MENELAU:

Isso é aquele enigma que ouvi da serva.

HELENA:

Parado defronte de que portas bárbaras?

MENELAU:

Destas, donde me baniram qual mendigo. 790

HELENA:

Não pedias talvez víveres? Ó miséria!

MENELAU:

Assim agia, mas não tinha esse nome.

HELENA:

Sabes tudo, parece, de minhas núpcias.

MENELAU:

Sei; e se escapaste do leito, não sei.

HELENA:

Sabe que tens teu leito intacto salvo. 795

MENELAU:

Que prova isso? Grato, se falas claro.

HELENA:

Vês meu mísero abrigo nesta tumba?

MENELAU:

Mísera, vejo ninho. Que tens com isso?

HELENA:

Aqui suplicamos por escapar das núpcias.

MENELAU:

Por falta de altar ou por prática bárbara? 800

HELENA:

Isso nos vale igual a templos de Deuses.

MENELAU:

Ora, não posso te levar de navio para casa?

HELENA:

Espada espera por ti, mais que meu leito.

MENELAU:

Assim seria eu o mais mísero dos mortais.

HELENA:

Não te envergonhes, mas foge desta terra! 805

MENELAU:

Deixar-te? Devastei Troia por tua graça.

HELENA:

Melhor que te matarem minhas núpcias.

MENELAU:

Não foi viril essa fala, e indigna de Ílion.

HELENA:

Não matarias o rei, o que talvez tentes.

MENELAU:

Não tem corpo que se corte com ferro? 810

HELENA:

Saberás. O sábio não ousa o impossível.

MENELAU:

Em silêncio ofereço as mãos a amarrar?

HELENA:

Chegas a impasse. Um ardil é necessário.

MENELAU:

Em ação ou sem ação morte é mais doce?

HELENA:

Há só uma esperança de sermos salvos. 815

MENELAU:

Por compra, por audácia ou argumento?

HELENA:

Se o soberano não soubesse que vieste.

MENELAU:

Não saberá quem sou, sei, quem dirá?

HELENA:

Está ali dentro aliada igual aos Deuses.

MENELAU:

Uma voz residente no recesso da casa? 820

HELENA:

Não, mas a irmã; ela se chama Teónoe.

MENELAU:

O nome é oracular. Diz tu o que ela faz!

HELENA:

Sabe tudo, dirá ao irmão que estás aqui.

MENELAU:

Morreríamos, não posso passar oculto.

HELENA:

Talvez persuadísemos, suplicando-lhe. 825

MENELAU:

Que fazer? A que esperança me levas?



HELENA:

Que não diga ao irmão que estás aqui.

MENELAU:

Se persuadida, sairíamos desta terra?

HELENA:

Com ela, facilmente; às ocultas, não.

MENELAU:

A obra é tua; mulher é símil a mulher. 830

HELENA:

Não terá joelhos intactos a mãos minhas.

MENELAU:

Bem, e se não acolher nossas palavras?

HELENA:

Morrerás. Serei mísera esposa à força.

MENELAU:

Serias traidora; tens força por escusa.

HELENA:

Mas fiz por tua cabeça pio juramento... 835

MENELAU:

Que? Morrerás? Não terás outro leito?

HELENA:

Com a mesma faca; jazerei junto a ti.

MENELAU:

Nestas condições, toca minha destra.

HELENA:

Toco, se morreres, deixarei esta luz.

MENELAU:

Eu, sem ti, porei termo à minha vida. 840

HELENA:

Como morreremos tão gloriosos?

MENELAU:

Sobre a tumba te mato e me mato.

Primeiro lutaremos a grande luta  
por teu leito. Quem quiser, venha.

Não desonrarei a glória de Troia, 845

e na Grécia não serei vituperado,

eu que espoliei Tétis de Aquiles,

vi a morte de Ájax filho de Têlamon,

e sem prole o filho de Neleu, como

pela esposa não me dignarei morrer? 850

Sobretudo! Se os Deuses são sábios,

recobrem no túmulo com terra leve

o varão valente morto por inimigos,

mas expõem covardes à pedra dura.

CORO:

Ó Deuses, que os Tantálidas tenham 855

enfim boa sorte e livrem-se de males!

HELENA:

Ai de mim, mísera! Eis minha sorte!

Menelau, estamos feitos! Sai de casa

a profetisa Teónoe; trancas se soltam,

a casa ressoa. Foge! Por que fugir? 860

Ausente e presente ela sabe que tu

vieste aqui. Ó mísera, estou perdida!

Salvo de Troia e fora do solo bárbaro,

outra vez vieste cair em faca bárbara!

TEÓNOE:

Conduz-me tu, com luz de tocha! 865  
Incensa o seio do céu, venerável rito,  
para recebermos vento puro do céu!  
Se alguém lesou a senda ao pisar  
com ímpio pé, aplica a chama pura,  
bate antes a tocha, para eu passar! 870  
Prestai aos Deuses o que prescrevi,  
e levai a chama de Hefesto para casa!  
Helena, como estão meus vaticínios?  
Vem este Menelau teu marido, visível,  
espoliado de navios e de tua imagem. 875  
Ó mísero, que males evitaste e vieste!  
Não vês retorno à casa, se ficas aqui.  
Rixa entre os Deuses e reunião por ti  
terá assento junto a Zeus neste dia.  
Hera, a que era outrora tua inimiga, 880  
ora benévola quer salvar-te na pátria  
com ela, para que Grécia saiba falso  
dom de Cípris núpcias de Alexandre;  
mas Cípris quer destruir o teu retorno  
para não se flagrar nem se ver a beleza 885  
comprada com núpcias vãs de Helena.  
O fim é nosso, se – o que Cípris quer –  
digo ao irmão que estás aqui e destruo,  
ou se, aliás, com Hera, salvo tua vida,  
por ocultar do irmão, que me ordena 890  
dizer-lhe quando viesses a esta terra.  
Quem irá denunciá-lo aqui presente  
ao meu irmão, para minha segurança?

HELENA:

Ó moça, caio suplicante a teu joelho  
e sento-me súplice, não de bom Nume, 895  
por mim mesma e por este que a custo  
retomei e estou a ponto de ver morrer.  
Não digas a teu irmão que meu esposo  
aqui chegou, caríssimo a meus braços!  
Salva-o, suplico-te, e por teu irmão 900  
não traias jamais a tua boa piedade,  
comprando graças ruins e injustas!  
O Deus odeia a violência, e exorta  
a todos que não adquiram por rapto.  
Demissível é a riqueza, se é injusta. 905  
É comum a todos os mortais o céu,  
e a terra, onde se deve encher a casa,  
sem ter os alheios nem tomar à força.  
Oportuno, mas duro para mim, Hermes  
deu-nos a teu pai para guardar para este 910  
esposo que ora presente quer resgatar.  
Morto, como receberia? E ele, como  
restituiria quem vive a quem morreu?  
Vê agora itens de Deus e itens do pai:  
o Nume e o morto quereriam, ou não 915  
quereriam, restituir os bens alheios?  
Creio que sim. Não te debes importar  
mais com irmão mau que com pai bom.  
Sendo adivinha e sábia do divino, se  
puseres a perder a justiça do teu pai, 920  
e se deres graças a não justo irmão,

é mal que conheças todos os divinos  
presentes e futuros, e os justos, não!  
A mim, mísera nos males em que jazo,  
defende-me, dá esse mais de justiça. 925

Não há mortal que não odeie Helena;  
conta-se na Grécia que traí o marido  
e residi numa aurífera casa na Frígia.  
Se fosse à Grécia e voltasse a Esparta,  
ao ouvirem e virem que por artes de 930

Deuses morreram, e não traí os meus,  
reconhecerão outra vez o meu recato,  
casarei a filha que não foi desposada,  
deixarei aqui a mendicância amarga,  
e desfrutarei os bens que há em casa. 935

Se ele, morto, fosse cremado na pira,  
honraria com pranto, ainda que longe.  
Mas agora são e salvo me será tirado?  
Não, ó moça, mas isto eu te suplico:  
dá-me esta graça e imita os modos 940

do pai justo! Eis a mais bela glória  
dos filhos que nascidos de bom pai  
seguem os mesmos modos que o pai.

CORO:

Comoventes palavras pronunciadas,  
comovente também tu. Desejo ouvir 945  
que palavras Menelau dirá pela vida.

MENELAU:

Eu não ousaria cair perante teu joelho  
nem verter lágrimas; se nos tornássemos  
covardes, aviltaríamos Troia sobretudo.

Dizem todavia próprio de nobre varão 950  
verter lágrimas dos olhos na situação.  
Mas não essa beleza, se isso é beleza,  
escolherei em detrimento da valentia.  
Mas se decides salvar este forasteiro  
que deveras busca resgatar a esposa, 955  
restitui e salva! Mas se não decides,  
eu seria mísero não primeiro agora,  
mas há muito, e tu te mostrarás má.  
O que consideramos digno e justo  
e que será certo em teu coração, 960  
eu direi caído na tumba de teu pai:  
Ó velho, morador desta tumba pétrea,  
restitui, eu te reclamo minha esposa,  
que Zeus te enviou para a salvares!  
Sei que, morto, nunca me restituirás; 965  
mas esta não aceitará que invocado  
nos íferos o pai outrora glorioso  
tenha má fama, ela agora é a dona.  
Ó infero Hades, invoco-te aliado,  
mostrarei que pela esposa muitos 970  
caíram sob minha faca e te paguei:  
ou agora outra vez vivos os restitui,  
ou obriga que ela se mostre maior  
que seu pio pai e restitua a esposa!  
Se de minha mulher me espoliares, 975  
direi as palavras que ela te omitiu.  
Saibas, ó moça, jurados clamamos  
primeiro ir à luta com o teu irmão,  
até ele ou eu morrer! Simples assim.

Se não opuser em luta o pé ao pé, 980  
mas forçar à fome súplices da tumba,  
decidi matá-la e no fígado depois  
com esta faca bigúmea me golpear  
sobre esta tumba, donde fluente  
sangue goteja; e jazeremos ambos 985  
mortos sobre este polido sepulcro.  
Imortal dor tua, vitupério a teu pai.  
Nem o teu irmão não a desposará  
nem ninguém, mas eu a conduzirei  
aos mortos se para casa não puder. 990  
Que isso? Com lágrimas de mulher  
seria mais comovente que em ação?  
Mata, se queres! Não matas inglórios.  
Antes, porém, o que digo te persuade  
para seres justa e ter eu minha esposa! 995

CORO:

Tu és o árbitro das palavras, ó moça.  
Decide de modo que agrade a todos!

TEÓNÓE:

Eu nasci reverente e assim quero ser,  
amo-me a mim, a glória de meu pai  
eu não poluiria, nem daria ao irmão 1000  
graça pela qual me mostrasse ingloria.  
O templo de justiça em mim é grande  
por natureza, eu o tenho de Nereu  
e tentarei conservar, ó Menelau.  
Com Hera, se te quer beneficiar, 1005  
porei o mesmo voto. Cípris nos  
seja leve, mas não é companhia.

Tentarei resistir sempre virgem.

Se invectivas esta tumba do pai,

dizemos o mesmo: injustos seríamos 1010

se não restituíssemos. Vivo, ele

restituiria um ao outro a ti e a ela.

Ainda a vindita disso está nos inferos

e acima nos homens todos. A mente

dos mortos não vive, mas tem noção 1015

imortal ao entrar no imortal fulgor.

Para não alongar muito, calarei

como me suplicaste e na luxúria

não serei conivente do irmão.

Sou-lhe benéfica sem parecer, 1020

se de ímpio eu o torno piedoso.

Descobri vós mesmos uma via!

Eu me calarei longe fora disso.

Começai dos Deuses e suplicai

a Cípris deixar-te voltar à pátria, 1025

e a Hera, ter a mesma intenção

de salvar-te a ti e ao teu esposo!

Ó morto meu pai, se eu puder,

não te dirão em vez de pio ímpio.

CORO:

Não há boa sorte em ser injusto, 1030

só se espera salvação na justiça.

HELENA:

Menelau, a virgem nos salvou.

Doravante em concerto devemos

compor via comum de salvação.



MENELAU:

Ouve! Há tempo vives nessa casa                    1035  
e conviveste com os servos do rei.

HELENA:

Que tu disseste? Esperas fazer  
algum bem comum a ambos nós.

MENELAU:

Persuadirias um dos que dirigem  
as quadrigas a nos dar um carro?                    1040

HELENA:

Persuadiria. Mas como fugiremos,  
se não conhecemos a terra bárbara?

MENELAU:

Impossível. E se eu oculto em casa  
matasse o rei com esta faca bigúmea?

HELENA:

A irmã não te suportaria nem faria                    1045  
silêncio, se fosses matar seu irmão.

MENELAU:

Mas nem há navio que nos salve  
a fuga. O que tínhamos o mar tem.

HELENA:

Ouve, se mulher diz bem! Queres  
sem morrer ser dito morto na fala?                    1050

MENELAU:

Mau agouro, mas se eu lucrar, diz!  
Pronto para dito morto não morrer.

HELENA:

Nós te choraríamos com feminina

tonsura e pranto ante o varão ímpio.

MENELAU:

E que salvação isso nos oferece? 1055

Há no conto alguma antiguidade.

HELENA:

Pedirei ao rei desta terra que te faça  
funerais vazios qual morto no mar.

MENELAU:

Está concedido, e como sem navio  
nos salvam os meus funerais vazios? 1060

HELENA:

Instarei que dê barco para depormos  
teu fúnebre adorno no abraço do mar.

MENELAU:

Isso está bem, mas se te instar fazer  
a sepultura no seco, a escusa é inútil.

HELENA:

Mas direi que na Grécia não é uso 1065  
cobrir com seco os mortos do mar.

MENELAU:

Assim acertas. Embarcarei contigo  
e porei o adorno no mesmo barco.

HELENA:

Deveis estar presentes tu e os teus  
marinheiros sobrevividos do naufrágio. 1070

MENELAU:

Se eu receber um navio ancorado,  
varão por varão resistirá com faca.

HELENA:

Tu deves dirigir tudo. Sejam os ventos

favoráveis à vela e benévola a viagem.

MENELAU:

Serão! Os Numes cessarão meus males. 1075

De quem dirás que sabes que morri?

HELENA:

De ti. Diz que és o único sobrevivente  
do navio do Atrida e que o viste morto.

MENELAU:

De fato, estes andrajos sobre mim  
tens por testemunhas do naufrágio. 1080

HELENA:

Oportuno, antes inoportuna perda,  
talvez aquele mal fosse boa sorte.

MENELAU:

Será que devo ir contigo para casa  
ou sentamo-nos quietos nesta tumba?

HELENA:

Fica aqui. Se te fizessem algo iníquo, 1085  
esta tumba te defenderia, e tua faca.

Eu irei para casa e cortarei o cabelo  
e trocarei vestes brancas por negras  
e imporei unha cruel à pele da face.

Grande o combate, vejo duas saídas: 1090

ou morrer, se me pegam tramando,  
ou ir para a pátria e salvar tua vida.

Ó senhora que tens o leito de Zeus,  
Hera, reanima dos males dois míseros!

Pedimos de braços retos para o céu 1095

onde habitas as variações dos astros.

E tu, eleita a bela com minhas núpcias,

filha de Dione, Cípris, não me mates!  
Basta de aflição, se antes me afligiste,  
ao expor nome, não corpo, aos bárbaros!           1100  
Se queres me matar, deixa-me morrer  
na pátria! Por que és insaciável de males,  
com amores, logros, dolosas invenções  
e os cruéis encantamentos dos corpos?  
Se fosses comedida, és no mais a Deusa           1105  
mais doce aos mortais, não falo em vão.

[PRIMEIRO ESTÁSIMO (1107-1164)]

CORO:

Ó tu que no horto sob arbóreas frondes           EST. 1  
tens culto a Musas e pouso,  
eu te invocarei  
a mais canora  
ave, melodioso  
rouxinol choroso,   1110  
vem ó com alarido de sonoro bico,  
meu colega de lamentos,  
cantando os tristes males  
de Helena e o choroso  
desastre dos troianos                                   1115  
sob lanças de aqueus,  
ao ir por ondas grises com remo bárbaro  
o que se foi, se foi levando aos Priâmidas  
da Lacedemônia o triste leito  
teu, ó Helena, Páris noivo terrível           1120  
com as pompas de Afrodite!

Muitos aqueus sob lanças e pedras                      ANT. 1

disparadas expiraram

e habitam triste Hades,

as sofridas esposas

cortaram o cabelo

e a moradia está inupta.                                      1125

Ao fazer ígnea luz na circunfusa

Beócia, um só remeiro matou

muitos aqueus colididos

com as rochas Caférides,

ao iluminar doloso astro                                      1130

nos pontais do mar Egeu.

Confins sem porto tristes em traje bárbaro

vagou longe da pátria por vento hiberno

Menelau levando no navio prêmio

não prêmio mas rixa de dânaos,                              1135

a sacra imagem de Hera.

Que é Deus ou não Deus ou o meio,                      EST. 2

que mortal investigador diz?

Viu linde mais longe quem vê o divino                      1140

saltar aqui e ali aliás e outra vez

com dúbia inopinada sorte.

Helena, és filha de Zeus,

alado o pai no ventre    1145

de Leda te gerou,

e na Grécia te proclamam

traidora infiel injusta sem Deus;

não sei que clareza entre os mortais

viu a voz dos Deuses verdadeira. 1150

Dementes, tivestes vossos méritos ANT. 2

com guerra e lanças de forte lenho,  
néscios livres de males na morte.

Se a luta de sangue o decidir, Rixa 1155

nunca deixará as urbes dos mortais.

Deixaram covas na terra de Príamo

sendo de corrigir com falas

tua rixa, ó Helena. 1160

Agora deles Hades cuida nos inferos,

muros ardem como sob raio de Zeus

e padeces dores com dores

sofridas da lúgubre situação.

[TERCEIRO EPISÓDIO (1165-1300)]

TEOCLÍMENO:

Salve, lembrança do pai! Na saída 1165

sepultei-te, Proteu, pela saudação:

sempre ao sair e ao entrar em casa

o filho Teoclímene te saúdo, pai!

Vós, então, ó servos, na casa real

recolhei os cães e as redes de caça. 1170

Repreendi-me tanto a mim mesmo

por não punir com morte os maus;

e agora soube: um grego às claras

chegou à terra e escapou aos vigias,

ou é espião, ou está furtivo à caça 1175

de Helena; morrerá, se só for pego.

*Éa!*

Mas, parece, descobri tudo feito:  
deixando vazio assento na tumba,  
a Tindárida saiu de navio da terra.

*Oé!* Soltai trancas, abri estábulos 1180

equinos, servos, retirai os carros,  
que a custo não me escape levada  
desta terra a esposa que desejo!

Esperai! Vejo quem perseguimos  
presente em casa e não em fuga. 1185

Ó tu, por que puseste negras vestes  
em vez de alvas, e da nobre cabeça  
cortaste com o ferro a cabeleira,

e molhas a face com verde pranto,  
chorando? Gemes tu persuadida 1190

por sonhos à noite, ou, por ouvir  
voz de casa, dor te destruiu o siso?

HELENA:

Ó dono, pois este nome já te dou,  
perdi, perdidos os meus, nada sou.

TEOCLÍMENO:

O que te aconteceu? Qual é a sorte? 1195

HELENA:

Menelau, *oímoi!* Como direi? Morto.

TEOCLÍMENO:

Não me praz tua fala, boa sorte minha.  
Como soubeste? Isso Teónoe te disse?

HELENA:

Ela diz, e quem presente à sua morte.

TEOCLÍMENO:

Veio quem isso ainda anuncie claro? 1200

HELENA:

Veio. Fosse aonde eu quero que vá!

TEOCLÍMENO:

Quem? Onde? Que eu saiba claro!

HELENA:

Este sentado trêmulo nesta tumba.

TEOCLÍMENO:

Apolo, que disformes trajas tem!

HELENA:

*Oímoi*, assim imagino meu marido! 1205

TEOCLÍMENO:

Donde é este varão, donde ele veio?

HELENA:

Grego, um marujo de meu marido.

TEOCLÍMENO:

De que morte diz morto Menelau?

HELENA:

Misérrima, na úmida onda do mar.

TEOCLÍMENO:

Onde navegava os mares bárbaros? 1210

HELENA:

Caiu nas inóspitas pedras da Líbia.

TEOCLÍMENO:

E como não morreu junto no navio?

HELENA:

Há pobres com mais sorte que ricos.

TEOCLÍMENO:

Onde deixou os destroços do navio?

HELENA:

Lá onde mal morresse, não Menelau! 1215



TEOCLÍMENO:

Ele pereceu. E em que barco veio?

HELENA:

Nautas, diz, por sorte o resgataram.

TEOCLÍMENO:

Onde o mal dado em vez de ti a Troia?

HELENA:

O adorno de nuvem? Foi para a luz.

TEOCLÍMENO:

Ó Príamo e Troia, vós ides em vão! 1220

HELENA:

Particpei do insucesso dos Priâmidas.

TEOCLÍMENO:

Deixou-o insepulto, ou sepultou-o?

HELENA:

Insepulto, ai, mísera de meus males!

TEOCLÍMENO:

Por isso cortaste os loiros cachos?

HELENA:

Caro é qual outrora quando vivia. 1225

TEOCLÍMENO:

Com justiça ela chora a situação.

HELENA:

Morri mísera e não sou mais nada! [KOVACS]

TEOCLÍMENO:

Vê se não são anúncios não claros! [KOVACS]

HELENA:

Está bem à mão escapar à tua irmã!

TEOCLÍMENO:

Não, como? Viverás ainda na tumba? 1228

HELENA:

Sou fiel a meu esposo ao fugir de ti. 1230

TEOCLÍMENO:

Troças de mim e não deixas o morto? 1229

HELENA:

Não mais! Inicia já minhas núpcias! 1231

TEOCLÍMENO:

Vieram tardias, contudo as aprovo.

HELENA:

Sabes que fazer? Esqueçamos antes!

TEOCLÍMENO:

Como? A graça à graça corresponda!

HELENA:

Façamos trégua! Concilia-te comigo! 1235

TEOCLÍMENO:

Cesso tua rixa, que alada ela se vá!

HELENA:

Aos teus joelhos, porque és caro...

TEOCLÍMENO:

Que me pedes, com a suplicação?

HELENA:

Quero sepultar meu marido morto.

TEOCLÍMENO:

É tumba de ausente? Ou de sombra? 1240

HELENA:

É lei, na Grécia, os mortos no mar...

TEOCLÍMENO:

Que fazer? Hábeis nisso os Pelópidas!

HELENA:

Sepultar em tecidos de túnica vazios.

TEOCLÍMENO:

Faz funerais, ergue tumba onde queres!

HELENA:

Não sepultamos assim mortos no mar. 1245

TEOCLÍMENO:

Como, então? Sou leigo em leis gregas.

HELENA:

Exportamos por mar tudo aos mortos.

TEOCLÍMENO:

O que te ofereço então para o morto?

HELENA:

Ele sabe, não sei, tive boa sorte antes.

TEOCLÍMENO:

Forasteiro, trouxeste um caro rumor. 1250

MENELAU:

Não a mim mesmo, nem ao morto.

TEOCLÍMENO:

Como sepultais os mortos no mar?

MENELAU:

Como cada um é, se houver meios.

TEOCLÍMENO:

Diz quanto queres, para sua graça.

MENELAU:

Imola-se antes sangue aos inferos. 1255

TEOCLÍMENO:

De que? Diz-me tu, e concederei.

MENELAU:

Sabe tu mesmo, será o que deres.

TEOCLÍMENO:

É uso de bárbaros cavalo ou touro.

MENELAU:

Ao dar, não dê nada malnascido!

TEOCLÍMENO:

Não nos faltam prósperas tropas. 1260

MENELAU:

Levam-se vazios leitos cobertos.

TEOCLÍMENO:

Haverá. Que mais é usual levar?

MENELAU:

Armas de bronze, amava guerra.

TEOCLÍMENO:

Daremos as dignas dos Pelópidas.

MENELAU:

E outros belos produtos da terra. 1265

TEOCLÍMENO:

Como se faz? Lançais ao mar?

MENELAU:

Devem-se ter barco e remeiros.

TEOCLÍMENO:

Quanto afastar o lenho da terra?

MENELAU:

Quanto não se ver bem da terra.

TEOCLÍMENO:

Por que a Grécia venera esse rito? 1270

MENELAU:

Não lance o mar de volta sujeiras.

TEOCLÍMENO:

O remo fenício terá rápido passo.

MENELAU:

Bom seria e mais grato a Menelau.

TEOCLÍMENO:

Não basta que tu sem ela o faças?

MENELAU:

Faz isso mãe, mulher ou os filhos. 1275

TEOCLÍMENO:

Ela deve, dizes, sepultar o marido?

MENELAU:

É pio não sonegar ritos de mortos.

TEOCLÍMENO:

Seja! Importa-nos criar esposa pia.

Ide para casa e pegai enfeite fúnebre. [KOVACS]

De mãos vazias não te envio da terra, 1280

por teu favor a ela. Trouxeste-me boa

notícia e terás, em vez do desabrigo,

vestes e víveres, de modo que vás

à pátria, porque agora te vejo mal.

Tu, ó coitada, por causa impossível 1285

não te consumas chorando Menelau; [KOVACS]

tu vês a luz, e Menelau está morto, [KOVACS]

não por gemidos o morto teria vida.

MENELAU:

Tu deves, ó moça, amar o marido  
presente e deixar o que não é mais.

Isso é o melhor para ti ante a sorte. 1290

Se eu for à Grécia e por sorte salvo,

cessarei teu veto, se fores mulher 1293

como deves ser para o teu esposo. 1292

HELENA:

Assim será. Nunca o marido nos

reprenderá. Tu de perto o verás. 1295

Mas, ó mísero, entra, toma banho,  
troca as vestes! Não postergarei  
teu benefício, pois mais benévolo  
farias a meu caríssimo Menelau  
honras, tendo de nós o necessário. 1300

[SEGUNDO ESTÁSIMO (1301-1368)]

CORO:

A Mãe dos Deuses move EST. 1  
o pé veloz nos montes,  
nos vales nemorosos,  
no curso d'água do rio,  
na sonora onda do mar, 1305  
saudososa da finada  
nefanda filha.  
Crótalos de sons agudos  
ressoam os seus acordes,  
quando jugos de feras 1310  
a Deusa jungiu ao carro,  
para salvar a filha  
raptada dos coros  
circulares de virgens,  
e têm pés de ventania  
Ártemis com setas e toda armada 1315  
a de olhos de Górgona com lança.  
Ao raiar das celestes  
sedes Zeus onipotente  
cumpre outra porção.  
Quando a Mãe cessou ANT. 1

a erradia correria 1320  
em busca do raptor  
doloso de sua filha,  
chegou aos regelados  
cimos das Ninfas no Ida,  
e sucumbe à dor em 1325  
pétreo bosque nevado.  
Aos mortais incendeia  
o ressequido chão  
sem produzir frutos,  
destrói seres mortais,  
não fornece às tropas 1330  
florido pasto frondoso.  
Nas urbes faltam os víveres,  
não há sacrifícios aos Deuses,  
bolos não ardem nos altares.  
E cessa o jorro de límpidas 1335  
águas de orvalhadas fontes,  
por ilatente luto da filha.

Quando cessou as festas EST. 2  
aos Deuses e aos mortais,  
Zeus adoçando a hórrida  
cólera da Mãe conclama: 1340  
“Vinde, Graças venerandas,  
“e alterai com alarido  
“a dor de Deo furiosa  
“por amor da filha! Vinde,  
“Musas, com hinos corais!” 1345  
Quando térrea voz brônzea

e tambores de pele tensa  
a mais bela das venturosas  
Cípris tocou, a Deusa riu  
e tomou nas mãos 1350  
o sonoro aulo,  
divertida do alarido.

Sem lei e sem licitude ANT.2  
acendeste fogo em casa,  
e tens a cólera da grande 1355

Mãe, ó filha, irreverente  
aos sacrifícios à Deusa.  
Têm um grande poder  
a variada pele de corça  
e o verdor da hera, coroa 1360

dos sagrados bordões,  
e o circular giro celeste  
nos rodopios de pião,  
crina bacante por Brómio,  
e os noturnais da Deusa. 1365

Bem nas jornadas  
Lua os superava,  
só da forma te ufanavas. [KOVACS]

[QUARTO EPISÓDIO (1369-1450)]

HELENA:

Tivemos boa sorte no palácio, amigas;  
a filha de Proteu auxiliou-nos ocultar 1370  
a presença de meu marido, e indagada,  
não contou ao irmão, e por mim disse



que morto no chão não mais vê a luz.

O marido captou muito bem a sorte, [KOVACS]

as armas que deveria lançar ao mar, 1375

passando o braço nobre pelo suporte,

ele mesmo levou, e na destra, a lança,

como a cooperar no serviço ao morto.

Vestiu as armas, próprias ao combate,

como para erguer o troféu de dez mil 1380

bárbaros, quando estivermos no barco.

As vestes em vez das roupas náufragas

eu lhe preparei e banhei-lhe o corpo

em tardia lustração com água do rio.

Mas sai do palácio o que pensa ter 1385

nas mãos as minhas núpcias prontas.

Devo calar-me, também te acrescento

cúmplice comigo neste dolo, debes

benévola conter a boca, se pudermos

– uma vez salvos – salvar-te um dia.

TEOCLÍMENO:

Ide adiante, como dispôs o forasteiro, 1390

servos, procedei aos funerais marinhos!

Helena, tu, se não te pareço dizer mal,

ouve, espera aqui! Presente ou não,

terás o mesmo ato por teu marido.

Temo que a saudade te persuada 1395

a deixar-te ir com a onda marinha,

levada por graças do antigo marido.

Demasiado o choras, não presente.

HELENA:

Ó meu novo esposo, é necessário

honrar o primeiro esposo e núpcias; 1400  
eu, sim, por amor do meu marido,  
morreria, mas que graça seria sua  
eu morrer com o morto? Deixa-me  
dar eu mesma os funerais ao morto.  
Deuses te dêem como eu consinto, 1405  
e a este forasteiro, porque coopera.  
Ter-me-ás como deves ter em casa  
mulher, por beneficiares a Menelau  
e a mim; isto é caminho para sorte.  
Determina quem nos dará o navio 1410  
para eu ter de ti a graça completa.

TEOCLÍMENO:  
Vai, dá-lhes nau de cinquenta remos  
de Sídon e conhecedores dos remos.

HELENA:  
O comando naval será o do funeral?

TEOCLÍMENO:  
Sim, os meus nautas devem ouvi-lo. 1415

HELENA:  
Ordena outra vez, saibam de ti claro!

TEOCLÍMENO:  
Ordeno outra vez e três, se te é grato.

HELENA:  
Sê feliz, e eu, por minhas decisões!

TEOCLÍMENO:  
Não apagues tua pele com o pranto.

HELENA:  
Hoje te mostrarei a minha gratidão. 1420

TEOCLÍMENO:

Cuidar de mortos não é senão dor.

HELENA:

Há aqui e lá algo daquilo que digo.

TEOCLÍMENO:

Não pior que Menelau serei marido.

HELENA:

Nada te falta, eu só preciso de sorte.

TEOCLÍMENO:

Isso está em ti, se benévola comigo. 1425

HELENA:

Não aprenderei hoje amar os meus.

TEOCLÍMENO:

Queres que eu conduza a missão?

HELENA:

Não, não sirvas a teus servos, ó rei!

TEOCLÍMENO:

Seja! Permito os ritos dos Pelópidas.

Minha casa está pura, pois não aqui 1430

Menelau perdeu a vida. Que se vá

dizer a meus súditos levem adornos

nupciais à minha casa, e toda a terra

deve ressoar com venturosos hinos,

miradas núpcias de Helena e minhas! 1435

Vai, ó forasteiro, e no abraço marinho

faz essa oferenda a seu antigo marido,

e volta já para casa com minha esposa,

para que festejes comigo suas núpcias

e regresses, ou fiques, de bom Nume! 1440

MENELAU:

Ó Zeus, sejas dito pai e sábio Deus,  
olha para nós e livra-nos dos males!  
Ao puxarmos o fardo para a colina  
assiste-nos atento! Se pões o dedo,  
chegaremos onde nós queremos ir. 1445

Bastam os males que sofremos antes.  
Muito vos pedi, Deuses, inútil e aflito  
ouvísseis-me; não devo ir mal sempre,  
mas pôr o pé certo, e com uma só  
graça, doravante me dareis boa sorte. 1450

[TERCEIRO ESTÁSIMO (1451-1511)]

CORO:

Ó rápido remo fenício EST. 1  
de Sídon, remada grata  
às ondas de Nereu,  
ó guia do belo coro  
de delfins, quando às 1455

auras o pélogo sem vento  
e assim falava Calmaria,  
a glauca filha do Mar:  
“Desfraldai as velas  
“às auras marinhas, 1460  
“tende remos de pinho,  
“ó nautas, ó nautas,  
“levai Helena às portuárias  
“praias da casa de Perseu!”

Ela à beira d’água do rio ANT. 2

ou ante o templo de Palas 1466  
encontraria as Leucípides,  
reunida aos coros a tempo  
ou em celebração noturna  
aos cortejos de Jacinto, 1470  
que Febo matou no jogo  
de giro sem fim de disco, [KOVACS]  
e filho de Zeus diz à terra  
lacedemônia que venere  
o dia do sacrifício de boi. 1475  
Veria sua filha Hermíone, [KOVACS]  
novilha deixada em casa, [KOVACS]  
ainda sem festas de núpcias.

Alados no céu fúlgido EST. 1  
fôssemos lá por onde  
bandos de aves da Líbia 1480  
deixando hiverna chuva  
vão dóceis à flauta  
do pastor mais velho,  
que grita sobrevoando  
o chão sem chuvas 1485  
e frutífero da terra.

Ó aves de pescoço longo  
pares do passo das nuvens,  
ide sob Plêiades no meio  
e Órion durante a noite, 1490  
proclamai este anúncio  
pousadas no Eurotas:  
“Menelau pilhou urbe

“de Dárdano e regressa”!

Viésseis por via equina	ANT. 2
vindos do céu fúlgido,	1496
ó filhos de Tindáreo,	
celestes moradores sob	
o curso de claros astros,	
ó salvadores de Helena,	1500
ao mar glauco salino	
e às sombrias moções	
grises de vagas marinhas,	
com bons ventos navais,	
com os sopros de Zeus,	1505
afastai de vossa irmã	
infâmia de leite bárbaro,	
que adquiriu punida	
por rixas no Ida, nunca	
tendo ido à terra de Ílion	1510
junto às torres de Febo!	

[ÊXODO (1512-1692)]

MENSAGEIRO:

Rei, descobrimos em casa o pior,  
tão novos males ouvirás de mim!

TEOCLÍMENO:

Que há?

MENSAGEIRO:

Propõe núpcias a outra  
mulher! Helena saiu desta terra. 1515

TEOCLÍMENO:

Alçada por asas, ou a pé no chão?

MENSAGEIRO:

Menelau a transportou desta terra,  
ele mesmo veio anunciar sua morte.

TEOCLÍMENO:

Terrível notícia! Que navio os tirou  
desta terra? É incrível isso que dizes. 1520

MENSAGEIRO:

Deste-o ao forasteiro, que matou  
teus nautas e se foi, breve o saibas!

TEOCLÍMENO:

Como? Quero saber. Nunca pensei  
que um só varão pudesse superar  
tantos nautas com que embarcaste. 1525

MENSAGEIRO:

Quando deixou a vossa casa real,  
a filha de Zeus seguiu para o mar,  
com leve passo habilmente chorava  
o marido perto presente e não morto.  
Ao chegarmos à cerca de teu arsenal, 1530

baixamos um inaugural navio sidônio  
com a medida de cinquenta bancos  
e remos. Trabalho sucedia trabalho:  
um colocava o mastro, outro, o remo  
e cabo à mão, e alvas velas reunidas, 1535

e ajustava os lemes com as amarras.  
Nesse ínterim, à espreita da ocasião,  
gregos, companheiros de Menelau,  
vieram à praia, vestidos de náufragos

trajes, formosos, mas ásperos à vista. 1540  
Ao vê-los presentes, o Atrida disse  
dirigindo a todos o lamento doloso:  
“Ó míseros! Como? De que navio  
“aqueu, que sofreu avaria, viestes?  
“Vinde junto sepultar o Atrida morto, 1545  
“a Tindárida faz funerais de ausente.”  
Eles, por verterem lágrimas fingidas,  
embarcaram, com libações marinhas  
a Menelau. Isso para nós era suspeito  
e disse um ao outro que eram muitos 1550  
tripulantes, mas nos calamos, porém,  
por tuas ordens: ao fazer o forasteiro  
comandar o navio, confundiste tudo.  
E o mais embarcamos fácil no navio  
por serem leves. O pé do touro, reto, 1555  
não queria prosseguir pela prancha,  
e mugia girando os olhos em círculo,  
curvando o dorso e mirando o corno  
repelia o toque. O marido de Helena  
clamou: “Ó conquistadores de Ílion, 1560  
“arrebatai vós à maneira dos gregos  
“o corpo do touro aos ombros jovens  
“e lançai-o na proa, oferta ao morto.”  
Simultâneo ergue a espada na mão. [KOVACS]  
Eles seguiram a ordem, tomaram 1565  
o touro, levaram e puseram no navio.  
Menelau, a coçar o pescoço e fronte  
do corcel, persuadiu-o a embarcar.  
Por fim, quando o navio tinha tudo,



pôs no degrau o pé de belo tornozelo 1570  
Helena, e sentou-se no banco do meio;  
o dito não mais vivo Menelau, perto;  
os outros, iguais, numa e noutra borda,  
sentam-se, varão com varão, com facas  
ocultas nas vestes; o marulho se enche 1575  
de gritos, ao ouvirmos a voz da chefia.  
Quando não estávamos longe da terra,  
nem perto, assim perguntou o piloto:  
“Forasteiro, navegamos mais adiante  
“ou está bom? A ti cabe o comando.” 1580  
Ele diz: “Basta!” Com a faca na destra,  
foi à proa e perto de pé imolou o touro,  
sem fazer nenhuma menção ao morto,  
ao degolar, orou: “Ó senhor do mar  
“pôntico Posídon, e puras Nereidas, 1585  
“levai-me e à esposa à orla de Náuplia,  
“salvos desta terra!” O jorro de sangue  
atingiu o mar, propício ao forasteiro.  
Alguém disse: “É manobra dolosa,  
“retornemos! Ordena tu que valha, 1590  
“e tu vira o leme!” Morto o touro,  
o Atrida de pé convocou aliados:  
“Ó floração da terra grega, é hora  
“de imolar, matar e alijar bárbaros  
“ao mar!” Aos teus marinheiros, 1595  
a chefia grita o oposto comando:  
“Não erguereis lenha por último,  
“quebrai banco, arrancai remo,  
“sangrai crânio inimigo forasteiro!”

Todos pularam de pé, uns com remo 1600  
do navio nas mãos, outros, com faca;  
o navio vertia sangue. Na popa, Helena  
exortava: “Onde está a glória troiana?  
“Mostrai aos bárbaros!” No combate  
caíam, outros persistiam, verias mortos 1605  
os deitados. Menelau, com as armas,  
a espreitar onde seus aliados sofriam,  
ia para lá com a faca na mão destra,  
até saltarem do navio, e esvaziou  
de teus nautas o navio; foi ao leme 1610  
e disse ao piloto dirigir para a Grécia.  
Içaram velas, ventos vieram propícios,  
saíram da terra. Eu, em fuga da morte,  
lancei-me ao mar, perto da âncora.  
Um pescador me pegou já exausto, 1615  
e trouxe-me para terra, para eu te  
anunciar isso. Nada é aos mortais  
mais útil do que a sã desconfiança.

CORO:

Não cria que Menelau presente, ó rei,  
a ti e a mim se velasse como se velou. 1620

TEOCLÍMENO:

Oh, mísero me pegou ardil de mulher!  
Foram-se núpcias. Fosse o navio sujeito  
a perseguição, prenderia os forasteiros,  
mas agora punirei a irmã, que nos traiu,  
que viu Menelau em casa e não me disse. 1625  
Não enganará mais ninguém a adivinha.

CORO:

Ó tu! Aonde pões o pé, rei, a que morte?

TEOCLÍMENO:

Aonde a justiça me diz, mas vai-te fora!

CORO:

Não te soltarei, corres a grandes males.

TEOCLÍMENO:

Dominas reis, sendo servo?

CORO:

Penso bem. 1630

TEOCLÍMENO:

Não creio, se não me deixas...

CORO:

Não deixamos.

TEOCLÍMENO:

Matar a pior irmã.

CORO:

A mais piedosa, sim.

TEOCLÍMENO:

Ela me traiu.

CORO:

Nobre traição, fazer justiça.

TEOCLÍMENO:

Deu meu leito a outro.

CORO:

Ao dono verdadeiro.

TEOCLÍMENO:

Quem é dono dos meus?

CORO:

Quem teve do pai.

TEOCLÍMENO:

A sorte me deu.

CORO:

O dever te tirou. 1636

TEOCLÍMENO:

Não me deves julgar.

CORO:

Se digo o melhor.

TEOCLÍMENO:

Sou servo, não rei?

CORO:

Em atos pios, não ímpios.

TEOCLÍMENO:

Queres morrer, parece.

CORO:

Mata-me, mas tua irmã  
não matarás com nossa anuência! Para os bons 1640  
servos o mais glorioso é morrer por seus donos.

CASTOR:

Detém a cólera com que vais sem justiça,  
ó Teoclímeno, rei desta terra! Chamamos-te  
os dois Dióscoros, os que Leda gerou  
e ainda Helena, que fugiu de tua casa. 1645  
Por não fadadas núpcias te enraiveces;  
a filha nascida da Deusa Nereida, tua  
irmã Teónoe, não é injusta, por honrar  
ditos dos Deuses e justas ordens do pai.

Até esta vez do tempo agora presente, 1650  
era necessário ela residir em tua casa;  
mas quando devastado o chão de Troia  
ela serviu o nome aos Deuses, não mais;  
ela deve ser jungida às mesmas núpcias,  
deve ir para casa e morar com o marido. 1655  
Mas afasta a sombria faca de tua irmã,  
e pensa que ela age sabiamente assim!  
Outrora e antes, teríamos salvo a irmã,  
desde quando Zeus nos fez Deuses;  
mas éramos menos que a fatalidade 1660  
e os Deuses que decidiram isso assim.  
A ti te disse isso. E digo à minha irmã:  
vai com teu marido e terás bom vento!  
Nós, teus dois salvadores, dois irmãos,  
cavalgando mar, escoltaremos à pátria. 1665  
Ao atingires a meta e o termo da vida,  
Deusa serás chamada e com os Dióscoros  
terás libações, e hospedagem dos homens  
terás conosco, porque Zeus assim quer.  
Onde o filho de Maia primeiro te levou, 1670  
tirando-te de Esparta por senda celeste,  
furtando-te para Páris não te desposar,  
digo a ilha extensa guardiã junto à orla,  
no porvir os mortais chamarão “Helena”,  
porque a ti furtada de casa te recebeu. 1675  
O errante Menelau obteve dos Deuses  
a porção de habitar ilha de venturosos.  
Os Numes não odeiam os bem natos,  
mas dos inúmeros antes são os males.

TEOCLÍMENO:

Ó filhos de Leda e Zeus, renuncio 1680  
a anteriores litígios por vossa irmã;  
vá ela para casa, se praz aos Deuses, 1683  
não mais eu mataria a minha irmã! 1682  
Sabei que sois da mesma família  
que a melhor e a mais casta irmã! 1685  
Felicito-vos, por Helena ter nobre  
tino, que muitas mortais não têm.

CORO:

Muitas são as formas dos Numes,  
muitos atos inopinados de Deuses,  
e as expectativas não se cumprem, 1690  
e dos inesperados Deus vê a saída.  
Assim é que aconteceu este fato.

Recebido em Maio de 2017  
Aprovado em Junho de 2017





## Simônides 543 Page: o lamento de Dânae<sup>1</sup>

Tradução de Rafael Brunhara<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.11246>

### Nota Liminar

Apresento a seguir uma tradução do fragmento 543 Page de Simônides de Céos. Utilizo sugestões e emendas propostas por David Campbell em seu *Greek Lyric III: Stesichorus, Ibycus, Simonides and Others* (1991).

O fragmento foi conservado por Dionísio de Halicarnasso em sua obra *Da Composição Literária*, que argumentara que o poema poderia ser lido como prosa, pois é difícil distinguir nele as divisões métricas, estrofes, antístrofes e epodos.

Conhecido como “Lamento de Dânae”, o poema é exemplar de características que a tradição reconheceu amiúde em Simônides.

Primeiramente, a sua capacidade de evocar πάθος e excitar a piedade de sua audiência. Para Dionísio de Halicarnasso, o modo como o poeta de Céos organizava as palavras de maneira a apelar para as emoções de sua audiência o tornava superior a Píndaro (*Da Imitação*, 2.420):

Σιμωνίδου δὲ παρατήρει τὴν ἐκλογὴν τῶν ὀνομάτων, τῆς συνθέσεως τὴν ἀκρίβειαν· πρὸς τούτοις, καθ' ὃ βελτίων εὐρίσκεται καὶ Πινδάρου, τὸ οἰκτιρίζεσθαι μὴ μεγαλοπρεπῶς ἀλλὰ παθητικῶς.

Examina a seleção de palavras em Simônides, a acribia em combiná-las, na qual, aliás, ele se mostra até melhor do que Píndaro, pois produz lamentos não em estilo elevado, mas com emoção [παθητικῶς].

De fato, Quintiliano (*Instituições Oratórias*, 10.1.64) confirma essa posição, considerando como a maior virtude de Simônides a capacidade de evocar piedade (*commovenda miseratione virtus*). Catulo o invoca nesses termos, pedindo por “poucas palavras, certas, mais tristes que o lamento de Simônides” (Catulo, Poema 38, tradução de João Angelo Oliva Neto, 1996) e Horácio se afasta dele em nome de uma lira mais leve, que cante temas eróticos em vez do páthos típico do poeta grego, “*Ceiae...Neniae*”:

<sup>1</sup> **Simonides 543 Page: Danae's lament.** Translated to Portuguese by Rafael Brunhara.

<sup>2</sup> Professor de Língua e Literatura Gregas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

*Sed ne relictis, Musa procax, iocis  
Caeae retractes munera Neniae,  
mecum Dionaeo sub antro  
quaere modos levioere plectro.*

Mas não renoves, Musa audaz, do Ceio  
As endechas, os jogos teus deixando;  
Canta comigo em Dionéa gruta  
Com mais ligeiro plectro. (Tradução de Elpino Duriense, 1941).

Nesse sentido, o fragmento 543 conforma-se a esta concepção antiga da obra de Simônides: quando um oráculo conta a Acrísio, pai de Dânae, que seu neto um dia o mataria, ele trancafia a jovem em uma câmara subterrânea. Mas Zeus, na forma de chuva dourada, facilmente acessa a câmara e engravida a princesa, que dá a luz ao herói Perseu. Quando o rei descobre, põe mãe e filho em uma arca e os lança ao mar. O poema é o lamento de Dânae em alto mar para seu bebê que dorme.

No entanto, registros sensoriais, sobretudo visuais, permeiam o poema e criam uma sucessão descritiva que parece distante de um lamento real (PEPONI, 2016, p.9): a referência às trevas da noite, à barca de bronze e até mesmo ao manto cor de púrpura e rosto plácido do bebê dão a entrever que a intenção do poeta seria compor um retrato ecfrástico, ou seja, um discurso repleto de vividez que traz o que é descrito ante os olhos da audiência.

A cuidadosa disposição de tonalidades – escuridão, luz, cores – e a sinestesia que desperta outros sentidos além da visão (o tato, na imagem das ondas do mar que passam pelos cabelos do infante; a audição, na imagem da “voz do vento” que o bebê não ouve) faz do poema um caso de “poesia como pintura falante”, o outro aspecto que definia a obra de Simônides na Antiguidade, tanto quanto seus lamentos, como evidencia Plutarco em seu opúsculo *Da Glória dos Atenenses* (346f):

πλὴν ὁ Σιμωνίδης τὴν μὲν ζωγραφίαν ποιήσιν σιωπῶσαν προσαγορεύει, τὴν δὲ ποιήσιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν.

Além disso, Simônides chama à pintura de poesia silenciosa, e à poesia de pintura falante.



## Tradução

### 543 Dionísio de Halicarnasso, *Da Composição Literária*

ἐκ δὲ τῆς μελικῆς τὰ Σιμωνίδεια ταῦτα· γέγραπται δὲ κατὰ διαστολὰς οὐχ ὦν Ἀριστοφάνης ἢ ἄλλός τις κατεσκεύασε κώλων ἀλλ' ὦν ὁ πεζὸς λόγος ἀπαιτεῖ. πρόσεχε δὴ τῷ μέλει καὶ ἀναγίνωσκε κατὰ διαστολὰς, καὶ εὖ ἴσθ' ὅτι λήσεται σε ὁ ρυθμὸς τῆς ῥοδῆς καὶ οὐχ ἕξεις συμβαλεῖν οὔτε στροφὴν οὔτε ἀντίστροφον οὔτ' ἐπωδόν, ἀλλὰ φανήσεται σοι λόγος εἷς εἰρόμενος. ἔστι δὲ ἡ διὰ πελάγους φερομένη Δανάη τὰς ἑαυτῆς ἀποδυρομένη τύχας·

Ὅτε λάρνακι  
ἐν δαιδαλέᾳ  
ἄνεμός τε μιν πνέων  
κινηθεῖσά τε λίμνα δείματι  
ἔρειπεν οὔτ' ἀδιάντοισι παρειαῖς  
ἀμφί τε Περσεί βάλλε φίλαν χέρα  
εἶπέν τε· ἦ τέκος, οἶον ἔχω πόνον·

σύ δ' ἄωτεῖς, γαλαθηνῶ  
δ' ἦτορι κνωώσσεις  
ἐν ἀτερπέι δούρατι χαλκεογόμφω  
νυκτὶ <τ' ἄ> λαμπεῖ  
κυανέω τε δνόφω σταλαίς·  
ἄχναν δ' ὑπερθε τεᾶν κομᾶν  
βαθεῖαν παριόντος  
κύματος οὐκ ἀλέγεις, οὐδ' ἀνέμου  
φθόγγον, πορφυρέα  
κείμενος ἐν χλανίδι, πρόσωπον καλόν.  
εἰ δέ τοι δεινὸν τό γε δεινὸν ἦν,  
καὶ κεν ἐμῶν ῥημάτων  
λεπτὸν ὑπεῖχες οὔσας.

κέλομαι· εὔδε βρέφος,  
εὐδέτω δὲ πόντος, εὐδέτω ἄμετρον κακόν·  
μεταβουλία δέ τις φανείη,  
Ζεῦ πάτερ, ἐκ σέο·  
ὅττι δὴ θαρσαλέον ἔπος εὔχομαι  
ἢ νόσφι δίκας,  
σύγγνωθί μοι.

Os seguintes versos de Simônides, provenientes da poesia mélica, não foram escritos conforme as divisões métricas que Aristófanes ou qualquer outro preparou, mas demandam a prosa. Atenta a canção e lê conforme as divisões. Vê bem que o ritmo do poema te escapará, e não poderás agrupar nem estrofe, nem antístrofe e nem epodo, mas parecerás ler um texto em prosa. Trata-se de Dânae sendo levada em alto mar e lamentando a sua sorte:

[*Dânae*], na dedálea arca  
quando o vento soprava  
e o mar revoltado em pavor  
a prostrava, não sem pranto no rosto  
envolveu Perseu nos braços amáveis  
e disse: “ah, filho, que aflição a minha!

Tu dormes, com inocente  
peito rressonas  
na triste barca de brônzeas cavilhas,  
estendida na noite sem luz,  
nas trevas escuras.  
Da espuma do mar em teus cabelos,  
profunda, quando passam  
as ondas, tu não cuidas,  
nem da voz do vento: repousando  
em manto púrpura, é belo teu rosto.

Se o que é terrível te fosse terrível,  
às minhas palavras  
darias teus pequeninos ouvidos.

Dorme, meu bebê, te peço;  
dorme, ó mar; dorme, ó mal imensurável!  
Que surja de ti um sinal de mudança,  
Zeus Pai, de tua vontade!  
Mas se minha prece é insolente  
ou sem justiça,  
  
perdoa-me.”

#### **Referências bibliográficas:**

- CAMPBELL, David. *Greek Lyric III: Stesichorus, Ibycus, Simonides and Others*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- CAZZATO, Vanessa; LARDINOIS, André. *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual*. Leiden, New York: Brill, 2016.
- HORÁCIO. *Obras Completas: Odes, Epodos, Carme Secular, Sátiras e Epístolas*. Em traduções de Elpino Duriense, José Agostinho de Macedo, Antônio Luiz de Seabra, Francisco Antônio Picot. São Paulo: Edições Cultura, 1941.
- OLIVA NETO, João Angelo. *O Livro de Catulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- PEPONI, Anastasia-Erasmia. “Introduction” in: CAZZATO & LARDINOIS (org.) *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual*. Leiden, New York: Brill, 2016.

Recebido em Junho de 2017  
Aprovado em Julho de 2017





## RESENHA:

**LUCRÉCIO. *Da natureza das coisas*. Tradução (do latim), introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa, Relógio d'Água, 2015, 416 p., ISBN 978-989-641-484-9.<sup>1</sup>**

Vivian Carneiro Leão Simões<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.10131>

O epicurismo atribuía a infelicidade dos homens ao duplo medo, da morte e dos deuses. Felizmente, Epicuro, com sua doutrina, interveio para salvar a humanidade, e como Prometeu, que ousou desafiar os deuses para obter o fogo, o filósofo desafia a religião, a fim de trazer aos homens a luz do conhecimento e da verdade. Lucrécio viu nos ensinamentos de Epicuro a chave para desvendar os segredos do universo e para abrir as portas da felicidade humana; assim, o poeta propõe-se à tarefa de libertar os homens de seus medos e da religião que os oprimia<sup>3</sup>.

A teoria atômica desenvolvida na Escola epicurista chega pronta à pena de Lucrécio. O poeta não se incumbe de desenvolver os conteúdos filosóficos veiculados em sua obra, mas de difundi-los pelo mundo romano – o que não quer dizer que a empresa tenha sido menos árdua<sup>4</sup>. O *De rerum natura*, sob esse ponto de vista, pode assumir as feições de obra missionária, cujo desígnio é o de esclarecer e libertar à luz da razão.

Lucrécio divulga em sua obra que os deuses não foram realmente destronados pela doutrina epicurista, foram apenas postos de lado. A Criação não é obra divina; céu, terra, água, a vida vegetal e animal, tudo é consequência do eterno movimento de partículas infinitamente pequenas a que chamamos átomos. Cabe aos deuses apenas um papel contemplativo sobre a vida humana na terra e não há felicidade maior para os homens do que a satisfação do ‘saber-se livre’, ciente dos perigos dos desvarios da imaginação e da paixão, fiel à crença de que nenhuma potência oculta ou malévola exerce influência sob a vida humana, sabendo que só a morte põe fim a tudo; e após, não há nada.

---

<sup>1</sup> **Book Review: LUCRÉCIO. *Da natureza das coisas*. Translated by Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa, Relógio d'Água, 2015, 416 p., ISBN 978-989-641-484-9.**

<sup>2</sup> Professora de Latim da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras, UNESP – Araraquara. Bolsista Capes/CNPq.

<sup>3</sup> FIGUEIRA, Markus. “Do equilíbrio da alma”. *Princípios*, UFRN, Natal, v. 6, n. 7, p. 75-86, jan./dez. 1999.

<sup>4</sup> “A teoria atomística de Epicuro e seus desdobramentos (...) em geral adentram o *De rerum natura* como o foram em sua origem, dotados de tecnicidade, detalhamento e encadeamento de partes desde o princípio adequados a sérios conteúdos de filosofia”. TREVIZAM, M. *Poesia didática. Virgílio, Ovídio e Lucrécio*. Campinas, Editora da Unicamp, 2014, p. 131.

Entretanto, Lucrécio é, antes de tudo, poeta. Mesmo que, ao seu tempo, parecesse a poesia não ser o meio mais adequado à transmissão de matéria tão austera, o poeta elabora com refinamento a forma de seu poema<sup>5</sup>. O próprio autor, em antológica passagem de sua obra<sup>6</sup>, justifica a escolha pelo verso, em detrimento da prosa. A poesia servirá como mel que doura o amargo de um fármaco às crianças, tornando palatáveis saberes acres. O *carmen Pierium*, dessa forma, instrui e deleita.

As investigações acerca da obra *De rerum natura*, entretanto, quase sempre nutriram notável interesse no clássico latino pelo conteúdo filosófico das doutrinas epicuristas transmitidas. Percebe-se que somente nas últimas décadas o rigor estético da poesia didática de Lucrécio vem sendo abordado em pesquisa; no Brasil, há trabalhos recentes e de fôlego sobre Lucrécio e sua obra na pós-graduação das nossas universidades.

Para Socas, pesquisador e tradutor de Lucrécio,

---

<sup>5</sup> SOCAS, F. *La naturaleza*. Introducción, traducción y notas de Francisco Socas. Madrid, Editorial Gredos, 2003, p. 19.

<sup>6</sup> “id quoque enim non ab nulla ratione uidetur;  
*sed uel uti pueris absinthia taetra medentes  
cum dare conantur, prius oras pocula circum  
contingunt mellis dulci flauoque liquore,  
ut puerorum aetas inprouida ludificetur  
labrorum tenus, interea perpotet amarum  
absinthi laticem deceptaque non capiatur;  
sed potius tali facto recreata ualescat,  
sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque uidetur  
tristior esse quibus non est tractata, retroque  
uolgens abhorret ab hac, uolui tibi suauiloquenti  
carmine Pierio rationem exponere nostram  
et quasi musaeo dulci contingere melle”*

“De facto, parece-me isto ter a sua razão de ser: na verdade, tal como os médicos, quando se esforçam por dar às crianças repugnantes absintos, untam primeiro os bordos das taças com o doce e dourado líquido do mel, para ludibriar, só até aos lábios, a idade incauta das crianças e fazê-las assim beber de um trago o amargo líquido do absinto, e conseguir que, apesar de estarem a ser enganadas não sejam prejudicadas, mas antes robustecidas por este procedimento e recobrem a saúde. Assim também eu quis expor-te esta minha doutrina por meio da suauiloquente poesia das Piérides e como que tocá-la com o doce mel das Musas”  
LUCRÉCIO. *Da natureza das coisas*. Tradução (do latim), introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa, Relógio d'Água, 2015, p. 64-65.

é falso o contraste que frequentemente se estabelece entre as partes poéticas e as prosaicas do *De rerum natura*. É verdade que a poesia didática não deixa nunca de apresentar uma íntima tensão entre forma e conteúdo, entre o poético e o expositivo, mas não é legítimo ler com ânimo diverso partes de um poema que foram escritas com o mesmo.<sup>7</sup>

É preciso celebrar a nova crítica e as linhas de pesquisas dos Estudos Literários que se voltaram agora para o texto em sua forma poética. Deve-se advertir, contudo, para o fato de que, por vezes, as edições que se lançam não têm rigor filológico e/ou são traduções realizadas a partir do francês ou do inglês, sem os devidos cuidados.

Há muito não tínhamos em português autor que se dispusesse a desvendar a filosofia versificada de Lucrécio; carecia uma nova tradução integral de sua obra! Data de 1986 a tradução mais recente, em prosa, empreendida pelo latinista e pensador português radicado no Brasil, Agostinho da Silva, também tradutor de Plauto e Terêncio. Anteriores a esta, contamos apenas com a tradução do original latino para verso português de Antônio José de Lima Leitão, de 1851-1853 e, também em verso solto português, com a tradução de Agostinho Mendonça Falcão, de 1890.

Há, além das mencionadas, traduções acadêmicas de trechos da obra de Lucrécio que são fruto de pesquisas de Pós-graduação no país; dentre excelentes, embora parcas, destaca-se o trabalho de Mário Henrique Domingues, que apresenta a dissertação de mestrado<sup>8</sup> intitulada “O trovão, o relâmpago: tradução do Canto VI do poema de Lucrécio e análise de função poética de fragmentos”, em que traz à luz belo trabalho de tradução e versificação do canto VI do *De rerum natura* seguido de análise de três fragmentos do mesmo canto segundo conceito de função poética de Roman Jakobson. Mais recente é o trabalho do Prof. Dr. Rodrigo Tadeu Gonçalves<sup>9</sup>, do qual já é possível uma breve degustação em publicações do pesquisador<sup>10</sup>. O esforço empreendido é por uma tradução integral do *De Rerum Natura* em hexâmetros datílicos brasileiros inspirado no “molde

---

<sup>7</sup> “También es falso el contraste que a menudo se establece entre las partes poéticas y las prosaicas del *De rerum natura*. Es verdad que la poesía didáctica no deja nunca de padecer una íntima tensión entre forma y contenido, entre lo poético y lo expositivo, pero no es legítimo leer con ánimo diverso partes de un poema que se escribieron con el mismo”, SOCAS, F. *La naturaleza*. Introducción, traducción y notas de Francisco Socas. Madrid, Editorial Gredos, 2003, p. 55.

<sup>8</sup> DOMINGUES, M. H. “O TROVÃO, O RELÂMPAGO: tradução do Canto VI do poema de Lucrécio e análise de função poética de fragmentos”. 2012. 269f. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

<sup>9</sup> Professor Associado de Língua e Literatura Latina Universidade Federal do Paraná – UFPR.

<sup>10</sup> FLORES, G. G.; GONÇALVES, R. T. “Três traduções rítmicas: Lucrécio, Catulo e Horácio”. *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*. UFJF, v. 2, p. 175-179, 2014; e GONÇALVES, R. T. “Tradução e ritmo: rêver le vers de Lucrécio”. *MORUS – Utopia e Renascimento*, v. 11, n. 1, p. 181-197, 2016.

tradutório de Carlos Alberto Nunes com o incremento dos experimentos hexamétricos de André Markovicz, Philippe Brunet e Guillaume Boussard para o francês, e Rodney Merrill para o inglês”<sup>11</sup>.

Os portugueses, no entanto, adiantaram-se! Em janeiro de 2015 veio a público o resultado dos trabalhos de pesquisa do latinista e professor da Faculdade de Letras de Lisboa, Luis Manuel Gaspar Cerqueira: a tradução integral do *De rerum natura* de Lucrécio, diretamente do latim. Em parceria com a editora Relógio d’Água, *Da natureza das coisas* chega ao mercado a preço acessível, em belíssima edição bilingue com páginas geminadas e conta ainda com rica introdução.

Na *Introdução* à sua tradução, Cerqueira recolhe breves, mas preciosas informações a respeito do poeta Lucrécio, tecendo também precisos comentários sobre a efervescência poética da época do autor, suas fontes e as influências posteriores de sua obra, como a magnífica *Primavera* de Boticelli, que teria sido inspirada na *invocação a Vênus*, os primeiros versos do *De rerum Natura*. Cerqueira também dedica algumas linhas à tradição manuscrita do texto de Lucrécio e apresenta, como complemento aos seus estudos, uma bibliografia seleta das melhores edições comentadas do texto em estudo.

O mérito da empresa de Cerqueira certamente não se resume ao copioso tomo a ser cuidadosamente traduzido, mas também na atenção aos detalhes. O texto latino selecionado para trabalho e publicação foi nada menos do que a edição crítica de Joseph Martin (Leipzig, 1969) – a de maior renome – e acompanha um quadro em apêndice que elucida as lições divergentes assinaladas no texto. Encerram o volume as notas finais que, mesmo concisas e exíguas para a quantidade de referências que o texto traz, concretizam as contribuições para a correta percepção da obra.

A tradução é primorosa. Cerqueira alcança o equilíbrio ao buscar trazer Lucrécio para a compreensão de leitores do português moderno sem se afastar do original latino em sua expressão máxima. O texto flui e a leitura agrada. A tradução encanta aos que buscam desvendar a filosofia atomística de Lucrécio e ler nos versos do poeta os ensinamentos de Epicuro. Na edição bilingue, em cujas páginas pares encontra-se o texto latino e nas ímpares a tradução, Cerqueira faz corresponder o verso original e a tradução criando se não versos, períodos em português lusitano que deleitam os ouvidos. De fato, arriscar-se-ia dizer que o empenho por tão boa sonoridade e ritmo permitiria, com alguma reserva, chamá-los versos livres.

As belas passagens do original que criam quadros de particular beleza poética, como a *invocação a Vênus*, o relato mitológico sobre Ifianassa, a descrição da peste e dos fenômenos

---

<sup>11</sup> FLORES, G. G.; GONÇALVES, R. T., 2014. p. 176.

atmosféricos, são trazidos para o português por um vocabulário claro e sintaxe simples num esforço de recuperar também a sutileza didática dos versos de Lucrécio, como na passagem “Quero que acompanhes a escrita de meus versos/ que me esforço para entoar sobre a natureza das coisas” que traduz sem rodeios o latim “*te sociam studeo scribendis uersibus esse/quos ego de rerum natura pangere conor*”<sup>12</sup>.

A nova versão lusitana do *De rerum natura* também não desaponta aos apreciadores das letras clássicas que enxergam as nuances da poesia de Lucrécio. Os versos brancos e livres de Cerqueira nem de longe resvalam a elegância e a primazia dos hexâmetros latinos, bem como a tradição desse metro dentro do mundo clássico, mas não lhe faltou esmero para que soassem bem. É o que se pode verificar após análise.

No excerto abaixo, Lucrécio pretende demonstrar que é precisamente a religião tradicional que leva as pessoas a cometerem atos ímpios, para tanto, o autor usa um exemplo bem conhecido da Antiguidade clássica, o sacrifício de Ifigênia, passagem que remonta às tragédias de Ésquilo e Eurípedes, mas que encontra novo vigor em versos latinos.

Āulīdē| quō<sup>7</sup> pāc|tō || Trīvī|āī| vīrgīnī|s\_ ārām  
 Īphīā|nāssā|ī tūr|pārūnt | sānguīnē | foēdē  
 dūctō|rēs<sup>7</sup> Dānā|ūm || dē|lēctī,| prīmā vī|rōrūm<sup>13</sup>

O relativo *quo*, juntamente com *pacto*, isolado metricamente, ganha valor adverbial e, com *Aulide*, por anástrofe, enfatiza o cenário do mito, Áulis, o porto da Beócia, Estreito de Eubéia, onde a frota grega foi detida por ventos contrários e o mar agitado pela deusa Ártemis, a *Triviai* (em que vale destacar o genitivo arcaico de *Triviae*), propriamente, ‘das encruzilhadas’. A aliteração enfatiza o tom altamente sarcástico com o qual Lucrécio define *ductores Danaum* (este último termo outro arcaísmo por *Danaorum*); denomina-os “varões”, os guerreiros assassinos da virgem inocente. Ao mencionar os chefes da frota, o poeta enfatiza que a religião é prejudicial ao homem, independente de sua classe social.

A tradução de Cerqueira tem ritmo, brilho e intensidade nas palavras, contribuem para esse efeito o início do verso *foi assim que*, que remonta a contação de histórias enfatizando a era remota e o local lendário da tragédia; a recriação da figura de som com uma assonância em *i* em *primícias*,

<sup>12</sup> LUCRÉCIO. *Da natureza das coisas*. Tradução (do latim), introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa, Relógio d’Água, 2015, p. 19-20.

<sup>13</sup> Idem, *ibidem*, p. 21-22.



*horriavelmente, Ifianassa, virgem e Trívia*; a conservação do registro Ifianassa<sup>14</sup>; e a quebra dos versos em períodos menores que sustentaram a fluidez da leitura: “Foi assim que em Áulis o escol dos chefes Dánaos, primícias dos homens,/ manchou horriavelmente com o sangue de Ifianassa o altar da virgem Trívia”. Em notas finais o tradutor traz as informações necessárias à compreensão do período.

Qualquer resenha, como esta, vai pecar pela impossibilidade de fazer justiça ao trabalho tradutório – imenso poema em mais de 7300 versos com poucas traduções em português. Lucrécio criou um estilo concreto, robusto e vigoroso, dotado de peculiar poeticidade. As palavras e as fórmulas recorrentes estão intimamente ligadas ao tom didático e ao desenvolvimento do discurso argumentativo. Essa atitude doutrinária faz que adote, no desenvolvimento de seu texto, determinadas situações que, como a repetição de vocábulos ou estruturas, a escolha do vocabulário a posição das palavras no verso, seja no final, seja no início, seja mesmo realçadas pelas cesuras principais e secundárias, além de as anáforas, hipérbatos, as paronomásias, são, em todo caso, recursos para realçar a expressividade dos versos do poeta e os conhecimentos a serem transmitidos.

Atento às características do texto original, Cerqueira busca a clareza e a compreensão, fazendo-se entender e encantando os seus leitores ao explorar os quadros de magnífica beleza do *De rerum natura*, compondo agradável andamento explorando, sobretudo, o aspecto sonoro das palavras por meio das aliterações e assonâncias, também inversões e vocabulário preciso. Consciente de seu propósito, o tradutor respeita as fórmulas de Lucrécio, a repetição vocabular e é possível encontrar ali o didatismo que percorre todo o texto original.

Lucrécio adoça com bela poesia a aridez da matéria científica a ser tratada. Cerqueira faz jus ao propósito do autor ao tornar aprazível leitura tão densa que, por isso, talvez reivindique maior número de notas que esclareçam as referências clássicas presentes em toda a obra original. *De rerum natura* é poesia. *Da natureza das coisas*, de Luís Manuel Gaspar Cerqueira é poético. O entusiasta da expressão poética de Lucrécio encontrará agora, em português, sonoridades desencadeadoras de efeitos de sentido que contentam, a um passo de receber os louros pela empreita.

Recebido em Maio de 2017  
Aprovado em Maio de 2017



<sup>14</sup> Lucrécio escolhe, para indicar o nome da filha de Agamenão, a sua versão mais antiga, a utilizada pelo próprio Homero, depois, substituída pelos poetas trágicos por Ifigênia.



## RESENHA:

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. *Persona Poética e autor empírico na poesia amorosa romana*. São Paulo, Editora Unifesp, 2016, 248 p., ISBN 978-855-571-007-0.<sup>1</sup>

Simone Sales Marasco Franco<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.10333>

Paulo Sérgio de Vasconcellos é professor assistente da Universidade Estadual de Campinas, no Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem e dedica-se ao estudo da poesia latina. O Livro *Persona poética e autor empírico na poesia amorosa romana* faz parte de sua pesquisa de pós-doutoramento e é voltada para a poesia de cunho amoroso na literatura latina.

Nesse livro, o autor analisa e comenta a interpretação sobre o autor clássico e sua recepção desde a antiguidade até os tempos hodiernos. A interpretação tradicional dessa literatura, segundo Vasconcellos, é baseada no biografismo dos textos antigos, pressupondo que as ações narradas nas elegias sejam experimentadas, vividas, por seus autores. Essa tendência interpretativa pode já ser encontrada nos próprios textos clássicos e não a partir do Romantismo, como muitos críticos acreditam.

Na contramão dessa interpretação, Paulo Sérgio explicita autores que seguem a perspectiva lançada no *New Criticism*, por volta dos anos de 1920, nos Estados Unidos, que negam veementemente o biografismo na literatura clássica e que defendem que a poesia amorosa e erótica são puramente ficcionais.

O autor se concentra nas elegias, ou seja, na poesia subjetiva amorosa em primeira pessoa, dando maior ênfase a Catulo, Ovídio, Tibulo e Propércio, mas não deixa de contemplar, também, autores como Virgílio, Horácio – principalmente nas poesias mais juvenis, bucólicas e pastoris – Sêneca, Plínio o Jovem, Marcial, Apuleio, Cícero e Quintiliano – os dois últimos, em relação à crítica aos autores anteriormente citados ou à utilização da *persona* no âmbito da oratória.

---

<sup>1</sup> **Book Review: VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. *Persona Poética e autor empírico na poesia amorosa romana*. São Paulo, Editora Unifesp, 2016, 248 p., ISBN 978-855-571-007-0.**

<sup>2</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Thereza Basílio Vieira.

A pesquisa é alicerçada por estudos de autores bastante diversos e renomados, principalmente de língua italiana, francesa, inglesa e alemã, como G. B. Conte, W. A. Anderson, K. J. Dover, T. S. Eliot, G. Davis, R. Barthes, J. W. Beck, entre muitos outros. Aliás, as referências de literatura secundária e edições comentadas somam mais de vinte páginas, ao final da obra, o que configura uma rica fonte para um arcabouço teórico de qualidade para pesquisadores da área.

No capítulo “Leituras biografistas nos estudos clássicos, reação e contrarreação”, o autor demonstra que a literatura clássica tinha, até pouco tempo (meados dos anos 60), a tradição de ser interpretada como biografista, como se o poeta confessasse através dos seus poemas experiências reais, e que esses dados eram utilizados filologicamente para reconstituir a vida desse autor de forma que desse conta de esclarecer onde viveu, com quem teve relacionamentos, que tipo de relacionamentos, se sofria de algum mal, que tipo de vida levava, afinal, todos os dados que pudessem ser dali extraídos.

Em 1920, uma nova perspectiva interpretativa surgiu através do *New Criticism*, que rejeitava essa interpretação biografista, baseada na “intenção do autor”, e colocava no campo da ficção tudo o que é narrado nos poemas, uma vez que, não raro, os próprios poetas se contradizem em diferentes poemas e que a liberdade criativa permitiria que o autor empírico se distanciasse o quanto desejasse de sua criação poética.

Para contrapor essas duas possibilidades de leitura, Vasconcellos elenca uma série de poemas que mostram o distanciamento – ainda entre os clássicos, mas tomando como ponto de partida os heterônimos de Fernando Pessoa e se alicerçando no poema 16 de Catulo – entre o autor empírico e a *persona* criada por esse autor para nomear os poemas, muitas vezes, com o mesmo nome do poeta, o que corroboraria a confusão entre realidade *versus* ficção, com poemas nos quais as informações que nos chegaram, por vias diversas sobre os autores, coincidem com os fatos narrados, criando uma aproximação bastante realística e de onde poder-se-ia retirar informações relevantes.

É interessante ressaltar a relevância que Paulo Sérgio dá à obra de Paul Veyne nesse capítulo, uma vez que deixa bastante claro que não concorda com o posicionamento do crítico francês, cuja interpretação das elegias é altamente biografista – fato que fica bastante claro no livro

*A elegia erótica romana* – refutando, paulatinamente, muitos argumentos do livro sobre as elegias, mas destacando sua importante contribuição aos estudos clássicos. Segundo Vasconcellos:

“Esquecer Veyne, então? Lembramo-nos quando, há cerca de trinta anos, lemos com voracidade entusiástica sua obra, recém-publicada? No Brasil, então, ainda se fazia muita leitura biografista (...), e o contato com as eruditas e incisivas considerações de Veyne nos fez ver a questão da poesia subjetiva de outra maneira. Além disso, devemos reconhecer sua influência nos estudos sobre metapoesia no discurso elegíaco, um veio interpretativo que tem propiciado estudos brilhantes sobre os poetas elegíacos” (VASCONCELLOS, 2016, p. 47).

Vasconcellos aponta, no capítulo intitulado “Em torno de Catulo 16 e sua recepção”, que a questão do *ethos* do autor não é bem identificada nem mesmo entre os próprios romanos, uma vez que a discussão entre real/ficcional, vida/arte, é comumente abordada nos poemas e alvo de inúmeras acusações de má conduta. Para isso, elenca uma série de poemas metapoéticos que explicitam essa dualidade entre o autor empírico e “eu” poético evocado nas produções literárias.

Em contrapartida, adverte que os poemas subjetivos, principalmente os elegíacos, não devem ser vistos com um olhar que separe completamente o autor em vida/arte, ou *ethos*/vida pessoal, em que as experiências ali narradas sejam impossíveis de terem sido vividas, mas que vejam que elas criam uma ficção que pode ser tomada como realidade. Segundo o autor, “substituir uma leitura biografista por uma leitura que desvincula totalmente o texto do referente é outra forma de parcialidade arbitrária” (VASCONCELLOS, 2016, p. 62).

De fato, não há como saber se Lésbia, Cíntia, Délia e Corina são pseudônimos de pessoas reais. Tratá-las como pessoas de carne e osso seria apenas mais uma das inúmeras conjecturas acerca da biografia dos autores, por isso seria muito mais plausível dizer que são, sim, verossímeis – elas poderiam existir, mas não saberemos, ao certo, se existiram.

O capítulo “Persona poética e falácia elegíaca” é subdividido em duas etapas: a primeira, “ego fala de outro ego” mostra que a confusão entre o real e o fictício é uma das características dos jogos elegíacos a que Catulo, Tibulo, Ovídio e Propércio se propunham. O autor trabalha os temas das poesias elegíacas e traça um paralelo entre as semelhanças e discrepâncias com a lírica, principalmente a de Horácio e a de Virgílio, para, através delas, analisar a questão da autobiografia nos textos em que os autores marcam o próprio nome e a possibilidade de ser retratada, ali, a realidade do autor empírico, mostrando a confusão (proposital, inferimos) que era feita entre

*persona* e autor empírico, uma vez que o gênero joga com as leituras biografistas e declara, nos textos, sua distinção.

A segunda parte, “ambiguidades elegíacas”, trata, principalmente, das duas instâncias: vida e arte e sua separação pelos poetas. Segundo Vasconcellos, não é despropositado o uso do “efeito de real” – ou seja, quando o fato ou a pessoa possa realmente ter existido, quando há rumores da existência, mas que o texto, por si, não pode dar conta de afirmar a veracidade – uma vez que constitui uma característica do gênero. Na elegia, isso se dá, principalmente, quando se associa a *puella* (a amada) a uma personagem histórica, no uso enfático de *ego* e *ego ipsum*, ao nomear personagens históricos, entre outros, firmando uma linha tênue entre ficção e realidade, na qual fica praticamente impossível se estabelecer quais elementos são factuais ou não, apresentando ao leitor um jogo literário com efeito de real que é, ora construído, ora desconstruído.

O capítulo “Filosofia, retórica e a recepção da poesia amorosa romana” passa a tratar dos prosadores, principalmente Cícero e Quintiliano. Na primeira parte do capítulo, intitulada “Persona e Pessoa”, se percebe a recepção das poesias de primeira pessoa entre os autores mais tradicionais, defensores da *virtus*, como Cícero e Quintiliano – o primeiro, inclusive, seria um dos maiores críticos aos *neoteroi*, de que Catulo seria o precursor –, cuja interpretação biografista fazia com que condenassem os poetas pela submissão à mulher e a degradação do *status* de *vir*. Vasconcellos traz, nesse capítulo, inúmeros exemplos de autores acusados de ferir os *mores* romanos, uma vez que a temática ou o gênero tratados revelariam, segundo Cícero e Quintiliano, o *ethos* do autor. É interessante notar a extensa classificação das “máscaras” (*personae*) que o homem é obrigado (ou não) a assumir na sociedade, seja na vida privada ou pública, aproximando os papéis desempenhados durante a vida nas representações teatrais, uma vez que uma mesma pessoa deve assumir diferentes papéis durante a vida. Porém, para o *retor*, o reflexo de sua vida precisa transparecer a figura do *vir bonus*, ficando-nos claro que esse tipo de comportamento não poderia ser encontrado na poesia de primeira pessoa.

A segunda parte desse capítulo, “Fingi(dores) de si mesmos, dores fingidas”, é destinada à análise da influência, postulada por Cícero principalmente, da imagem do autor na oratória. Platão e Cícero discorrem muito e muitas vezes sobre a conduta do bom orador, sobre a influência da vida privada de um orador no sucesso de suas disputas. O uso da primeira pessoa, nesses discursos, tem o valor de confiança, de comprometimento; e a imagem passada a terceiros atesta a idoneidade de

quem pronuncia o discurso, mesmo que, na vida privada, sem o conhecimento público, a vida desse orador não seja virtuosa.

Vasconcellos arrola várias dessas considerações para mostrar que, para o orador, o valor do *ego*, em si, em nada tem a ver com a dicotomia realidade/ficção, mas com a confiabilidade, com ser eficaz à persuasão, mesmo que esse *ego* seja criado e não factual, pois um *ethos* positivo à causa pode não ser o verdadeiro, mas aquele criado a partir do discurso.

Por fim, antes das considerações finais, o autor apresenta um *excursus*, intitulado “Autores e obras: uma conhecida metonímia”. Nele, o autor mostra que, para os antigos, referir-se ao autor mentonimicamente era algo comum, inclusive entre os elegíacos, a distinção entre *persona* e autor empírico só era feita em determinados casos, como, por exemplo, se defender de alguma acusação. Logo, os autores eram reconhecidos a partir das características das suas obras, o que aumenta, para o leitor, a confusão entre real/ficcional.

Não podemos tirar o valor dos dois tipos de interpretação, seja o biografista ou o antibiografista; em verdade, não podemos tomar apenas um como verdadeiro. Não há como afirmarmos categoricamente que Lésbia, por exemplo, seja Clódia, nem que não seja; e justamente nisso reside a “graça” dos jogos elegíacos. A verossimilhança, a dúvida, o gracejo de pressupor compõem a lírica elegíaca e fazer uma análise de que o poema seja puramente ficcional é tão empobrecedor quanto não dar crédito ao poder de criação do poeta.

O presente livro tem a relevância de poder ser destinado a qualquer pessoa que se interesse pela lírica latina, desde um amante de literatura a um pesquisador pós-qualificado, uma vez que discute pesquisas relevantes, com os mais diversos pontos de vista – não apenas aquelas que corroboram a visão do autor –, e as explica, se não no corpo do texto, no grande número de notas, tão enriquecedoras – de tal forma que fornece ao leitor, muitas informações necessárias ao entendimento – uma vez que não seja relevante, naquele momento –, o caminho para consegui-las.

Além disso, Vasconcellos sempre demonstra no texto latino o ponto a ser abordado, acompanhado ou de uma tradução inédita, ou de alguma tradução considerada de qualidade disponível no mercado brasileiro, bem como a análise de todos os poemas citados. Dessa forma, o autor contempla o estudioso da língua, uma vez que trabalha com o texto latino, não apenas a tradução, e contempla o estudioso de literatura que não conhece muito bem ou nada da língua, uma vez que pode contar com uma tradução de qualidade pra ser consultada.

O texto traz, ainda, a contribuição de muitos autores: são mais de vinte páginas de edições críticas, comentadas e textos secundários e, apesar de estarem nas mais diversas línguas, o autor tem a preocupação de traduzi-las, todas, para o português, o que facilita em muito a pesquisa, e, ao mesmo tempo, transcrevê-las nas línguas originais para aqueles que podem e desejam consultar o original.

Apesar do grande avanço nas últimas décadas, o Brasil ainda carece de crítica de qualidade e atualizada na área de Clássicas. Por ser um tema bastante controverso, a pesquisa de Paulo Sérgio é extremamente relevante e traz uma grande contribuição aos pesquisadores da área. Por fim, além do tema principal, o texto nos é enriquecedor em relação à questão da metapoética, da intertextualidade, da recepção dos textos clássicos, tema que ganha cada dia mais destaque no meio acadêmico.

Recebido em Maio de 2017  
Aprovado em Junho de 2017

