

PHOÏNIX 2017

Ano 23
Volume 23
Número 2

ISSN 1413-5787

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA/UFRJ

PHOÏNIX
2017

Ano 23

Volume 23

Número 2

Mauad X

Phoínix 2017 – Ano 23 – Volume 23 – Número 2 – ISSN 1413-5787
Copyright © by Neyde Theml, Fábio de Souza Lessa, Regina Maria da Cunha Bustamante e
Alexandre Santos de Moraes (editores) *et alii*, 2017
Edição: 1.000 exemplares

Direitos desta edição reservados à:
MAUAD Editora Ltda.
Rua Joaquim Silva, 98, 5º andar – Lapa
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.241-110
Tel.: (21) 3479-7422
www.mauad.com.br
mauad@mauad.com.br

Laboratório de História Antiga – LHIA / IH / UFRJ
Largo de São Francisco de Paula nº 1, sala 211 A e 213 – Centro
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.051-070
Tel.: (021) 2221-0034 ramais 205 e 213 – Fax: (021) 2221-4049
www.lhia.historia.ufrj.br
revistaphoínix@gmail.com

Projeto Gráfico:
Núcleo de Arte / Mauad Editora

Revisão:
Bárbara Mauad

Imagem da Capa:

Frente da base do trono de Shalmaneser III da Assíria, mostrando o rei assírio e
Marduk-zakir-šumi I da Babilônia apertando a mão em uma exibição pública da
amizade Assyro-Babilônica. De Kalhu. Museu do Iraque, IM 65574.

Phoínix. Laboratório de História Antiga / UFRJ
P574 Ano 23, v. 23, n. 2
 Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.
 Semestral
 ISSN 1413-5787
 ISSN 2527-225X (versão digital)
 História Antiga. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
 Laboratório de História Antiga.
 CDD – 930

PHOÏNIX



Ano 23 – V. 23 – N. 2

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

Reitor: Prof. Dr. Roberto Leher

INSTITUTO DE HISTÓRIA – IH

Diretora: Prof^ª. Dr^ª. Norma Côrtes

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA – LHIA

Coordenador: Prof. Dr. Deivid Valério Gaia

EDITORES

Prof^ª. Dr^ª. Neyde Theml

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

Prof^ª. Dr^ª. Regina Maria da Cunha Bustamante

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª. Dr^ª. Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Prof^ª. Dr^ª. Ana Teresa Marques Gonçalves – UFG

Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi – UFMG

Prof^ª. Dr^ª. Kátia Maria Paim Pozzer – UFRGS

Prof. Dr. Luiz Otávio de Magalhães – UESB

Prof^ª. Dr^ª. Margaret Marchiori Bakos – UEL

Prof^ª. Dr^ª. Maria de Fátima Sousa e Silva – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva – UFRN

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima – UFF

Prof^ª. Dr^ª. Ana María González de Tobia – UNLP (Argentina)

Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves – UFRJ

Prof. Dr. André Leonardo Chevitaese – LHIA / UFRJ

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira – UFPel

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva – UFES

Prof. Dr. José Manuel dos Santos Encarnação – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof^ª. Dr^ª. Margarida Maria de Carvalho – Unesp

Prof^ª. Dr^ª. María Cecilia Colombani – Universidad Nacional de Mar del Plata e
Universidad de Morón (Argentina)

Prof^ª. Dr^ª. Maria das Graças de Moraes Augusto – UFRJ

Prof. Dr. Nuno Simões Rodrigues – Universidade de Lisboa (Portugal)

Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari – Unicamp

Prof^ª. Dr^ª. Renata Senna Garraffoni – UFPR

Prof^ª. Dr^ª. Violaine Sebillotte Cuchet – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Serviços Técnicos

Renata Cardoso de Sousa

Bruna Moraes da Silva

Indexada por

Latindex: <http://www.latindex.org>

Cornell University Library: <http://cornell.worldcat.org>

Worldcat: <http://www.worldcat.org>

Sudoc: <http://m.sudoc.fr>

Impactum – Coimbra University Press: <http://impactum.uc.pt>

SUMÁRIO

EDITORIAL	9
CHEFIA TRIBAL E REALEZA URBANA NA ANTIGA MESOPOTÂMIA: NOTAS PARA UMA ABORDAGEM	12
<i>Marcelo Rede</i>	
ANO NOVO, VIDA NOVA: A RENOVAÇÃO COM O FESTIVAL DE AKITU NA BABILÔNIA	27
<i>Maura Regina Petruski e Simone Aparecida Dupla</i>	
TEMPESTADE EM ALTO-MAR	41
<i>Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa</i>	
UMA ANÁLISE INTERDISCURSIVA DO LOGOS DE GIGES	66
<i>Alexandre Santos de Moraes</i>	
O HEDONISMO NA OBRA <i>VIDAS E DOCTRINAS DOS FILÓSOFOS</i> <i>ILUSTRES</i> DE DIÓGENES LAÉRCIO: OS CIRENAICOS E EPICURO	80
<i>Markus Figueira da Silva</i>	
“A MAIS ANTIGA CERES”: CÍCERO, <i>DE SIGNIS (IN VERREM 2.4.105-115)</i>	94
<i>Cláudia Beltrão da Rosa</i>	
O JOVEM IMPERADOR GRACIANO E A ESPERANÇA DE UM NOVO SÉCULO NA <i>LAUDAÇÃO AO AUGUSTO GRACIANO</i> , DE QUINTO AURÉLIO SÍMACO (369 D.C.)	112
<i>Janira Feliciano Pohlmann</i>	
A <i>ARKHÉ</i> DO NOVO MUNDO E A “OPINIÃO DE PLATÃO”: INTEGRAÇÃO E CONTATOS	124
<i>Maria das Graças de Moraes Augusto</i>	
MITOLOGÍA GRIEGA EN EL CINE: UN MODERNO PROCESO CREATIVO DE REINVENCIÓN	153
<i>Julio López Saco</i>	
RESENHAS	
AZOULAY, Vincent. Les tyrannicides d’Athènes. Vie et mort de deux statues. Paris: Seuil, 2014, 372 p.	168
<i>José Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
SILVA, M. F., FIALHO, M. C., BRANDÃO, J. L. O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção I. Coimbra, São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume, 2016. 384p.	176
<i>Renan Marques Liparotti</i>	
WOHL, Victoria. Euripides and the politics of form. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2015, 200 p.	184
<i>Renata Cardoso de Sousa</i>	
PERFIL DA REVISTA	186
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	187

SUMMARY

EDITORIAL	9
TRIBAL CHIEFDOM AND URBAN ROYALTY IN ANCIENT MESOPOTAMIA: NOTES FOR AN APPROACH	12
<i>Marcelo Rede</i>	
NEW YEAR, NEW LIFE: THE RENEWAL WITH THE AKITU FESTIVAL IN BABYLON	27
<i>Maura Regina Petruski e Simone Aparecida Dupla</i>	
STORM ON THE HIGH SEAS	41
<i>Tereza Virginia Ribeiro Barbosa</i>	
AN INTERDISCURSIVE ANALYSIS OF GIGES' LOGOS	66
<i>Alexandre Santos de Moraes</i>	
L'HÉDONISME DANS <i>LES VIES ET DOCTRINES DES PHILOSOPHES ILLUSTRES</i> DE DIOGÈNE LAËRCE : LES CYRÉNAÏQUES ET ÉPICURE	80
<i>Markus Figueira da Silva</i>	
THE MOST ANCIENT CERES: CICERO, <i>DE SIGNIS (IN VERREM 2.4.105-115)</i>	94
<i>Cláudia Beltrão da Rosa</i>	
THE YOUNG EMPEROR GRATIAN AND THE HOPE OF A NEW CENTURY IN THE <i>LAUDATIO IN GRATIANUM AUGUSTUM</i> , OF QUINTUS AURELIUS SYMMACHUS EUSEBIUS (369 A.D.)	112
<i>Janira Feliciano Pohlmann</i>	
THE <i>ARKHÉ</i> OF THE NEW WORLD AND "PLATO'S OPINION": INTEGRATION AND CONTACTS	124
<i>Maria das Graças de Moraes Augusto</i>	
GREEK MYTHOLOGY IN THE CINEMA: A MODERN CREATIVE REINVENTION PROCESS	153
<i>Julio López Saco</i>	
REVIEWS	
AZOULAY, Vincent. Les tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues. Paris: Seuil, 2014, 372 p.	168
<i>José Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
SILVA, M. F., FIALHO, M. C., BRANDÃO, J. L. O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção I. Coimbra, São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume, 2016. 384p.	176
<i>Renan Marques Liparotti</i>	
WOHL, Victoria. Euripides and the politics of form. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2015, 200 p.	184
<i>Renata Cardoso de Sousa</i>	
PROFILE MAGAZINE	186
PUBLICATION STANDARDS	187

EDITORIAL

O Laboratório de História Antiga (Lhia) da UFRJ apresenta o segundo número da revista **Phoïnix** de 2017, composto de nove artigos que abarcam pesquisas de investigadores brasileiros e estrangeiros sobre História Antiga Oriental e Ocidental, além da recepção dos clássicos.

Este número é aberto com dois artigos sobre Mesopotâmia. Marcelo Rede defende que as interações e os conflitos entre o poder palaciano e as populações nômades na Mesopotâmia foram precariamente tratados na historiografia. Nesse sentido, o autor sugere apontamentos para uma abordagem das relações entre as realezas urbanas e as chefias tribais, visando à constituição de um modelo explicativo alternativo: o palácio-beduíno. Já Maura Regina Petruski e Simone Aparecida Dupla abordam uma das manifestações culturais da cidade da Babilônia, o festival de Akitu. Esta era uma comemoração anual que também celebrava o Ano Novo e era conduzida por representantes dos poderes político e religioso. As autoras afirmam que os diferentes momentos de sua realização eram desenvolvidos em espaços simbólicos distintos durante os doze dias de sua promoção.

Na sequência, temos cinco artigos que se dedicam ao mundo grego-romano. A poesia homérica é a base para a análise feita por Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, a partir da tradução com comentários de uma cena da **Odisseia** de Homero (V, vv. 278-383) na qual Poseidão provoca a tempestade que quase suga e mata Odisseu. As deusas Ino Leucoteia/Brancadei (que lança para ele seu véu protetor) e Atena vêm para resgatá-lo. Julgamos que a passagem como um todo pode ser analisada como uma alegoria. Segundo a autora, essa memorável passagem pode nos servir de estímulo para pensar o conceito de “resiliência” e associar a cena à situação de pelo menos 3.800 pessoas que, até 2016, morreram ou foram perdidas no Mar Mediterrâneo. A historiografia grega ganha relevância no artigo de Alexandre Santos de Moraes, que aborda o bem conhecido logos de Gíges, apresentado por Heródoto em **Histórias** (I, 8.1-12.1). O autor analisa tal narrativa baseado nas tradições interdiscursivas estabelecidas pelo historiador de Halicarnasso no marco da poesia grega arcaica, buscando interpretar o tema da nudez e traição femininas como questões associadas ao risco de perda do poder político.

Numa abordagem filosófica do mundo grego antigo, Markus Figueira da Silva estabelece uma análise crítica que opõe a apresentação do pensamento cirenaico no livro II da obra de Diógenes Laércio à apresentação do pensamento de Epicuro no livro X dessa mesma obra. Além das lacunas explicativas sobre o historiador e sua obra, ele busca mostrar o interesse do autor em evidenciar a grande importância do pensamento epicurista em detrimento do cirenaico, notadamente no que tange à questão do prazer e as diferenças específicas entre os dois tipos de hedonismo. Ao que parece, para Laércio, Epicuro recupera um sentido ético socrático para o prazer, o que não se encontra nem no pensamento de Aristipo, nem no dos seus seguidores. Entretanto, quando observado o texto, as semelhanças entre eles são mais evidentes que as diferenças.

Os próximos dois artigos se dedicam ao contexto romano. Cláudia Beltrão da Rosa, em busca dos significados conferidos a estátuas de deuses na arena pública romana, apresenta um estudo do discurso sobre a estátua de Demeter (**In Verrem** 2.4.105-115), no qual a deusa de Enna torna-se “a mais antiga Ceres”, vinculada por Cícero à religião romana. Fixando-se no Império Romano, Janira Feliciano Pohlmann objetiva contextualizar alguns dos louvores imputados pelo senador neoplatônico Quinto Aurélio Símaco Eusébio (340-402?) ao imperador Graciano (359-383). A latinista defende que as elaborações narrativas apresentadas pelo senador integravam as políticas de sustentação do poder de mando de Graciano, pois conferiam a este augusto as qualidades necessárias a um correto líder secular e destacavam as ações imperiais que beneficiavam sua gente.

Encerrando o presente número da **Phoînix**, temos dois artigos que contemplam estudos sobre apropriações. Maria das Graças de Moraes Augusto inicia o seu texto afirmando que a presença dos clássicos gregos na formação do Brasil é um tema que abarca uma diversidade de experiências, tanto no que diz respeito a processos de integração – na medida em que o Brasil integrou-se à “sabedoria das nações” –, quanto a múltiplos contatos que permitiram a compreensão das dimensões histórica, política e cultural em que a nação brasileira se conformou. É, pois, sob essas óticas, a da integração e a dos contatos, que a autora apresenta uma primeira análise acerca dos “modos” pelos quais os diálogos platônicos foram integrados a uma determinada compreensão do Brasil: de um lado, sua presença no século XVII nas análises do padre Simão de Vasconcelos, e, de outro, a visão crítica do Brasil na primeira metade do século XX, expressa nas obras de dois pensadores anarquistas: Maria Lacerda de Moura e José Oiticica.

Dedicando-se à produção cinematográfica, Julio López Saco busca analisar o processo de recriação moderna que acontece com o mito grego através das imagens da linguagem fílmica. Por meio da revisão crítica de vários filmes clássicos, principalmente da produção italiana e norte-americana, e do tratamento neles realizado dos principais personagens míticos - os heróis, os deuses, os monstros e criaturas híbridas -, o autor observa como esse processo de reinvenção, mesmo com a manipulação que sofre o mito grego, acaba enriquecendo-o e, de alguma forma, identificando-o com o mundo moderno.

Por fim, convidamos os estudiosos do mundo antigo, bem como o público em geral, para uma leitura proveitosa dos artigos que compõem este novo número da **Phoênix**.

Os Editores

CHEFIA TRIBAL E REALEZA URBANA NA ANTIGA MESOPOTÂMIA: NOTAS PARA UMA ABORDAGEM*

Marcelo Rede**

Resumo:

As interações e os conflitos entre o poder palaciano e as populações nômades na Mesopotâmia foram precariamente tratados na historiografia. Este artigo sugere apontamentos para uma abordagem das relações entre as realezas urbanas e as chefias tribais, visando à constituição de um modelo explicativo alternativo, o palácio-beduíno.

Palavras-chave: Mesopotâmia; tribo; chefia; palácio; realeza.

TRIBAL CHIEFDOM AND URBAN ROYALTY IN ANCIENT MESOPOTAMIA: NOTES FOR AN APPROACH*

Abstract: The interactions and conflicts between palatial power and nomadic peoples were poorly treated in historiography. This article indicates some ways to approach the relations between the urban royalty and the tribal chiefdoms, aiming to suggest an alternative explanatory model, the bedouin-palace.

Keywords: Mesopotamia; tribe; chiefdoms; palace; royalty.

Desde os primórdios da historiografia mesopotâmica, no século XIX, palácios e tribos foram reconhecidos como componentes importantes da estrutura social e da dinâmica política. O investimento analítico de que foram objeto foi, contudo, assimétrico, fazendo da realeza urbana um sinônimo de

* Recebido em: 19/08/2017 e aceito em: 21/09/2017.

** Professor de História Antiga da Universidade de São Paulo. Membro Estrangeiro do Laboratório HAROC do CNRS francês (Histoire et Archéologie de l'Orient Cunéiforme). Este artigo é resultado parcial de pesquisa financiada por Bolsa de Produtividade do CNPq (2010-2013).

poder mais estável e contínuo e relegando a chefia tribal ao papel de elemento de disfunção. Os mais de três mil anos de história da região foram concebidos como uma sucessão de poderes monárquicos sediados em cidades, e as tribos nômades, vistas como erupções transitórias e violentas no *continuum* da vida de sociedades urbanas, sedentárias, centradas em palácios. Por essa visão, a tribo é um elemento exógeno, cuja apreciação se deu pelo impacto vindo de fora do sistema mesopotâmico, sob a forma de invasões e conquistas. Embora sem a nomenclatura da egiptologia, a assiriologia reproduziu um modelo de alternância entre fases de centralização, fundada em pilares palacianos endógenos e “períodos intermediários” de desagregação, resultantes da intervenção de elementos antagônicos externos, de natureza tribal.

Tal perspectiva apresenta inúmeras insuficiências. Do ponto de vista demográfico e econômico, ela desconsiderou a profunda interação entre agricultores do vale e pastores, bem como o fato de que a urbanização foi gestada e alimentada por fluxos populacionais de nômades que se instalaram, mais ou menos definitivamente, na planície. Quanto à dimensão cultural, houve tendência a minimizar a influência do ingrediente tribal, sob o argumento de que os “invasores” assimilaram-se ao padrão sumero-acadiano. Mesmo que, *a priori*, a constatação seja válida, seria preciso indagar como, no contato cultural, as transformações ocorreram em ambos os sentidos. No âmbito da história do poder, que nos interessa aqui, a consequência foi o desenvolvimento de uma interpretação do exercício da autoridade a partir, predominante ou exclusivamente, da instituição palaciana: a monarquia de caráter divino, o rei como agente soberano e o palácio como centro decisório – esses foram os componentes essenciais da análise que se impôs na maior parte do tempo (LIVERANI, 1997 e 2013).

A equação que assimilava o palácio ao Estado foi o resultado previsível desse paradigma analítico que, no mais, permeou todas as ciências sociais (WALLERSTEIN, 1991; para a História Antiga: VLASSOPOULOS, 2007). A superação do impasse supõe o resgate de uma complexidade desprezada no estudo das relações de poder, sua consideração como uma multiplicidade de níveis e agentes, em interação e mutação. Os elementos tribais devem ter, nesse quadro, um papel de destaque. A construção de uma categoria conceitual que eu proponho nomear de “*palácio beduíno*”¹ – implica uma leitura do poder em sua constituição híbrida, palaciana e tribal, na qual a autoridade do líder – ao mesmo tempo, monarca e chefe de tribo - exercia-se sobre um conjunto populacional, sedentário e nômade,

mais do que sobre um território composto pela capital real e suas adjacências urbanas e aldeãs.

A deficiência apontada é uma constante, mas poucos são os casos que permitem enfrentá-la adequadamente. O processo de formação da documentação textual e material favoreceu um viés palaciano e urbano, que as escolhas de arqueólogos e epigrafistas apenas fizeram acentuar. Por outro lado, a consolidação de uma realeza urbana contribuiu para eliminar ou, ao menos, escamotear os elementos de origem tribal. Diante desse quadro, a melhor alternativa é raciocinar a partir de um exemplo monográfico, que sirva de patamar a generalizações ulteriores.

O caso do reino de Mari, nos inícios do segundo milênio, compartilha muito das estruturas palacianas contemporâneas da Babilônia, Eshnunna ou Larsa, mas também permite uma observação dos ingredientes tribais das realidades do poder, profundamente inscritos na natureza pastoral e nômade de sua formação social. Muitos outros reinos, igualmente de origem amorrita, estruturaram-se a partir das mesmas bases. No entanto, em Mari, é o próprio palácio que se amálgama na substância tribal dos grupos nômades, ao mesmo tempo que os tradicionais mecanismos de poder beduíno prolongam-se e transformam-se nas novas situações de fixação urbana. Assim, a dinâmica de poder nos reinos da Síria pode ajudar a melhor entender as articulações entre chefia e realeza.

Panorama historiográfico: tribos elusivas e palácios onipresentes

Os elementos tribais não são novidade nos estudos mariotas. Pelo contrário, Mari foi um campo privilegiado de pesquisas relativas às tribos e assuntos conexos, em particular o nomadismo. Durante muito tempo, porém, as abordagens de historiadores e arqueólogos, assim como as poucas incursões fundadas na antropologia, assentaram-se na dicotomia entre dois componentes singulares, de origem e natureza distintas. A oposição traduziu-se ora no binômio sedentário-nômade, ora na polarização agricultor-pastor, ora, ainda, na distinção, em geral conflituosa, entre poder palaciano e chefia tribal. Tais dicotomias podem captar aspectos importantes da organização social, econômica, cultural e política de Mari, mas não esgotam as possibilidades de articulação e, por vezes, contribuem para obscurecer a compreensão das realidades analisadas.

O panorama bibliográfico a seguir mostra um repertório – seletivo mas representativo – dessas orientações e aponta alguns de seus limites. Ele visa identificar as linhas de força com as quais uma nova abordagem deverá necessariamente dialogar.

Em 1966, em sessão pública no Institut de France, André Parrot, o primeiro escavador do sítio de Tell Hariri, a antiga Mari, esboçou um retrato de Zimrî-Lîm, seu último rei (1774-1762 a.C.). Concepções comuns sobre o rei mesopotâmico ladeavam imagens da tradição moderna acerca dos monarcas europeus e seus contrapontos: Zimrî-Lîm figura como um poderoso déspota oriental, mas dotado do esclarecimento necessário ao bom governo. Um soberano divinamente legitimado em seu trono, que sabia, porém, escutar os beduínos das tribos vizinhas (PARROT, 1966). Ao comentar essa passagem, Jack Sasson salientou o esforço de Parrot para mostrar o rei de Mari através dos modelos bem conhecidos de um público culto: as personagens bíblicas e as biografias de Plutarco e Suetônio (SASSON, 1998). Esses parâmetros, assimilados e prolongados pela tradição historiográfica, serviram para escamotear a complexidade da figura régia mesopotâmica dos inícios do segundo milênio. Zimrî-Lîm enquadrava-se no modelo do monarca das sociedades do Oriente Próximo, e a natureza tribal das relações de poder que ele encarnava foi largamente ocultada. O pleno reconhecimento da origem beduína de Zimrî-Lîm e de sua filiação às tribos bensimalitas demoraria, de fato, algumas décadas (CHARPIN; DURAND, 1986), mas Parrot dispunha de material suficiente para, ao menos, se questionar se o rei de Mari era o representante ideal de uma estrutura palaciana vigente, de um “modelo acadiano”, cujas origens remontariam a Sargão de Akkad, por volta de 2.300 a.C.

Essa visão reproduzia as diretrizes estabelecidas, nos anos 1950, por Jean-Robert Kupper, em sua obra sobre os nômades na época dos reis de Mari, destinada a ser um clássico (KUPPER, 1957). O livro merece uma atenção detalhada. Logo de início, Kupper estabelece sua perspectiva: entre desertos e cadeias de montanhas, o aluviãofértil da Mesopotâmia é palco de encontros beligerantes entre sedentários e, de outro lado, nômades e montanheses. As “repetidas incursões dos habitantes da estepe” expõem uma cobiça visando a riqueza dos habitantes das planícies (p. IX). É como se tais condições geográficas definissem uma existência nômade, penosamente obtida pela manutenção dos rebanhos em situações precárias, em oposição à vida abundante dos cidadãos agricultores. O resultado seria o

esperado: “vivendo nas bordas da região cultivada, eles não podem deixar de entrar em conflito com os sedentários”, sobretudo quando pressionados pelo rigor sazonal das estações, revelando sua natureza de saqueadores contumazes (p. XI). Não se trata, evidentemente, apenas de uma questão de chuvas, solos e temperaturas, mas é nas diferentes interações com o meio ambiente que Kupper identifica os fatores de tensão.

Para Kupper, o conflito é apenas uma das facetas da relação e, por vezes, somente um estágio. A consolidação dos palácios e a difusão das cidades levam a alterações importantes na própria organização social dos nômades: desagregação dos laços tribais, formação ocasional de confederações através de alianças que buscam conferir sobrevida ao modo de vida nômade e, por fim, o caminho aberto para o seminomadismo. A adoção de uma economia mista, agrícola e pastoril, e a integração, geralmente submissa, às estruturas palacianas apresentam-se como um destino inelutável.

O conflito político que emerge desse quadro envolveria duas entidades antagonônicas, que se entrecrocavam ao sabor das imposições materiais de seus respectivos modos de vida. É um jogo de dois atores, uma balança oscilante entre “poder estável” e “tribos errantes” (p. XII). Decorre que a história do reinado de Zimrî-Lîm tem uma dupla faceta. Em primeiro lugar, o tradicional embate entre monarquias, entre uma dinastia de usurpadores (conquistadores forasteiros liderados por Samsi-Addu, senhor da Alta Mesopotâmia, que instalara seu filho, Yasmah-Addu, no trono de Mari) e uma casa reinante legítima (apeada do poder e cuja linhagem seria restaurada por Zimrî-Lîm). Em segundo lugar, é a história da infatigável “luta contra os nômades”, decorrente de seu comportamento cambiante face ao poder central, ora mais dóceis e cooptáveis, ora mais arredios e belicistas.

Os dados disponíveis até 1956, quando Kupper apresentou sua tese à Universidade de Liège, não permitiam, é verdade, constatar o simples e decisivo fato de que o próprio Zimrî-Lîm era um nômade, líder guerreiro da tribo bensimalita. Não se pode, todavia, atribuir seu viés interpretativo a uma deficiência de informação. Sua abordagem deriva de uma concepção dualista, que opõe realidades sedentária e nômade como entidades autônomas, orientadas por uma lógica de contato agonístico e pela necessária imposição de domínio da primeira. Visão muito semelhante ainda predominará, décadas mais tarde, na síntese de Moshe Anbar (1991), e será aplicada, para além de Mari, como uma explicação estrutural e evolutiva para a história mesopotâmica (KLENGEL, 1972).

Michael Rowton notou que a exagerada dicotomia de Kupper desconsiderava a interação econômica entre agricultura e pastoreio, assim como a transumância dos nômades em um ambiente fisicamente restrito, imbricado nas planícies (ROWTON, 1976, p. 18). Foram, justamente, os sucessivos trabalhos de Rowton que estabeleceram um novo patamar para o debate em fins dos anos 1960. Grande conhecedor das realidades mesopotâmicas e com sólida formação antropológica, Rowton propôs conceitos e teorias que renovariam os estudos das relações entre nômades e sedentários. Seu ponto de partida foi a consideração da topologia (entendida como o “efeito do ambiente físico sobre a história de uma dada região”) própria da Mesopotâmia, na qual terras agrícolas e de pastagem estão estritamente interligadas, engendrando uma profunda simbiose entre as populações sedentárias das cidades e as tribos de pastores nômades. Os limites estreitos impostos pelas grandes cadeias montanhosas do Taurus e do Zagros e pelas regiões desérticas definem possibilidades de transumância bem diferentes das estepes da Ásia central ou do interior do deserto da Arábia. Inspirando-se em uma expressão de Lattimore, Rowton designará o caso mesopotâmico como um “*enclosed nomadism*”, por oposição ao “*open nomadism*” de outros horizontes (ROWTON, 1976, p. 28).

As formas de poder são, por decorrência, vistas sob nova luz. As “invasões” nômades despem-se do impacto catastrófico e do potencial de rompimento que lhes eram conferidos até então. A simbiose estrutural entre agricultores sedentários e pastores nômades induzia a uma penetração mais longa e contínua, frequentemente baseada na complementaridade econômica, e fazia com que o elemento nômade já estivesse presente nas planícies urbanizadas no momento dos sobressaltos. As invasões certamente existiram, mas foram eventos mais pontuais e menos propensos a criar fraturas profundas. Assim, em termos políticos, a “*estrutura dimórfica*” traduz-se em “*oscilação dimórfica*” (ROWTON, 1976, p. 24s.). A relativização das rupturas não significa, porém, ausência de fricções: pelo contrário, a proximidade característica do nomadismo circunscrito faz com que migrações sazonais em busca de pastagens e água sejam motivo de constante conflito com os sedentários. Tal dinâmica pode alterar substancialmente a chefia tribal – principal intermediária entre pastores, cidades e reinos – e revela que o fator identitário pode ser a chave na resolução de tensões, sobretudo quando nômades e cidadãos compartilham a mesma filiação tribal (ROWTON, 1973a, p. 252). Não é coincidência que, em Mari, o rei se envolvesse tão frequentemente nas disputas geradas pelas migrações sazonais.

No modelo de Rowton, o papel da elite tribal ganha dinamismo. No contexto do nomadismo circunscrito, é grande a tendência à sedentarização das chefias, e não é incomum que as elites tribais passem a residir nas cidades ou, ao menos, em aglomerações fortificadas mais fixas, tornando-se, inclusive, chefes militares ou governadores locais a serviço do palácio. Nessa posição, constituem um elo fundamental entre tribo e Estado. No limite, prossegue Rowton, a elite tribal pode ascender ao controle do poder cidadão. Interessantemente, como decorrência da aculturação, a antiga tribo passa a ser um dos elementos desestabilizadores contra o qual a cidade deve ser protegida (ROWTON, 1976, p. 28). Mais ainda, a tendência à sedentarização da elite pode gerar não apenas cidades controladas por (antigas) chefias, mas verdadeiras capitais de reinos, controlando territórios e populações, e dotadas de monarquias dinásticas. É nesse perfil que Rowton situa o caso de Mari (ROWTON, 1973a, p. 254). A questão do exercício da autoridade e da composição da população ganha relevo: nas situações dimórficas, a relação política é construída no contato e na intermediação entre ambos os elementos (ROWTON, 1973b, p. 203). Além disso, Rowton identifica na tribo o mais importante núcleo de autonomia política face ao Estado, evitando atribuir esse papel exclusivamente às instâncias decisórias cidadinas (ROWTON, 1973a, p. 247).

Não é exagero dizer que o trabalho de Rowton criou um novo paradigma. Para o historiador, não se trata, porém, da simples aplicação de um modelo que, apesar dos méritos, pode mostrar-se deficiente em alguns aspectos importantes (ver o balanço crítico de LIVERANI, 1997, p. 24). Apenas para citar um deles: a bipolaridade, um tanto rígida e por demais estrutural, implicada pela noção de sociedade dimórfica. Jean Sapin, mesmo aceitando o arcabouço de Rowton, chamou a atenção para uma maior complexidade no ambiente da estepe síria, o que leva o dimorfismo inicial a “explodir em um verdadeiro polimorfismo” (SAPIN, 1989, p. 133). As situações elencadas por Sapin são as mais variadas: de aldeias autônomas mais ou menos confederadas até seminômades parcialmente destribilizados; de pequenas cidades, com ou sem monarquia reinante, até grupos marginalizados, que vivem nas franjas de aldeias e cidades, e tendem à retribalização (p. 133). Por outro lado, alguns autores procuraram dissociar o nomadismo como fenômeno demográfico (particularmente, em termos de fluxo populacional) da ascensão de antigas elites tribais ao poder palaciano: segundo N. Weeks, a instalação de dinastias amorritas na transição do III para o II milênio a.C. não implica-

ria infiltrações ou assentamentos massivos de população, mas apenas a afirmação das elites guerreiras tribais sob a forma de monarquias, decorrente, sobretudo, de suas capacidades militares. Daí a ideia de que os amorritas de nossas fontes constituíssem elementos mercenários, há muito presentes nas diversas zonas sedentarizadas, servindo a soldo aos palácios locais, mas que, em certas situações, tomaram de assalto o poder palaciano (WEEKS, 1985).

O debate tem o mérito de inserir tribos e chefias no cerne da problemática do poder. É um avanço notável, pois, em muitas discussões, o que se salientou foi a oposição entre o palácio e as demais instâncias locais de poder: as assembleias urbanas ou aldeãs (*âlum*; *puhrum*), os conselhos de anciãos (*shibûtum*), as organizações por quarteirão (*bâbtum*), as diversas autoridades regionais, etc. A avaliação dessas esferas não palacianas de poder foi essencial para estabelecer as alternativas e os contrapesos à soberania do rei, supostamente monopolista. Num primeiro momento, porém, as chefias tribais figuraram superficialmente no repertório: é o caso de uma coletânea sobre as formas de oposição ao poder real (FINET, 1975), mesmo que o capítulo de J.-R. Kupper sobre Mari reconheça que a atuação das lideranças de estrato tribal (*sugâgum*) era o maior contraponto ao poder régio (apesar de o autor evocar a falta de dados para desenvolver o tema). Do mesmo modo, em um volume dedicado aos poderes locais (FINET, 1982), J.-R. Kupper centrou-se no distrito (*halsum*) e em autoridades como “governadores” (*shakkanakku*) e “prefeitos” (*rabiânu*); mesmo ao tratar de líderes locais de forte caráter tribal, como o mencionado *sugâgum*, Kupper limitou-se ao seu papel no universo das cidades (mais atento à dimensão tribal da instituição da *sugâgutum* é o texto de Ph. Talon na mesma obra). Mais recentemente, o trabalho de Andrea Seri, embora ótimo em muitos aspectos relativos aos poderes locais, tampouco dedicou a devida atenção aos elementos tribais (SERI, 2005).

Paulatinamente, porém, o campo de estudos vem se modificando. O 46^o Encontro Internacional de Assiriologia de 2000, em Paris, teve como tema as relações entre nômades e sedentários (NICOLLE, 2004), com grande destaque a Mari (capítulos de Durand, Charpin, Ziegler, Lion e outros) e uma importante contribuição teórica inicial de Anne Porter, apontando os limites da ideia de simbiose de Rowton e evidenciando situações de “*nômades urbanos*”, em que cidade e pastoralismo não podem ser concebidos como entidades antitéticas. Porter aprofundará sua tese em uma obra posterior, procurando mostrar que não há duas entidades políticas (tribo e Esta-

do) que correspondam a duas organizações sociais (parentesco e laços cívicos), chegando mesmo a questionar a ideia de que os amorritas formassem uma nova população invasora nômade na paisagem urbana mesopotâmica nos finais do III e inícios do II milênios (PORTER, 2012). A abordagem de Porter é exemplo de que a teorização e a interdisciplinaridade estabeleceram uma fronteira decisiva a ser explorada, como demonstrou também o prestigioso Seminário do Instituto Oriental da Universidade de Chicago, em 2008, dedicado a aproximar e cruzar as abordagens de historiadores, antropólogos e arqueólogos sobre o assunto (SZUCHMAN, 2009). A aplicabilidade de novas teorias ao material documental passa, assim, a ser uma tarefa contínua: um exemplo é a crítica de Hervé Reculeau (2009) aos limites do modelo centro/periferia no caso de Mari, para o qual ele prefere um paradigma de análise das relações entre populações e espaços “*em ilhas*”, evitando ressuscitar dicotomias antigas sob novas roupagens.

No âmbito da história política, a dimensão tribal tendeu a se firmar como incontornável no estudo das formas de poder. Várias contribuições ao 53^o Encontro Internacional de Assiriologia de 2007, em Moscou e São Petersburgo, tiveram como foco as articulações entre as tribos e a administração das cidades (KOGAN *et alii*, 2010), particularmente o texto de J.-M. Durand, **Être chef d’un État amorrite**, que mapeia os elementos compósitos, de tradição tribal e “*acadiana*”, que serviram à construção da figura do soberano em Mari. No mesmo sentido, o livro de Daniel Fleming (2004) detalhou o papel dos mecanismos tribais dentre as várias formas de governança coletiva em Mari. Estudos monográficos extensos foram animados pelo mesmo espírito: Adam Miglio (2014), partindo da ideia de sistemas intersociais (mistos de tribos e Estado) de A. Giddens, explorou o desequilíbrio e as contradições entre as duas dimensões na ação política de Zimri-Lim, sugerindo que a preferência e maior eficácia nas relações intra e intertribais comprometeram o posicionamento de Mari no jogo diplomático regional entre reinos, fragilizando-a e abrindo caminho para a conquista babilônica. Por sua vez, Brit Kärger (2014) examinou a organização interna e as relações entre os principais grupos amorritas e destes com os reinos. Embora a metodologia estritamente lexicográfica da autora prejudique uma análise mais sociológica da substância tribal de Mari, a obra descreve detalhadamente as estruturas da vida material e suas adaptações (inclusive em função da tributação), assim como as atividades bélicas (*razzias*, campanhas, comportamentos face à conscrição militar).

Por fim, é preciso mencionar o imenso trabalho realizado nas últimas décadas – sobretudo, sob a iniciativa de Jean-Marie Durand e Dominique Charpin – de publicação das cópias, transliterações e traduções da documentação cuneiforme de Mari: os numerosos volumes de coleções como os **Archives Royales de Mari**; **Florilegium Marianum**; **Amurru**; **Mari: Annales de Recherches Interdisciplinaires**; os três tomos de Durand (1997-2000) na série LAPO; além de edições avulsas (HEIMPEL, 2003; SASSON, 2015), num total de mais de 8.000 textos publicados, dos quais quase 3.000 cartas. As tramas de eventos e atores, bem como os quadros temporais e geográficos, afinaram-se, permitindo uma visão bastante detalhada da história política de Mari (CHARPIN; ZIGLER, 2003; CHARPIN, 2004); as bases documentais tornaram-se mais consistentes, fornecendo lastro para a proposição de teorias interpretativas.

Questões em aberto e domínios de enquête

As análises do poder em Mari (e na Mesopotâmia, em geral) conjecturaram, como vimos, a existência de duas entidades autônomas e de natureza distinta: a realza palaciana e a chefia tribal. Conflito e convivência; justaposição e simbiose; dicotomia e complementaridade foram noções que serviram de fio condutor aos estudos. Tais conceitos evidenciaram aspectos essenciais do exercício do poder, mas padecem de limites analíticos a serem superados, pois reproduzem, na história política, as oposições binárias entre agricultores e pastores, entre sedentários e nômades ou mesmo entre civilizados e bárbaros.

Por razões documentais, é necessário partir do discurso autocentrado do palácio, sobretudo sua manifestação textual. Essa imposição incontornável pode, todavia, ser transformada em uma vantagem oportuna: palácio e rei são pontos de uma complexa malha de relações, que articula camadas urbanas variadas (na corte ou fora dela), elementos tribais (de pastores de rebanhos a chefes beduínos) e outros reinos (aliados, submissos ou inimigos), cada qual com suas cidades e zonas de influência tribal. O caso de Mari representa uma situação ímpar de amálgama das dimensões palaciana e tribal, que pode ser a chave para entender a complexidade dessa formação sociopolítica. A enquête passa por possíveis etapas percorridas, sem que seja preciso assumir uma evolução unilinear. Nas palavras de Godelier (1999, p. 19), “sejamos ou não evolucionistas, a história é também evolução”.

problema é, portanto, duplo: não basta assimilar o palácio a uma estrutura estatal, nem tampouco definir a autoridade da chefia tribal exclusivamente pelo parentesco (KHOURY, Ph. S. & KOSTINER, 1990, p. 8).

Uma segunda área de indagação deve perscrutar os padrões culturais associados às práticas de poder, estereótipos e juízos de valor. As populações citadinas e letradas representaram os nômades como exógenos e diferentes, perturbadores e perigosos. Nos textos mitológicos mesopotâmicos, os amorritas aparecem como aqueles que ignoram cidade ou casa, a quem o deus Enki, ao ordenar o universo, deu apenas o gado para cuidar (**Enki e a Ordem do Mundo**); por isso, desconhecem o grão e o cultivo (**Lugalbanda e Enmerkar**), tendo apenas seus animais para sacrificar aos deuses (**A Maldição de Akkad**); vestem-se com peles, habitam em tendas, sob vento e chuva, chegam mesmo a comer carne crua e sequer enterram apropriadamente seus mortos (**O Casamento de Martu**). As inscrições reais reforçam a rebeldia e insubmissão desses amorritas, criados como cães ou lobos (**Inscrição de Shu-Sîn**). No entanto, é preciso se indagar sobre a função social dessas representações, particularmente em um quadro em que as elites amorritas já estavam bem integradas nas estruturas urbanas e palacianas, o que leva a crer que muito do discurso negativo referia-se, de fato, a tribos ainda não sedentarizadas (JAHN, 2007, p. 206). O caso de Mari proporciona uma rara possibilidade de perscrutar formulações culturais propriamente beduínas, como, por exemplo, o ideal de vida guerreira em oposição à acomodação sedentária (MARELLO, 1992).

De igual modo, os elementos religiosos da identidade comunitária devem ser objeto de atenção. Assim como existe fluidez política entre um centro urbano fixo e um referencial mais móvel, também no nível cultural e nas práticas rituais, a interação foi fundamental. É o que sugere a multiplicação de localidades denominadas Dêr. Na língua mariota, o termo indica simplesmente “*acampamento*”, estações temporárias utilizadas pelos pastores em transumância. A reprodução de centros urbanos religiosos designados pelo mesmo nome não pode ser explicada apenas pela transposição da terminologia por populações que se deslocam e batizam novos destinos com topônimos já conhecidos. São, antes, santuários que funcionam como pontos de referência religiosa de populações identificadas pelos laços tribais, bensinalitas no caso, e não locais sagrados de cidades ou reinos. Assim, temos uma Dêr na região de Mari; outra no Balih; outra tão distante como na zona transtigriana entre o Diyala e o Zagros (para essa “*toponímia*

em espelho”, ver CHARPIN, 2003). O compartilhamento identitário proporcionado pelos rituais nas diversas Dêr proporcionava o equivalente religioso da convivência comunitária experimentada pelos pastores em seus deslocamentos pelas zonas de pastagem. O caráter funerário dessas localidades, com seus cultos e monumentos aos ancestrais, contribuía para estabelecer um vínculo mais consistente com locais frequentados apenas esporadicamente. Constituiu-se, assim, um “*parentesco geográfico*” – não fundado biologicamente, mas socialmente criado –, capaz de se contrapor à pulverização implícita na mobilidade dos pastores e criar um modelo de entidade política diferente da noção tradicional de Estado (PORTER, 2009, p. 208 e 218).

Hipóteses e direções de pesquisa

Diante das questões acima, alguns postulados poderiam ser testados na análise da documentação e no diálogo com as diversas orientações conceituais: 1) as relações de poder, em Mari, mostram uma mutação da liderança beduína que permite sua adaptação a um jogo político em que uma sedentarização parcial e a adoção do modelo palaciano impõem-se como incontornáveis. No entanto, é a manutenção das características tribais no interior mesmo das monarquias que garante a possibilidade de negociação com os substratos populacionais que permanecem nômades e pastores. Podemos designar tal fenômeno de “*palacização da liderança tribal*”; 2) o processo ocorre em via dupla: as realidades sedentárias transformam-se profundamente, pois agora são compostas por elites amorritas. Ocorre, assim, uma “*tribalização da monarquia*”; 3) a confluência dos dois processos induz a transformações nas relações de poder em várias frentes. Dois domínios são particularmente sensíveis: as alianças de casamento e os rituais funerários. Ambos foram remodelados a fim de acomodar as tensões no amálgama entre chefia e monarquia, reconstruindo as bases da identidade comunitária.

Um novo modelo explicativo é necessário para dar conta de elementos que permaneceram à margem da reflexão sobre a transição entre a *sociedade-templo* suméria do III milênio e as cidades-reinos que se impuseram posteriormente. Nos II e I milênios mesopotâmicos, polos palacianos articularam a organização político-social, mas o conceito de *cidade-reino* não explica totalmente a realidade (REDE, 2011). A noção de *palácio beduíno* poderia preencher um vácuo analítico importante.

Referências bibliográficas

ANBAR, M. **Les tribus amurrites de Mari**. Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag Freiburg-Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

CHARPIN, D. La 'toponymie en miroir' dans le Proche-Orient Amorrite'. **Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale**, v. 97, p. 3-34, 2003.

_____. Histoire politique du Proche-Orient Amorrite (2002-1595). In: CHARPIN, D.; EDZARD, D. O.; STOL, M. **Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit**. Fribourg/Göttingen: Academic Press Fribourg-Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 25-480.

_____; DURAND, J.-M. "Fils de Sim'al": les origines tribales des rois de Mari. **Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale**, v. 80, p. 141-183, 1986.

_____; ZIEGLER, N. **Mari et le Proche Orient à l'époque amorrite**: essai d'histoire politique. Paris: SEPOA, 2003.

DURAND, J.-M. **Documents Épistolaires du palais de Mari**. Littératures Anciennes du Proche-Orient, v. 16 a 18. Paris: Cerf, 1997-2000.

_____. L'autorité du roi en Mésopotamie. In: COMPAGNON, A. (Ed.). **De l'autorité**. Paris: Odile Jacob, 2008, p. 47-60.

FINET, A. (Ed.) **La voix de l'opposition en Mésopotamie**. Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 1975.

_____. **Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes**. Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 1982

FLEMING, D. **Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance**. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

GODELIER, M. Chefferies et états, une approche anthropologique. In: RUBY, P. (Ed.) **Les princes de la protohistoire et l'émergence de l'état**. Naples-Rome: École Française de Rome, 1999, p. 19-30.

HEIMPEL, W. **Letters to the King of Mari**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.

JAHN, B. (=KÄRGER, B.) The migration and sedentarization of the Amorites from the point of view of the settled Babylonian population. In: HEINS, M.; FELDMAN, M. H. (Eds.). **Representation of political power**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, p. 193-209.

KÄRGER, J. **Leben in der amurritischen Welt**. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.

KHOURY, Ph. S.; KOSTINER, J. Introduction: tribes and complexities of state formation in the Middle East. In: _____. (Eds.) **Tribes and State Formation in the Middle East**. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 1-22.

KLENGEL, H. **Zwischen Zelt und Palast. Die Begegnung von Nomaden und Sesshaften im alten Vorderasien.** Wien: Schroll, 1972.

KOGAN, L. *et alii* (Eds.). **City administration in the ancient Near East.** Winona Lake: Eisenbrauns, 2010.

KUPPER, J.-R. **Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari.** Paris: Les Belles Lettres, 1957.

LIVERANI, M. "Half-nomads" on the middle Euphrates and the concept of dimorphic society. **Altorientalische Forschungen**, v. 24, n. 1, p. 44-48, 1997.

_____. Ancient Near Eastern cities and modern ideologies. In: WILHELM, G. (Ed.). **Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch.** Saarbrücken: SDU, 1997, p. 85-107.

_____. **Immaginare Babele.** Due secoli di studi sulla città orientale antica. Bari: Laterza, 2013.

MARELLO, P. Vie nomade. In: DURAND, J.-M. (Ed.) **Recueil d'études en honneur de Michel Fleury.** Paris: SEPOA, 1992, p. 115-125.

MIGLIO, A. E. **Tribe and State.** The dynamics of international politics and the reign of Zimri-Lim. New Jersey: Gorgias Press, 2014.

NICOLLE, C. (Ed.) **Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien.** Paris: ERC, 2004.

PARROT, A. La vie d'un chef d'État au II^e millénaire. **Séance Publique Annuelle**, Institut de France, 26. Paris: Firmin-Didot, 1966.

PORTER, A. Beyond Dimorphism: ideologies and materialities of kinship as time-space distancing. In: SZUCHMAN, J. (Ed.) **Nomads, tribes, and the state in the ancient Near East.** Cross-disciplinary perspectives. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2009, p. 201-225.

_____. **Mobile pastoralism and the formation of Near Eastern civilizations.** Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

RECULEAU, H. L'implantation sédentaires dans la vallée de l'Euphrate à l'âge du Bronze. Un modèle Centre/Périphérie? Le cas du royaume de Mari (Syrie) au XVIII^e siècle av. n. è. In: DURAND, J.-M.; JACQUET, A. (Eds.). **Centre et périphéries.** Approches nouvelles des orientalistes. Paris, Maisonneuve, 2009, p. 57-81.

RECULEAU, H. Claiming Land and People: Conceptions of Power in Syria and Upper Mesopotamia during the 2nd millennium BCE. In: SCHMIDT-HOFNER, S. *et alii* (Eds.). **Raum-Ordnung, Raum und soziopolitische Ordnungen im Altertum.** Heidelberg: Winter, 2016, p. 175-214.

- REDE, M. Da sociedade-templo à cidade-reino na antiga Mesopotâmia. Aspectos da transição. In: ALDROVANDI, C. E. V. *et alii* (Eds.). **Estudos sobre o espaço na Antiguidade**. São Paulo: Edusp, 2011, p. 89-103.
- ROWTON, M. B. Autonomy and nomadism in Western Asia. **Orientalia**, v. 42, p. 247-258, 1973a.
- ROWTON, M. B. Urban Autonomy in a nomadic environment. **Journal of Near Eastern Studies**, v. 32, p. 201-215, 1973b.
- ROWTON, M. B. Dimorphic structure and topology. **Oriens Antiquus**, v. 15, p. 17-31, 1976.
- SAPIN, J. Les rapports nomades-sédentaires dans la région syro-palestinienne au 2^e millénaire avant J.-C. **Les Cahiers du CEPOA**, v. 3, p. 131-138, 1989.
- SASSON, J. The King and I. A Mari king in changing perceptions. **Journal of the American Oriental Society**, v. 118, n. 4, p. 453-470, 1998.
- SASSON, J. **From the Mari Archives**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015.
- SERI, A. **Local power in old Babylonian Mesopotamia**. London: Equinox, 2005.
- SZUCHMAN, J. (Ed.) **Nomads, tribes, and the state in the ancient Near East. Cross-disciplinary perspectives**. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2009.
- VLASSOPOULOS, K. **Unthinking the Greek Polis**. Ancient Greek history beyond Eurocentrism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WALLERSTEIN, I. **Unthinking social sciences**. The limits of Nineteenth century. Oxford: Oxford University Press, 1991
- WEEKS, N. The old Babylonian Amorites: nomads or mercenaries? **Orientalia Lovaniensia**, v. 16, p. 49-57, 1985.

Nota

¹ O termo “*beduíno*” inspira cautela. Originado do árabe *badawī*, indica genericamente os grupos étnicos tribais, a princípio nômades, das zonas desérticas do norte da África e do Oriente Próximo. Aqui, “*beduíno*” é usado como equivalente ao vocábulo *hana*, comum no acadiano de Mari (talvez a ser entendido, etimologicamente, como “*os que habitam sob tendas*”), indicando o conjunto de tribos da região. Reforçando a abrangência das realidades políticas sob sua jurisdição (real ou putativa), alguns soberanos de Mari intitulam-se reis das “*bordas do Eufrates*” (*ah purattim*) e das “*terras dos haneus/beduínos*” (*mat hana*). Vê-se que *mâtum* (terra) indica antes um grupo populacional que um território geográfico (cf. RECULEAU, 2016).

ANO NOVO, VIDA NOVA: A RENOVAÇÃO COM O FESTIVAL DE AKITU NA BABILÔNIA*

Maura Regina Petruski**

Simone Aparecida Dupla***

Resumo:

O presente texto aborda uma das manifestações culturais da cidade da Babilônia, o festival de Akitu. Esta era uma comemoração anual que também celebrava o Ano Novo e era conduzida por representantes dos poderes político e religioso. Os diferentes momentos de sua realização eram desenvolvidos em espaços simbólicos distintos durante os doze dias de sua promoção.

Palavras-chave: festival; celebração; poder.

NEW YEAR, NEW LIFE: THE RENEWAL WITH THE AKITU FESTIVAL IN BABYLON

Abstract: *This text addresses one of the cultural manifestations of the city of Babylon, the festival of Akitu. This was an annual commemoration that also celebrated the New Year and was led by representatives of the political and religious powers. The different moments of its realization were developed in distinct symbolic spaces during the twelve days of its promotion.*

Keywords: festival; celebration; power.

* Recebido em: 11/07/2017 e aceito em: 16/08/2017.

** Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Professora adjunta do Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa-Pr. Integrante do corpo docente da Pós-graduação Mestrado Acadêmico e Mestrado Profissional em Ensino de História da UEPG. Endereço eletrônico: mpetruski@uol.com.br

***Doutoranda em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Integrante da Universidade Aberta do Brasil (UAB – Ponta Grossa/PR). Endereço eletrônico: cathain_celta@hotmail.com

Apesar dos constantes conflitos que se passaram na região do Oriente Próximo e das destruições que tais contendidas proporcionaram, não foi possível apagar a história que se desenvolveu nesse território, já que estudiosos de diferentes campos de atuação buscam conhecer os acontecimentos que os escombros ofuscaram, mas não conseguiram dissipar.

Dentre as muitas sociedades que nesse espaço geográfico se edificaram encontra-se a mesopotâmica, que ocupou grande parte da área que hoje é o Iraque, a qual abarcou um caldeirão de povos que ora se uniam, ora entravam em conflito.

Com uma cultura urbana elevada e arquitetura majestosa, construíram uma religiosidade em torno do culto aos deuses, mitos e ritos, referências essas que ficaram perpetuadas nos incontáveis tabletes de argila em escrita cuneiforme, os quais, diga-se de passagem, são as ferramentas primordiais para a recuperação da história dessa civilização.

No interior desse corpus documental, diferentes temas se fazem falar pelas mãos dos pesquisadores, dentre os quais está o Festival do Akitu. Realizado em várias cidades mesopotâmicas na perspectiva da longa duração, adotando a temporalidade de Fernand Braudel, esse festival é o objeto de reflexão do presente trabalho, em que será abordado os festejos sucedidos na cidade da Babilônia. Esta, que se tornou sinônimo de Mesopotâmia e a capital de um dos maiores impérios da antiguidade, não era mais do que um lugarejo no final do Período Babilônico Antigo (1800-1600 a.C.), e apenas no século XIX a.C., com a queda de Ur III, teria se tornado uma cidade. No entanto, a grande Babilônia se eclipsou no século VII da nossa era, com a expansão do Império Muçulmano, e tornou-se apenas uma província, da qual, a partir de então, poucos relatos são encontrados. Dentre esses, estão os dos viajantes Benjamin de Tudela e Pietro della Valle, que estiveram no lugar quase mil anos após a sua queda. Em seu período áureo, Lopes & Sanmartin a descreveram como a terra das tâmaras, da cevada, da cerveja e do azeite de sésamo:

Sua posição central a respeito dos clãs seminômades da estepe ocidental síria e as áreas cultivadas do oriente elamita fez da Babilônia um território aberto e civilizador. Sua personalidade foi mais cosmopolita, sua cultura mais tradicional que das terras situadas mais ao norte, nas bacias médias e superior do Tigre: a Alta Mesopotâmia, politicamente conhecida como Assíria. (LÓPEZ & SANMARTIN, 1993, p. 12)

E foi nesse espaço geográfico que inúmeras comemorações foram solenizadas nas mais distintas cidades, em períodos de tempo e durabilidade variados. A princípio, as celebrações estiveram vinculadas às festas de início da colheita ou da sementeira, cuja contagem temporal estava baseada nos fenômenos da natureza, ou seja, nos movimentos dos astros, principalmente em seus solstícios e equinócios.

Desde cedo, os habitantes do *Kalam*¹ aprenderam, observando o mundo ao seu redor, que os astros possuíam determinadas particularidades, que se aproximavam ou se distanciavam da órbita terrestre de tempos em tempos, que os rios tinham seus períodos de cheias e de níveis baixos, e que os plantios durante o ano seguiam um ciclo de vida que permitia seu crescimento, floração e maturação apenas em épocas específicas.

Contudo, é importante salientar que cada cidade tinha o seu calendário próprio, principalmente no que diz respeito à entrada de um novo ano e dos eventos específicos de cultos, embora alguns governantes tenham buscado padronizar essa referência temporal em suas áreas de domínio, fato esse que gerou resistência por parte dos nativos em sua utilização, ocasionando a duplicidade de sua aplicação, ou seja, do calendário local com o estabelecido pelo governo.

Especificamente em relação ao Akitu, ele era realizado nos primeiros dias da passagem de ano e, de acordo com Marc Cohen (1993, p.23), tinha funções agrícolas ligadas às colheitas e religiosas, provenientes da concepção de seus deuses. Posteriormente, essas festividades também adquiriram características administrativas, não apenas de gerenciamento de bens e valores, mas, inclusive, como forma de contabilidade divina. E, por último, como forma de contagem e nomeação dos anos, quando foram utilizados, em geral, os nomes dos deuses (*kind^d Inana* ou *kin^d Inana* = mês de Inanna) e, em alguns casos, os nomes dos reis (*ezem^{iti} Sulgi* = o mês do festival de Sulgi) ou dos templos.

Diante disso, Francisco Caramelo (2006, p. 130) aponta o primeiro mês – *nisannu* – como sendo o mais importante no calendário litúrgico, pois em seu decorrer era celebrado esse festival do Ano Novo (Akitu), cujo significado consistia na renovação e regeneração dos ciclos da natureza, momento também em que um novo rei era entronizado ou, ainda, se comemorava a sua ascensão ao trono.

As fontes de caráter arqueológico exumadas em diferentes lugares, tais como Uruk, Niníve, Nippur, Babilônia e Drehem, revelam detalhes das co-

memorações: os procedimentos a serem adotados, os horários de louvores e as atividades que estavam sob a direção dos templos, o calendário litúrgico vigente e as orações e hinos em honra aos deuses.

Para Benjamin D. Sommer, essa festividade tem desempenhado um papel fundamental no desenvolvimento de teorias da religião, do mito e de ritual; no entanto, identificar o seu objetivo central continua a ser um ponto de disputa entre os historiadores da religião e os assiriólogos. Diz ele:

o historiador de religião J. Z. Smith sugeriu que o festival funcionou como um pedaço de propaganda religiosa nacional. Ele argumenta que o rito afirmou a legitimidade dos estrangeiros que governaram a Babilônia. Smith rejeita, assim, um consenso mais velho, associado com estudiosos como A. J. Wensink, M. Eliade, I. Engnell, H. Frankfort, T. H. Gaster, e W. G. Lambert, segundo o qual os rituais do Akitu exemplificam uma ideologia arcaica do centro; através de suas cerimônias quando o caos primordial foi novamente moderado, e o mundo foi renovado. (SOMMER, s/d, p. 23)

O autor também indica que a visão mais antiga publicada por F. Thureau-Dangin em **Rituels Acadiens** representa uma descida ao caos, que levou ao restabelecimento da ordem cósmica, teológica e política do reino (SOMMER, s/d, p. 21).

Julye Bidmead (2002, p. 21), numa leitura mais recente, apresenta seu ponto de vista em relação a essa festividade, indicando-a como uma celebração religiosa de tradição remota. Ela, assim, é mais um instrumento de legitimação real, tendo sua tradição clara numa manifestação da propaganda, da linguagem e da energia usadas pelos grupos líderes da sociedade na antiguidade.

Francisco Caramelo (2006, p. 37) afirma que se tratava de uma liturgia centrada no rei. Este representava o todo e expiava as faltas cometidas pela comunidade, redimindo-a e salvando-a. Para o autor, o ritual deve ser interpretado em diversas vertentes, ainda que complementares. A primeira refere-se à sua dimensão cosmogônica, uma vez que a criação não é perene e o combate demiúrgico primordial terá que ser representado ciclicamente; a segunda, à renovação da natureza e de seus ciclos, constatando a consciência de sua dinâmica e marcando um novo circuito nos trabalhos agrícolas, além de que a descida de *Ishtar* ao mundo subterrâneo e a prisão de *Marduk*

representam essa luta entre os opostos. Já a terceira é a sintonia existente entre o plano divino e o plano humano representado pelo rei, sendo esta uma dimensão política deveras importante no processo de legitimação do rei (CARAMELO, 2005, p. 160(b)).

Entretanto, neste trabalho, a perspectiva festiva foi construída a partir dos apontamentos de Alfredo Teixeira, que caracteriza essa manifestação da cultura a partir de três substratos simbólicos:

a festa como dramática da origem, que permite a re(co)memoração dos acontecimentos que diferenciam uma determinada identidade; a festa enquanto operador de regeneração social, na medida em que atualiza a origem ordenadora; a força emblematizadora dos recursos festivos em ordem à manutenção das referências que permitem a identificação da experiência colectiva. (TEIXEIRA, 2010, p. 57)

Com a celebração, vem a renovação

O festival de Akitu, que corresponde a *zagnuk* em sumério, tem sua derivação do acádio *zagnukku*. Era uma memoração de Ano Novo com natureza político-religiosa que acontecia no primeiro mês do ano, denominado de *nisannu* (março-abril), e, de acordo com o calendário babilônico, correspondia ao período no qual se efetuava a última irrigação e, em seguida, partia-se para a colheita nos campos.

Os registros indicam seu início no III milênio a.C., tendo a cidade de Ur como ponto de criação. O festival passou gradativamente a compor o calendário cultural da maioria das cidades mesopotâmicas, com variações em torno das datas de sua realização, sendo que em Ur ocorria no início do primeiro mês e do sétimo. Em Nippur e Acad, era realizado na lua cheia do quarto e do décimo segundo mês; já em Uruk, no oitavo mês (COHEN, 1993, p. 15).

Contudo, era o Equinócio da Primavera que servia de parâmetro para o seu estabelecimento, quando chegava a primeira lua nova da primavera, fase em que o Sol e a Lua estavam em equilíbrio.

Remontando ao período pré-sargônico e de Ur III (2350-2100), a solenização ganhou mais proeminência nos períodos neoassírio e neobabilônico, quando atingiu doze dias de duração; nessas temporalidades, as fontes reais, templárias e comerciais são menos lacunares, mais sequenciais e

reveladoras. Estas enunciam mais detalhes da comemoração, ou seja, os procedimentos a serem adotados, rituais, horários de louvores e atividades que deveriam ser realizadas sob a direção dos templos, orações e hinos proferidos em honra aos deuses. Materiais de caráter arqueológico são provenientes de várias localidades, tais como Uruk, Nínive, Nippur e Drehem.

O nome *a-ki-tu* conferido ao festival está relacionado a uma construção especial, a *casa-akitu*, edificada num local elevado e fora dos portões da cidade, numa espécie de ilha, pois, para alcançá-la, era necessário utilizar uma embarcação própria, como as que foram empregadas em Ur e Uruk. Ademais, na Babilônia, a transposição desse caminho fazia parte dos rituais comemorativos, uma vez que se realizava um cortejo processional fluvial com barcaças, como relata Mark Cohen (2003, p. 145).

O Akitu consagra espaços e os eleva à condição de simbólicos, na medida em que estabelece os lugares nos quais os rituais devem acontecer. Estes, por sua vez, se fazem necessários, já que em sua extensão ocorre a materialização de uma rede de relações com o transcendental, a qual deve ser renovada e realimentada anualmente por meio da prática dessa celebração.

Na Babilônia, eram dois os espaços territoriais em que as comemorações se centralizavam: nos primeiros dias ocorriam no templo de *Esagila* (em sumério, *É.SAG.ÍL*, cujo significado remete a “templo de teto alto”) e, posteriormente, na capela de *bit Akiti*. O primeiro, portador de uma arquitetura proemial e localizado ao sul do zigurate *Etemenanki*, era dedicado ao deus protetor da Babilônia, *Marduk*, e sua consorte *Sarpanitu*, e pode ser identificado como um dos mais importantes templos dessa localidade, porque representava a montanha cósmica que ligava o céu à terra e também o lugar em que o deus estava cativo (CAMELO, 2005, p.159(b)).

Para Cohen (2003, p. 146), a razão para a escolha desse lugar como parte integrante do conjunto festivo era que ele se fazia necessário para que os deuses pudessem fazer sua volta triunfal na cidade, na medida em que, no seio dessa sociedade, os presságios e as decisões importantes aconteciam nos espaços templários. Inclusive, essa construção era uma morada temporária do deus tutelar da cidade, cujo regresso deveria ser comemorado com grande pompa e visibilidade.

A capela de *bit Akiti*, segundo espaço sagrado utilizado para as comemorações, tanto no plano dos significados quanto das ações, se ascendia como palco quando recebia um novo momento do festival, instante em que

o cortejo processional chegava. Essa edificação situava-se na parte externa das muralhas, cerca de duzentos metros fora da cidade, e estava rodeada por amplos e belos jardins, tendo relevância o seu caráter religioso: as árvores, os arbustos e as flores plantados em lugares estratégicos simbolizavam a vitória sobre o caos e a renovação da natureza, manifestação clara da presença e ação dos deuses da fecundidade. Os pórticos também eram elemento majestoso de sua arquitetura, muito embora esse estilo de estrutura tivesse sido pouco utilizado nos templos mesopotâmicos; finalmente, a “cella” se estendia por toda a largura da parte de trás e media, aproximadamente, 25 x 100 metros.

Nos primeiros dias da solenização no *Esagila*, havia a necessidade de atualizar, perante os seres superiores, os rituais de purificação e obrigações, tanto do lugar quanto das pessoas que conduziriam as etapas do evento. Era pelas mãos dos sacerdotes e sacerdotisas que a preparação acontecia, no intuito de combater as influências adversas envoltas de mistério, as quais buscavam afugentar o clima sombrio que predominava no imaginário coletivo diante das incertezas perante o futuro, já que, até então, não havia a sinalização da resposta por parte dos céus de que as benesses solicitadas seriam alcançadas, referência essa que viria somente no final do ciclo festivo.

Diante disso, o luto e a desolação pairavam no ar, sendo esse o estado de espírito dos primeiros dias das celebrações. Como forma de agradar os deuses para a manifestação de sua potência, e antes do amanhecer do segundo dia festivo, uma prédica do *Kyrie Eleison*, intitulada *Segredo de Esagila*, era entoada. Dizia:

*Senhor sem par na tua ira,
Senhor, gracioso rei, senhor das terras,
Quem fez a salvação para os grandes deuses,
Senhor, que joga para baixo o forte por seu olhar,
Senhor dos reis, luz dos homens, que distribuem destinos,
Ó Senhor, Babilônia é teu assento, Borsippa tua coroa
Os céus largos são eles corpo
Dentro de teus braços tu tomas o forte ...
A teu olhar lhes concedes graça,
Façam com que vejam luz para que proclamem o vosso poder.
Senhor das terras, luz do Igigi, que pronunciastes bênçãos;
Quem não proclamaria teu, sim, teu poder*

*Não falaria de tua majestade, louvado teu domínio?
Senhor das terras, que vivem em Eudul, que tomam os caídos pela mão;
Tem piedade da tua cidade, Babilônia
Volta o teu rosto para Esagila, o teu templo
Dá liberdade aos que habitam em Babilônia, os teus alas!*

(LISHTAR, s/d, p. 3)

Outro momento melodioso acontecia na noite do quarto dia do festival, também com o objetivo de que os deuses olhassem para aquela direção, quando o texto mitológico e religioso fundamental da civilização mesopotâmica era recitado, o *Enuma Elish*. Este, que adquiria a dimensão de um drama religioso e vinculava a instituição da realeza com o mundo divino, mostrava a luta de Marduk contra a deusa Tiamet e remetia-se à disputa de dois princípios antagônicos: a ordem e o caos, situações essas que se faziam presentes nesse momento no imaginário dos integrantes dessa sociedade, sendo que, no final, somente um deles prevaleceria. Em relação a esse aspecto dual do mito, assim descreve o autor:

Marduk encontrava-se, durante os primeiros dias do ciclo ritual, aprisionado no inframundo, convivendo com a morte e com o caos e a evocação do Enuma Elish, provavelmente através da sua recitação ou até, quiçá, da sua representação misteriosa, recordava a sua vitória primordial sobre Tiamat. Numa fase mais avançada do ciclo, o deus era libertado e regressava ao mundo dos vivos, registrando-se, por conseguinte, uma associação clara entre este acontecimento e o início do novo ano. (CAMELO, 2006, p. 79)

Contudo, no dia seguinte, os acontecimentos centravam-se na figura do rei, quando ele tornava-se o protagonista do rito e do mistério, pois uma das suas funções era impedir, de todas as formas, que o caos e a desordem se fizessem presentes em seus domínios; daí a necessidade do estabelecimento de uma ordem divina por sua intermediação.

Era o momento de sua expiação, sendo que, com a sequência de atos e de rituais por ele representada, revificava e restabelecia uma relação construída anteriormente entre os homens e seus deuses que, conseqüentemente, deveria perdurar, pois somente ele era o detentor do poder e, ao mesmo tempo, o ponto de contato que fazia a comunicação com a dimensão transcendental, a materialidade e a manifestação do mistério para se ir além do que era visível.

Tendo consciência do mito ora representado, devido ao seu conteúdo significativo que remete a uma ordem estabelecida, ainda no período da manhã e antes de iniciar a cerimônia que contava apenas com os protagonistas, já que era fechada, o templo era totalmente purificado, e o sumo-sacerdote responsável por tal procedimento pronunciava orações de apaziguamento e penitência a Marduk, identificado como o regente de todos os deuses e um “ser” manifestado nos corpos celestes. Isso pode ser observado em uma das orações:

*A estrela branca (Júpiter), que traz presságios ao mundo, é meu senhor;
Meu senhor esteja em paz!
A estrela Gud (Mercúrio), que provoca chuva, é meu senhor;
Meu senhor esteja em paz!
A estrela Gena (Saturno), estrela da lei e da ordem, é meu senhor;
Meu senhor esteja em paz!* (LISHTAR, s/d, p. 2)

A partir daí abria-se espaço para brindar a divindade com oferendas (pacotes de juncos, figos, ovelhas, cabras, cerveja) e encantamentos e, sem demora, o monarca era levado ao campo sagrado escoltado por sacerdotes que o encaminhavam até o *sanctus sanctorum* – área mais reservada do complexo templário na qual se encontrava a estátua de Marduk –, para, depois, ser deixado a sós com seu deus. Porém, antes de sair, o religioso o despojava das insígnias reais – cetro, cimitarra, coroa e anel –, objetos carregados de sentido nessa relação, e as tomava para si temporariamente, para, depois, depositá-las próximas da imagem da divindade.

Uma vez desprovido de sua realeza, o governante devia ficar um tempo prostrado diante dos pés da deidade e, ajoelhado, orava e clamava pelo perdão divino, ao mesmo tempo que fazia a promessa de não negligenciar suas obrigações reais para com seu povo. Também pronunciava uma confissão:

Eu não falhei, senhor destas terras, eu não fui negligente em relação a ti majestade; não fiz mal à Babilônia. Eu não ordenei a sua destruição, eu não fiz o tremor de Esagila, nem negligenciei os seus ritos. Não feri as pessoas que estão sob tua proteção, eu não fiz nada que o tornasse sujeito a zombaria. Eu cuidei de Babilônia, não destruí seus muros! (FARBER 1987, p. 215)

Enquanto de joelhos, proferia uma declaração de inocência e, nesse momento da recitação penitencial, estabeleciam-se os deveres do soberano

abilônico, que deveria ser respeitoso para com os deuses, bem como ser o pastor cuidadoso do seu reino. Além disso, ele devia declarar uma lista de promessas. Essa fase ritualística se apresentava como condição da dependência do rei; minutos depois, o sacerdote retornava a sua presença e referendava o que havia sido realizado até então, dando início à outra etapa da cerimônia.

A humilhação que o monarca passava durante esse rito servia para uma dupla finalidade: a primeira, a partir do momento em que lhe eram retiradas suas insígnias, para ele ser visto como mais um mero mortal dentre os demais; e a segunda, para mostrar que o seu destino dependia dos deuses poderosos e de seus humildes servos.

Dessa maneira, o sacerdote continuava como o condutor do ofício e a dimensão performativa do ato era, novamente, evidente. O rei e o religioso contracenam, representando um ato decisivo e pleno de significado, sendo que o segundo representa Marduk, e o primeiro expia as suas faltas. O sumo-sacerdote incita-o a ter confiança e garante-lhe que o deus escutará sua prece – nesse caso, fundamentalmente, está em causa a comunicação entre o deus e o seu eleito. Quanto a essa relação que se estabelece entre as partes, Caramelo afirma que:

Ao primeiro, corresponde uma lógica profética, de promessa, e ao segundo, a oração, que é a petição dirigida à divindade. Com este ato, o rei penitenciava-se e confessava-se em seu nome e em nome da comunidade. Redimia-se a si e à comunidade que representava. Confirmando-se a reconciliação, o deus promovia a renovação do seu poder e de sua missão real. (CAMELO, 2005, p. 158(b))

Em seguida, a face do soberano era golpeada o mais forte possível pelo clérigo, que, com a mão aberta, cumpria a sua obrigação, visto que lágrimas deveriam verter dos olhos daquele que se submetia ao ritual. A batida tinha que ser decisiva e poderosa, porque, segundo a tradição, o choro devia fluir com indignação, evidenciando o presságio positivo que iria garantir o sucesso futuro do rei e a prosperidade do reino.

Segundo Caramelo (2005, p. 158), um fluxo constante de lágrimas era um presságio da vontade da divindade, que, além de assegurar o sucesso futuro do monarca e a prosperidade do reino, o fazia também em relação ao religioso e às pessoas, sendo que, após o choro, ao rei era devolvida a

coroa e toda a sua majestade. O tapa, além de ser um meio que ultrapassava a questão do gestual, representava a aprovação dos deuses e se direcionava à dimensão de duradouro, visto que era empregado para também lembrar ao soberano a necessidade de ser humilde e manter o foco em seus deveres e obrigações para com seu povo e deuses.

Encerrada essa parte, o monarca se paramentava novamente com suas vestes e símbolos do poder real, haja vista que,

por sua penitência e confissão, o rei se purificou da mancha de pecados passados, limpando assim também a comunidade, tornando-se apto a officiar nos ritos seguintes. Também está claro que sua investidura renovada com a insígnia da realeza significou uma renovação da monarquia e do vínculo com os deuses e a comunidade que encarnou. (LÓPEZ; SANMARTIN, 1993, p. 76)

Em contrapartida, Marduk conseguia sua libertação de Tiamet, auxiliado por Nabu, o qual conseguia se sobrepor aos demais deuses que estavam reunidos, representados por suas estátuas na “sala dos destinos”, no interior do templo de *Ubshu-Ukkina*. Para isso acontecer, o rei comparecia à cerimônia e implorava aos membros dessa assembleia que os mesmos se submetessem, apoiassem e honrassem o maior de todos os deuses, considerado o único e o maior em sua posição. Depois da concordância, todo o poder era colocado em suas mãos, e essa foi a primeira determinação do destino de Marduk, cuja narração faz parte do *Enuma Elish*. De acordo com esse texto, o homem foi criado pelos deuses, uma vez que as divindades são criadoras de tudo e de todos e lhes são dados poder e autoridade para gerenciamento do mundo terreno.

A contar desse momento, o soberano recebia autorização para iniciar a procissão que conduziria a figura de Marduk até a capela de *bit Akiti*, passando agora à condição de condutor de todo o cerimonial. Era a representação misteriosa que se fazia presente quando o rei assumia o lugar de destaque no séquito, juntamente com as imagens representativas do deus local e de alguns dos demais deuses. De agora em diante, deveria se instalar a esperança entre os homens que substituiria o desespero que pairava no seio dessa sociedade diante das incertezas do futuro que se projetava até então, pois o “deus dos deuses” havia recuperado o seu lugar, após libertar-se da prisão a que ficara acometido temporariamente.

Os devotos acompanhavam a procissão de regresso do deus (representado por sua estátua), que ocupava seu lugar de destaque na cidade novamente, protegendo-a. Outros deuses também compunham o cortejo da divindade patrona, para testemunhar o seu regresso ao seu devido lugar. Nessa etapa da festividade, o povo participava ativamente, entoando lamentações ritualísticas, e alguns hinos refletiam o sentimento religioso, com a invocação de piedade, pressupondo a relação íntima entre o deus e a cidade.

Quando chegavam ao local santo, o deus, representado pelo sacerdote, dirigia-se ao soberano e a sua cidade sagrada, para que a bênção se efetivasse; esta era aguardada por todos ansiosamente, quando era proferida a fala: “Se você cuidar da minha majestade e proteger o meu povo, o ano que começa agora será um ano de Abundância para Babilônia!” (FARBER, 1987, p. 226).

Tal feito simbolizava a participação da comunidade na vitória que estava ocorrendo na natureza e renovava a destruição do caos por Marduk; também representava que o Ano Novo se iniciava de maneira favorável.

No dia seguinte, décimo dia festivo, com a chegada da deidade, era realizado um banquete, com músicas, danças, bebidas e comidas em abundância, para celebrar a vitória dos deuses do alto e do submundo e, em seguida, regressava-se à Babilônia (ao templo de *Esagila*) para que o *hierogamos* fosse executado, ainda na mesma noite. Nessa cerimônia, o rei e uma alta sacerdotisa assumiam, respectivamente, o papel de Marduk ou de Dumuzi, divindade associada à fertilidade, e da deusa lunar Innana/Ishtar, identificada com a fecundidade e com o amor, sendo esse ato a condição primordial para a perpetuação e a criação da vida. Dessa maneira,

a renovação da natureza na Primavera, no Ano Novo, foi concebida como o casamento da Deusa com o deus libertado. Sua união ocorreu nos templos, e a mudança na natureza e o ritual do templo constituíram a União Divina, sendo os dois eventos inseparáveis e equivalentes. O rei foi então feito o Divino Esposo, e a Alta Sacerdotisa como seu Divino Consorte, a Deusa encarnada. (CAMELO, 2006, p. 37)

Esse momento ficou registrado no poema chamado **A alegria da Summer – o rito do casamento sagrado** e só poderia acontecer quando a harmonia e a ordem fossem restauradas, visto que, a partir de então, o amor e

a fertilidade poderiam retornar à terra em todos os níveis e esferas. Assim, se, por um lado o envolvimento do monarca significava o seu empenho e a sua responsabilidade no equilíbrio natural do mundo e na sua desejável renovação e regeneração fecunda, por outro, ele se traduzia igualmente na afirmação da sua legitimidade político-religiosa, uma vez que Inanna/Ishtar lhe manifestava o seu amor e favorecimento (CAMELO, 2006, p.76).

A prosperidade do reino somente era decretada numa assembleia divina, que se efetivava somente no décimo primeiro dia, quando os deuses, reunidos, faziam tal determinação. No seguinte, iniciava-se o regresso aos templos, com o encerramento das comemorações. Cumpria-se, desse modo, mais um ciclo na vida dos mesopotâmios que seria renovado novamente no próximo ano, quando o festival mais uma vez seria empreendido.

Assim, para encerrar a temática proposta, é preciso recordar a interpretação de Giacalone sobre a perspectiva festiva para uma sociedade:

A festa com seu poder pedagogizante, por possuir certa regularidade temporal e um caráter ritualístico e de repetição, fixa na memória de seus sujeitos participantes e ensina aos novos integrantes do grupo seus valores e crenças, criando certas paisagens mentais e construindo a memória espacial do grupo a ela vinculado. (GIANCALONE, 1998, p. 135)

Considerações finais

O festival de Ano Novo Akitu era uma prática cultural criada na sociedade mesopotâmica, a qual, apesar das constantes invasões ao longo de sua existência, conseguiu mantê-lo, mesmo que reavaliando o seu processo de duração e ritualístico.

Era uma festa de participação e também de simbolização no mundo mesopotâmico, período em que o rei, deuses, sacerdotes e o povo se uniam para celebrar em duas esferas: uma de cunho privado e outra de caráter coletivo, as quais se alternavam no conjunto celebrativo, tendo os espaços sagrados do templo como palco principal para a comemoração.

Renovação, rememoração, vida, ordem e vitória eram características abstratas que se fazem concretas durante o período festivo e que precisavam ser buscadas com a realização desse evento, que materializava, na execução de distintos rituais, uma simbologia gerada pelos devotos mesopotâmicos.

Documentação escrita

LISHTAR. **Akitu** – o Festival Babilônico de Ano Novo. Disponível em <<http://www.gatewaystobabylon.com/religion/sumerianakitu.htm>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

Referências bibliográficas

BIDMEAD, J. **The Akitu Festival**. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotâmia. Editora Gorgias Press, 2002.

CARAMELO, Francisco. Os calendários mesopotâmicos, o culto e as hemerologias. **Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 23, p. 77-88, 2006. Disponível em: <<https://cultura.revues.org/1324>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

_____. O Ritual de Akitu – o significado político e ideológico do Ano Novo na Mesopotâmia. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, v. 17, p. 157-160, 2005.

COHEN, M. E. **The cultic calendars of the Ancient Near East**. Bethesda: CDL Press, 1993.

GIACALONE, F. Festa e percursos da educação intercultural. In: FLEURI, R. M. (Org.). **Intercultura e movimentos sociais**. Florianópolis: Mover, NUP, 1998, p. 127-145.

LÓPEZ, Jesus; SANMARTIN, Joaquín. **Mitología y Religion del Oriente Antiguo I**. Egito- Mesopotamia. Barcelona: AUSA, 1993.

FARBER, Walter. Kultische Rituale. In: FARBER, Walter; KÜMER, Hans Martin; RÖMER, Willem H. P. (Eds.). **Rituale und Beschwörungen**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1987. v. 1.

SOMMER, D. **The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewin the Cosmos**. Disponível em: <<https://www.jtsa.edu/Documents/page-docs/JANES/2000%2027/Sommer27.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

Nota

¹ Os habitantes da região entre os rios Tigre e Eufrates utilizavam esse termo para designar o lugar onde moravam; é um vocábulo de língua suméria que significa literalmente “o país”. Nos documentos religiosos também aparece o termo “cabeças negras” para designar os habitantes desse espaço geográfico, principalmente os do sul mesopotâmico. A expressão *ki-en-gi* (lugar dos senhores civilizados) também foi utilizada como forma de os autóctones se referirem à Mesopotâmia, termo de conhecimento geral dado pelos gregos e traduzido como “entre dois rios”.

TEMPESTADE EM ALTO-MAR*

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa**

Resumo:

*Tradução com comentários de uma cena de tempestade na **Odisseia** de Homero (V, vv. 278-383). Poseidão provoca a tempestade que quase suga e mata Odisseu. As deusas Ino Leucoteia/ Brancadei (que lança para ele seu véu protetor) e Atena vêm para resgatá-lo. Julgamos que a passagem*

* Recebido em: 25/02/2017 e aceito em: 31/03/2017.

Agradeço ao Lhia, ao Deivid, que formalmente me convidou, à Regina, ao Fábio, aos que acolheram a indicação do meu nome para esta conferência. É uma honra poder estar como colaboradora no Lhia/ UFRJ, a 1ª colocada no ranking universitário de 2016 da *Folha de S. Paulo*. Parabenizo-os, sobretudo, pela escolha do tema, pela sintonia com os problemas críticos de nossa época. A Organização das Nações Unidas no Brasil (ONU/BR), em 18/01/2017, relatou: “Em 15 dias, mais de 2,8 mil migrantes chegaram à Europa pelo Mediterrâneo. A Organização Internacional para as Migrações (OIM) informou na semana passada que 2.876 refugiados chegaram à Europa pelo mar nos 15 primeiros dias de 2017, em comparação com os 23.664 migrantes que entraram no continente no mesmo período do ano passado. Os migrantes desembarcaram principalmente na Itália (2.851) e na Grécia (691), repetindo o cenário observado em 2016. De acordo com a agência da ONU, durante o período, houve 219 mortes, em comparação com os 91 óbitos nas primeiras semanas de 2015. O número de vítimas é considerado baixo pelo Projeto de Migrantes Desaparecidos da OIM, que está investigando relatos recentes que acrescentariam pelo menos mais 200 mortes ao número total. Funcionários da OIM de Roma informaram que tiveram a oportunidade de falar com quatro sobreviventes de um trágico naufrágio ocorrido no último sábado (14) nas águas entre a Líbia e a Itália. Há relatos de que um barco com cerca de 180 migrantes a bordo teria virado no mar agitado próximo ao largo da costa da Líbia. “Parece provável que este incidente tenha resultado na morte de mais 100 pessoas. Ainda não sabemos as nacionalidades das vítimas ou se havia mulheres e crianças no navio. Trata-se de um começo trágico para o ano novo”, disse o diretor do escritório de coordenação da OMI para o Mediterrâneo em Roma, Federico Soda.” Cf. <https://nacoesunidas.org/mais-de-28-mil-migrantes-chegaram-a-europa-pelo-mediterraneo-nos-15-primeiros-dias-de-2017/> Acesso em 04/02/2017.

** Professora associada da Universidade Federal de Minas Gerais. CNPq/Fapemig.

como um todo pode ser analisada como uma alegoria. Esta memorável passagem pode nos servir de estímulo para pensar o conceito de “resiliência” e associar a cena à situação de pelo menos 3.800 pessoas que, até 2016, morreram ou foram perdidas no Mar Mediterrâneo.

Palavras-chave: tradução; Homero; *Odisseia*; tempestade; resiliência; crise migratória.

STORM ON THE HIGH SEAS

Abstract: *We offer a translation and commentaries of a storm passage in Homer’s *Odyssey*, (V, 278-383). Poseidon stirs up the storm, which nearly drags and kills Odysseus. The goddesses Ino Leucotea/ Brancadei (who throws his protective veil to him) and Athena come to his rescue. We propose that the whole passage can be analyzed like an allegorical picture. A remarkable and emblematic passage like that stimulates us to think about the concept of “resilience”. Finally, we compare the storm scene and the migrant crisis when, until 2016, at least 3,800 persons died or were declared missing in the Mediterranean Sea.*

Key-words: translation; Homer; *Odyssey’s* storm; resilience migrant crisis.

O mar e os gregos¹

Sobre a Grécia, Marie-Claire Beaulieu (2016, p. 1) abre a introdução de seu livro intitulado **The sea in the Greek imagination** com uma frase de impacto que resume, definitivamente, a eterna condição dessa terra: “O mar está por toda parte nas paisagens gregas”.² Antes de Beaulieu, porém, Françoise Létoublon (2001, p. 27) afirmou, em sintonia com a colega, que “o mar, por certo, figura como meio natural dos gregos”.³ Beaulieu no referido estudo, contudo, vai além, alarga horizontes e ratifica:

Dos cumes de montanhas escarpadas às baixas planuras, o Mediterrâneo raramente fica fora da vista. Para os ilhotas e para os moradores da costa marítima ele é mais do que uma realidade geográfica, é um modo de vida. E isso era ainda mais verdadeiro para os gregos da Antiguidade, que eram excelentes marinheiros e pescadores tarimbados, desde os primeiros tempos. Na verdade, os gregos contavam com o mar não só para seu sustento e transporte, mas também para notícias, guerras, trocas comerciais e políticas, bem como para o desenvolvimento científico. O mar também ocu-

*pou um lugar importante na vida religiosa dos gregos. A água do mar foi usada para vários tipos de purificação, muitos rituais eram realizados à beira-mar, e alguns festivais prescreviam jogar no mar, aos deuses, as oferendas.*⁴

Entretanto, é Létoublon quem realça a obscura e instigante etimologia do termo definidor das grandes águas sonoras e moventes: θάλασσα! (LÉTOUBLON, 2001, p. 28). Beekes (2010, p. 74; p. 530), por sua vez, aponta uma questão curiosa; segundo ele, para nomear o “mar”, os gregos não usaram a raiz comum europeia, mas recorreram a palavras antigas. Assim, ἄλς, que antes era “sal”, tornou-se o mar salgado, e πόντος, antes “caminho”, mar-alto; de outro modo, eles tomaram termos de um suposto pré-grego: é o caso de πέλαγος, “via de passagem”, e θάλασσα, a palavra misteriosa de Létoublon.

Todavia, essa grande massa de água – seja no masculino (ὁ πόντος, ὁ πέλαγος ou ὁ ἄλς) ou no feminino (ἡ θάλασσα), seja *the sea*, o mar ou *la mer* – é água de ambíguo caráter: alimenta, é via de passagem, meio que conduz à guerra e à morte, elemento que constitui um povo, que firma a cultura; assunto para fazer literatura.

Mar, lugar onde a liberdade, os encontros e o fracasso residem; espaço de júbilo, surpresa e medo; rota e fronteira. Certo é que esse Mediterrâneo, o mar que chamamos greco-romano, é origem de múltiplas estratégias de sobrevivência, inclusive a que se faz com e pela arte; arte que transporta, de lá para cá, ideias.⁵ Seu encanto, sua complexidade natural, sua grandeza e formosura surpreendem e justificam o fato de que os helenos concebiam-no até como morada de deuses (aqui, nele reside Iemanjá!).

Rodríguez López (2008, p. 178),⁶ como Létoublon e Beaulieu, reafirma que a Grécia antiga (e, acrescente-se, igualmente a moderna) é, por antonomásia, desde sempre uma terra marinheira. Ela e o Mediterrâneo, que a esculpiu, continuam sendo matéria-prima que originou múltiplas e profundas crenças, práticas, textos e fantasias. Cercados de água, os gregos, tal como propõe Juan Antonio Roche Cárcel em **El mar en las literaturas del Mediterráneo Occidental** (2008),⁷ precisaram poetar essa natureza circundante para se autodefinir. Foi, talvez, por isso que o mar se converteu para eles em “contrafigura da vida humana”, tornou-se espelho que refletia os homens, sua vida e labutas. Pois bem, se o mar é matriz literária para inumeráveis textos e se o queremos grandioso a ponto de se abeirar ao

sublime, bastar-nos-ia – para arrebatarmos aos poetas o desejo de emular – imaginar nele a circunstância exasperada de uma borrasca.

Poderíamos pensar que tal concepção se firmasse somente para a Antiguidade ou apenas na região do Mediterrâneo; não é assim. A interação com e o enfrentamento do mundo de águas são tarefas ordinárias para muitos; os temporais continuam a abastecer relatos de vitórias e derrotas. Todos os dias, em algum lugar, alguém reconta um sucesso, um malogro e um combate no mar. Testemunhos mostram – esquecendo por um instante a onda cruel que avança e arrebenta nas praias de países de todo o mundo com refugiados desprotegidos que fogem de guerras e infortúnios – nossa ligação visceral com o universo das águas. Frye Gaillard e as colegas Sheila e Peggy coletam depoimentos de habitantes da região do Alabama que passaram pelo furacão Katrina no Oceano Atlântico. Dos relatos, destacamos apenas um para sensibilizá-los para o tema:

“Chuva, a mais gelada e pesada que eu jamais senti, implacável, me abateu”, ela disse. “Aí um vento depravado me pegou e me afundou para dentro dum buraco desses de uma árvore arrancada. Atriquei num galho e agarrei minha vida querida, mal e mal notando os barulhos medonhos à minha volta – os guinchos de pássaros espavoridos, o grito aflito de um bezerro afogando, os gemidos mortais da velha égua branca do Sr. Deakle soterrada debaixo do celeiro que caiu.” (GAILLARD, 2008, p. 3)⁸

A adolescente de 13 anos, Alma Bryant, conta sua experiência bem no meio do olho do furacão: ela se salvou trepando por cima de escombros que boiavam entre “galinhas mortas, capados inchados, cobras se contorcendo” (GAILLARD, 2008, p. 3).⁹ Ao fim dos depoimentos, Gaillard (2008, p. 4) conclui, pragmático: “[F]uracões vêm, furacões vão, exigindo resiliência dos que sobrevivem”.¹⁰

Eis aqui uma das mais fortes razões para a fecundidade do *tópos* que elegemos: ele cria modelos de resiliência. O relato da sobrevivente ao Katrina serviu para entendermos a posição de Alma Bryant, que superou porque agiu e reagiu positivamente às adversidades impostas. O valor intrínseco de vermos, lermos e interpretarmos as tempestades no mar é que elas são provas de nossa gana – ou desgosto – pela vida. Talvez seja este o objetivo de discorrermos sobre o tema, metáfora de resistência e superação em tempos difíceis.

O mar literário

Se o mar está por toda parte, ele, coincidência ou não, está presente também em toda a antiga literatura grega remanescente. Evidentemente, seria ingênuo pensar que pudesse haver uma única visão de tão “insólido” elemento, definido e nomeado de tantas maneiras. Muitos mares há; e o nosso é tempestuoso. Escolhemos Homero como base. O aedo seria para nós uma tábua de salvação, pois ele congrega um repertório cultural comum, se nos reportamos aos seguidores da teoria formular de Milman Parry,¹¹ hoje já bastante modificada, mas guardando a essência de sua hipótese.

Os poemas homéricos definiram, em palavras e fórmulas – atualmente entendidas como “large words” (conceito que engloba, inclusive, as cenas típicas, como as de uma tempestade, e histórias formatadas) –, um compartilhado cultural no entorno do Mediterrâneo. De fato, é possível elencar as impressões e expressões comuns de um povo em frases e sintagmas recorrentes nesses poemas tal como pensava William Chase Greene (1914) já antes do sistematizador Parry (1930). Ele ponderou:

Cedo os gregos começaram a pensar no mar: Bem antes dos poemas homéricos tomarem forma literária, o grande espetáculo de sua silhueta e cor, seu drama de som e movimento, deve ter encontrado expressão na língua. Em sua forma mais simples, é isso que significa o epíteto homérico, que vocaliza, em modo descritivo largo, a natureza física de seu objeto. O mar é “largo”, “profundo”, “sem limite”, “púrpura”, “vinho-escuro”, ele é “alto e ressonante” e “muito arrojado”, “venerável”, “brumoso”. Essa coisa salgada é a “não vindimada”, se este é o significado de ἀπύνητος; assim, o trilho dos navios é nomeado “caminhos d’água”. Tais descrições brotam de impressões que não foram geradas por mente individual nenhuma. Para qualquer par de olhos o mar é largo, para qualquer par de orelhas as ondas rezingam, para qualquer língua elas são salgadas. Bem facilmente esses termos descritivos se fizeram frases convencionais e estereotipadas que se repetiam, naturalmente, nos lábios de cada um, uma vez que já haviam sido utilizadas. (GREENE, 1914, p. 428)¹²

O que Greene postulou é, realmente, o que temos na **Odisseia** e na **Ilíada**. A condição dos poemas, terreno compartilhado, deu-lhes o estatuto de literatura de fundação e nos impeliu a abordar a **Odisseia** em nosso estudo.

Não vamos percorrer os apontamentos de Greene, que cita as ocorrências do mar em muitos dos seus “estados de alma” e em vasta seleção de textos,¹³ nem mesmo os de seus inúmeros sucessores, que recolhem e analisam a presença do mar nos textos legados pelos antigos. Buscamos chegar ao alto-mar da **Odisseia** e examinar as turbulências que lá se formaram para mirar o resiliente Odisseu. Ele poderá nos levar ao sofrimento dos milhões de naufragos que transitam aflitos nas águas do Mediterrâneo contemporâneo. Milhares de homens, mulheres e crianças que morrem ao cruzar a rota central do Mediterrâneo, o caminho mais perigoso de todos os que o mar oferece. A rota oriental, percorrida por cerca de outros tantos, a maioria da Síria, está fechada desde março de 2016. Da Turquia para a Grécia, da Nigéria, Somália, Líbia...¹⁴

O mar, na **Odisseia**, é a encruzilhada que une tudo: o real dos homens, o sublime dos deuses e o imaginário dos monstros; via que se desdobra em muitos outros “caminhos molhados” os “ὕγρα κέλευθα” (**Od.** III, v. 71), veredas de um sertão literário inundado. Jaqueline Goy afirma ser a **Odisseia**, para além de uma história das aventuras de um marujo que retorna, “um poema sobre o mar, escrito com tal precisão” que poderia ser considerado “o primeiro tratado de oceanografia”. Para ela,

(...) Odisseia não é um simples relato de navegação que permite ir de um ponto a outro, mesmo que Homero nos dê o método de se localizar na imensidão da “planície marinha”. Desse modo, quando Ulisses navega, ele tem “os olhos fixos nas Plêiades e no Boieiro, que se põe muito tarde, e na Ursa, que também chamamos de Carruagem, a única das estrelas que nunca mergulha para banhos de mar. Ele navega, nas rotas da costa, mantendo a Ursa à mão esquerda” (V, vv. 270-278), assim, com esta orientação, Ulisses segue na direção do leste para voltar para Ítaca. (GOY, 2003, p. 225)¹⁵

Vale a pena conferir os versos gregos a que Goy se refere declarando que “Ulisses mantinha a Ursa à mão esquerda”. Os versos são os seguintes (**Od.** V, vv. 270-277):

*αὐτὰρ ὁ πηδάλῳ ἰθύνετο τεχνήντως
ἦμενος, οὐδέ οἱ ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισιν ἔπιπτεν
Πληιάδας τ' ἔσορῶντι καὶ ὀψὲ δύνοντα Βοώτην
Ἄρκτον θ', ἦν καὶ ᾄμαζαν ἐπίκλησιν καλέουσιν,*

ἦ τ' αὐτοῦ στρέφεται καί τ' Ὀρίωνα δοκεύει,
οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο:
τὴν γὰρ δὴ μιν ἄνωγε Καλυψώ, δῖα θεάων,
ποντοπορευέμεναι ἐπ' ἀριστερὰ χειρὸς ἔχοντα.

*Então com arte firmava o leme,
sentado; nenhum sono nas pálpebras lhe pousa,
de olho nas Plêiades, no Boieiro – que tarde mergulha – e na Ursa,
a que apelidam ‘vagão’,
a que gira sobre si e espreita o Órion,
só ela é esquiva aos banhos d’Oceano!
Pois a ela tendo ele, à esquerda da mão, Calipso,
diva de deusas, levou-o a travessar o alto-mar.*

Mas observemos os detalhes da narrativa: o controle do leme, os nomes das constelações e a posição das estrelas mostram clara evidência de intimidade com o mar. O autor parece estar bem sintonizado com o mundo que o rodeia. Jaqueline Goy argumenta que esse criador não somente está situado nos mesmos espaço e tempo em que Odisseu navega, como também é extremamente “[...] consciente de que o que é mais importante para a navegação à vela é o vento”. Prova disso é que ele “consagra todo o canto X ao poder de Éolo, mestre do vento”, é Éolo que está por trás, “quando o vento se solta, a onda se agiganta e se veste com inchadas montanhas” (GOY, 2003, p. 226).¹⁶

O mar e os ventos são elementos fundamentais para se criar uma tempestade. Eles agregam e perturbam troianos, aqueus, antropófagos e gente que come pão; ele, o mar odisseico, com as forças dos ventos vindos de Éolo (ou Zeus ou Poseidão), agita os homens, os deuses e os demônios. Nesse viés, nos aliamos a Salvatore Bone, que retoma Zygmunt Bauman, para dizer que o mar movimenta e fecunda a literatura ocidental, e, na **Odisseia**, constitui-se, com sua movência, incerteza, contradição e perigo, uma espécie de “ideia líquida” (BONE, 2016, p. 119), e que a liquidez da ideia mediterrânea significa, antes de qualquer outra coisa, a presença tanto de afirmações quanto de contradições internas e de projetos hegemônicos (como a ideia colonialista de perceber como “fundadora” a cultura do Mediterrâneo) que esbarram em enfrentamentos minoritários (BONE, 2016, p. 126). Recordemos, de novo, os refugiados; a absurdidade das ondas que através do mar se põem em fuga; este é o contexto que escolhemos para ler

a tempestade que se abate sobre Odisseu, náufrago exímio que enfrenta o poder tempestuoso de Poseidão e se faz, com auxílio da estrategista Atena, vencedor.

Juan Antonio Roche Cárcel coleta e indica, ao estudar o naufrágio na tragédia ática, a construção por alegoria das catástrofes; por essa via, embora expanda sua análise sobre o medo que se apodera daqueles que navegam o mar e enfrentam piratas, segue Patricio Carvajal quando investiga o naufrágio (2007).¹⁷ Ao fim e ao cabo, dos ensaios de ambos, entende-se que os gregos, na abordagem do mar, antropomorfizaram-no e, paralelamente, fisio-morfizaram o homem em suas ações e sentimentos. As tormentas são como os infortúnios. Cárcel conclui que, nas tragédias, os dramaturgos conceberam o homem como o mar: um ser trágico assolado por desgraças e abatido pelo medo e pela dor que vive sob os mesmos tipos de forças que, com violência, açoitam o mar e as ondas que se debatem contra os rochedos.

Atribuída aos deuses, a tempestade tem beleza especial. Observar céu e mar em grande turbulência pode ser um estratagema para criar um espetáculo arrebatador, oportunidade inigualável de, na literatura, gerar o sublime.¹⁸ Henry J. M. Day (2013, p. 142-156), investigando a obra de Lucano, poeta do rol de emuladores de Homero, entende que o latino, por seu turno, não limita a tempestade aos deuses. Para Day, Lucano vê as borrascas como manifestação de fenômenos naturais de poder e desordem a um só tempo. Desse modo, o enorme volume líquido que desaba sobre um solitário marinheiro tem caráter claramente alegórico e, nesse viés, o mar terrível que desagua sobre Odisseu, depois de sua partida de Ogígia para Esquéria, pode ser visto, em meio às inúmeras paisagens que se descortinam na **Odisseia**, como efeito para retratar a luta do homem contra a aniquilação total. Nós, espectadores de terra firme, ou do livro aberto, provamos do terror instigado pelo poder das águas (ou dos deuses) em convulsões.

Vislumbremos, portanto, a bravura do herói singular que enfrenta não só a borrasca que se forma, mas todo o cosmo em fúria: um homem contra o Mediterrâneo inteiro. Vamos focalizar o *tópos* da tempestade. Os deuses decidiram: Odisseu deixará Ogígia. Calipso, a contragosto, instrui o Laertida, que corta toras de madeira, prepara-as e faz sua embarcação. A ninfa auxilia, produzindo vento propício nas velas do audaz navegante. Foi-se seu amado refém. A tranquilidade dura o tempo de 17 dias, mas no décimo oitavo... Vejamos o que Homero diz:

ἐπὰ δὲ καὶ δέκα μὲν πλέεν ἤματα ποντοπορεύων,
ὀκτωκαιδεκάτη δ' ἐφάνη ὄρεα σκιόεντα
γαίης Φαιήκων, ὅθι τ' ἄγχιστον πέλεν αὐτῶ· 280
εἶσατο δ' ὡς ὅτε ῥινὸν ἐν ἠεροειδέι πόντῳ.
τὸν δ' ἐξ Αἰθιόπων ἀνιῶν κρείων ἐνοσίχθων
τηλόθεν ἐκ Σολύμων ὀρέων ἴδεν· εἶσατο γάρ οἱ
πόντον ἐπιπλώων. ὁ δ' ἐχώσατο κηρόθι μᾶλλον,
κινήσας δὲ κάρη προτὶ ὄν μυθήσατο θυμόν· 285
ὦ πόποι, ἦ μάλα δὴ μετεβούλευσαν θεοὶ ἄλλως
ἄμφ' Ὀδυσῆι ἐμεῖο μετ' Αἰθιόπεσσι ἐόντος,
καὶ δὴ Φαιήκων γαίης σχεδόν, ἔνθα οἱ αἶσα
ἐκφυγέειν μέγα πείραρ οἴζυος, ἦ μιν ἰκάνει.
ἀλλ' ἔτι μὲν μίν φημι ἄδην ἐλάαν κακότητος. 290
ὡς εἰπὼν σύναγεν νεφέλας, ἐτάραξε δὲ πόντον
χερσὶ τρίαιναν ἐλών· πάσας δ' ὀρόθυνεν ἀέλλας
παντοίων ἀνέμων, σὺν δὲ νεφέεσσι κάλυψε
γαῖαν ὁμοῦ καὶ πόντον· ὀρώρει δ' οὐρανόθεν νύξ.
σὺν δ' Εὐρὸς τε Νότος τ' ἔπεσον Ζέφυρός τε δυσαῖς 295
καὶ Βορέης αἰθρηγενέτης, μέγα κῦμα κυλίνδων.
καὶ τότε Ὀδυσσεύς λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ,
ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὄν μεγαλήτορα θυμόν·
ὦ μοι ἐγὼ δειλός, τί νύ μοι μήκιστα γένηται;
δεῖδω μὴ δὴ πάντα θεὰ νημερτέα εἶπεν, 300
ἦ μ' ἔφατ' ἐν πόντῳ, πρὶν πατρίδα γαῖαν ἰκέσθαι,
ἄλγε' ἀναπλήσειν· τὰ δὲ δὴ νῦν πάντα τελεῖται.
οἴοισιν νεφέεσσι περιστέφει οὐρανὸν εὐρὸν
Ζεὺς, ἐτάραξε δὲ πόντον, ἐπισπέρχουσι δ' ἄελλαι
παντοίων ἀνέμων. νῦν μοι σῶς αἰπὺς ὄλεθρος. 305
τρὶς μάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἱ τότε ὄλοντο
Τροίῃ ἐν εὐρείῃ χάριν Ἀτρεΐδῃσι φέροντες.
ὡς δὴ ἐγὼ γ' ὄφελον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν
ἤματι τῷ ὅτε μοι πλεῖστοι χαλκήρεα δοῦρα
Τρῶες ἐπέριψαν περὶ Πηλεΐωνι θανόντι. 310
τῷ κ' ἔλαχον κτερέων, καὶ μεν κλέος ἦγον Ἀχαιοί·
νῦν δὲ λευγαλέῳ θανάτῳ εἴμαρτο ἀλῶναι.
ὡς ἄρα μιν εἰπόντ' ἔλασεν μέγα κῦμα κατ' ἄκρης
δεινὸν ἐπεσσύμενον, περὶ δὲ σχεδὴν ἐλέλιξε.

τῆλε δ' ἀπὸ σχεδῆς αὐτὸς πέσε, πηδάλιον δὲ 315
ἐκ χειρῶν προέηκε· μέσον δὲ οἱ ἴστον ἔαζεν
δεινὴ μισγομένων ἀνέμων ἐλθοῦσα θύελλα,
τηλοῦ δὲ σπεῖρον καὶ ἐπικριον ἔμπεσε πόντῳ.
τὸν δ' ἄρ' ὑπόβρυχα θῆκε πολὺν χρόνον, οὐδ' ἐδυνάσθη
αἶψα μάλ' ἀνσχεθεῖν μεγάλου ὑπὸ κύματος ὀρμῆς· 320
εἴματα γάρ ῥ' ἐβάρυνε, τὰ οἱ πόρε διὰ Καλυψῶ.
ὄψε δὲ δῆ ῥ' ἀνέδνυ, στόματος δ' ἐξέπτυσεν ἄλμην
πικρὴν, ἣ οἱ πολλὴ ἀπὸ κρατὸς κελάρυζεν.
ἀλλ' οὐδ' ὥς σχεδῆς ἐπελήθητο, τειρόμενός περ,
ἀλλὰ μεθορμηθεὶς ἐνὶ κύμασιν ἐλλάβεται' αὐτῆς, 325
ἐν μέσση δὲ καθίζε τέλος θανάτου ἀλειίνων.
τὴν δ' ἐφόρει μέγα κῦμα κατὰ ῥόον ἔνθα καὶ ἔνθα.
ὥς δ' ὄτ' ὀπωρινὸς Βορέης φορέησιν ἀκάνθας
ἄμ πεδίον, πυκιναὶ δὲ πρὸς ἀλλήλησιν ἔχονται,
ὥς τὴν ἄμ πέλαγος ἄνεμοι φέρον ἔνθα καὶ ἔνθα· 330
ἄλλοτε μὲν τε Νότος Βορρῆ προβάλεσκε φέρεσθαι,
ἄλλοτε δ' αὐτ' Εὐρος Ζεφύρῳ εἴζασκε διώκειν.
τὸν δὲ ἴδεν Κάδμου θυγάτηρ, καλλίσφυρος Ἴνθα,
Λευκοθέη, ἣ πρὶν μὲν ἔην βροτὸς αὐδήεσσα,
νῦν δ' ἄλως ἐν πελάγεσσι θεῶν ἔξ ἔμμορε τιμῆς. 335
ἣ ῥ' Ὀδυσῆ' ἐλέησεν ἀλώμενον, ἄλγε' ἔχοντα,
αἰθυιῆ δ' εἰκυῖα ποτῆ ἀνεδύσσετο λίμνης,
ἴζε δ' ἐπὶ σχεδῆς πολυδέσμου εἶπέ τε μῦθον·
κάμμορε, τίπτε τοι ὧδε Ποσειδάων ἐνοσίχθων
ὠδύσσει' ἐκπάγλως, ὅτι τοι κακὰ πολλὰ φυτεύει; 340
οὐ μὲν δὴ σε καταφθίσει μάλα περ μενεαίνων.
ἀλλὰ μάλ' ὧδ' ἔρξαι, δοκέεις δὲ μοι οὐκ ἀπινύσσειν·
εἴματα ταῦτ' ἀποδὺς σχεδῆν ἀνέμοισι φέρεσθαι
κάλλιπ', ἀτὰρ χεῖρεσσι νέων ἐπιμαίεο νόστου
γαίης Φαιήκων, ὅθι τοι μοῖρ' ἐστὶν ἀλύξαι. 345
τῆ δέ, τόδε κρήδεμνον ὑπὸ στέρνοιο τανύσσα
ἄμβροτον· οὐδέ τί τοι παθέειν δέος οὐδ' ἀπολέσθαι.
αὐτὰρ ἐπὴν χεῖρεσσιν ἐφάψεται ἠπειροιο,
ἄψ ἀπολυσάμενος βαλέειν εἰς οἶνοπα πόντον
πολλὸν ἀπ' ἠπειρου, αὐτὸς δ' ἀπονόσφι τραπέσθαι. 350
ὥς ἄρα φωνήσασα θεὰ κρήδεμνον ἔδωκεν,

αὐτὴ δ' ἄψ ἔς πόντον ἐδύσετο κυμαίνοντα
αἰθυίῃ εἰκυῖα· μέλαν δέ ἐ κῦμα κάλυπεν.
αὐτὰρ ὁ μερμήριζε πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς,
ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὄν μεγαλήτορα θυμόν· 355
ὦ μοι ἐγὼ, μὴ τίς μοι ὑφαίνῃσιν δόλον αὐτε
ἀθανάτων, ὃ τέ με σχεδῖης ἀποβῆναι ἀνώγει.
ἀλλὰ μάλ' οὐ πω πείσομ', ἐπεὶ ἐκάς ὀφθαλμοῖσιν
γαῖαν ἐγὼν ἰδόμην, ὅθι μοι φάτο φύξιμον εἶναι.
ἀλλὰ μάλ' ὧδ' ἔρξω, δοκέει δέ μοι εἶναι ἄριστον· 360
ὄφρ' ἂν μὲν κεν δούρατ' ἐν ἀρμονίῃσιν ἀρήρη,
τόφρ' αὐτοῦ μενέω καὶ τλήσομαι ἄλγεα πάσχων·
αὐτὰρ ἐπὴν δὴ μοι σχεδῖην διὰ κῦμα τινάζῃ,
νήξομ', ἐπεὶ οὐ μὲν τι πάρα προνοῆσαι ἄμεινον.
ἦος ὁ ταῦθ' ὄρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,
ὄρσε δ' ἐπὶ μέγα κῦμα Ποσειδάων ἐνοσίχθων,
δεινόν τ' ἀργαλέον τε, κατηρεφές, ἤλασε δ' αὐτόν.
ὡς δ' ἄνεμος ζαῖς ἦϊων θημῶνα τινάζῃ
καρφαλέων· τὰ μὲν ἄρ τε διεσκέδασ' ἄλλυδις ἄλλη·
ὡς τῆς δούρατα μακρὰ διεσκέδασ'. αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς 370
ἀμφ' ἐνὶ δούρατι βαῖνε, κέληθ' ὡς ἵππον ἐλαύνων,
εἴματα δ' ἐξάπεδυνε, τὰ οἱ πόρε διὰ Καλυψώ.
αὐτίκα δὲ κρήδεμνον ὑπὸ στέροιο τάνυσσεν,
αὐτὸς δὲ πρηγῆς ἀλὶ κάππεσε, χεῖρε πετάσσας,
νηχέμεναι μεμαώς. ἶδε δὲ κρείων ἐνοσίχθων, 375
κινήσας δὲ κάρη προτὶ ὄν μυθήσατο θυμόν·
οὕτω νῦν κακὰ πολλὰ παθὼν ἀλόω κατὰ πόντον,
εἰς ὃ κεν ἀνθρώποισι διοτρεφέεσσι μιγήης.
ἀλλ' οὐδ' ὡς σε ἔολπα ὀνόσσεσθαι κακότητος. 380
ὡς ἄρα φωνήσας ἵμασεν καλλιτρίχας ἵππους,
ἴκετο δ' εἰς Αἰγιάς, ὅθι οἱ κλυτὰ δώματ' ἔασιν.
αὐτὰρ Αθηναίη κούρη Διὸς ἄλλ' ἐνόησεν.
ἦ τοι τῶν ἄλλων ἀνέμων κατέδησε κελεύθους,
παύσασθαι δ' ἐκέλευσε καὶ εὐνηθῆναι ἅπαντας·
ὄρσε δ' ἐπὶ κραιπνὸν Βορέην, πρὸ δὲ κύματ' ἔαξεν, 385
ἦος ὁ Φαιήκεσσι φιληρέτμοισι μιγείη
διογενῆς Ὀδυσσεὺς θάνατον καὶ κῆρας ἀλύζας.

*Dez e mais sete dias navegou, cruzando alto-mar;
aí, no décimo oitavo, apontou a serra sombria da
terra dos feácios. Estava lá bem rente a ele!
Surgiu qual couraça em riba do alto-mar nevoado...
Só que a ele o chefe treme-terra, revindo dos
etíopes, ao longe, lá da serra Solimão, mirou!
Ele surgiu vogando mar! Então enfuriou-se mais
fundo e, pro imo peito, o topete agitando, atestou:
“Opa! Decerto os deuses pra Odisseu bandearam
outra vez, no meio da minha estada c’os etíopes;
mais a mais, ele já vai perto da terra dos feácios; lá,
pra ele, é fado safar-se do cume da miséria que lhe veio.
Mas hei de levá-lo, juro, ao fastio do medonho”.*
*No que disse, juntou nuvens e franziu o alto-mar;
nas mãos o tridente tomando, toda ventania topetou
co’os tantos ventos todos e todos os nevoeiros enublou
a terra e, na mesma, o mar! Noite breou céu abaixo.
Com o Euros o Notos topou; também o afiado Zéfiro com
Bóreas, boreal filho etéreo, o que a grã onda ondeia.
Aí, pois, vacilaram de Odisseu suas juntas e o fôlego;
marfado, ele diz ao imo do grão coração:
“Ô que frouxo sou, que me vem agora lá de tão longe?
Temo. Vai que decerto a deusa disse só desengano?!*
*Ela me disse que no mar, antes de a terra pátria chegar,
dores hão de transbordar! Isso tudo já se cumpre.
Quanta nuvem rodeou Zeus no enorme céu,
ele franziu o alto-mar e as ventanias rugem, co’os
ventos todos, agora me salvo pra um podre fim.
Os dânaos... tri, tetrafelizes os que se finaram
na larga Troia, levados ao sabor dos atridas!
É; eu devia ter morrido e rematado o porvir
no dia que contra mim, muitos, com paus-de-
esperto-bronze, os Troas, disputavam o Pelida morto.
Nisso quiçá lograva ritos, tinha glória entre os Aqueus!
J’agora, em soturna morte, foi-me dado morrer”.*
*No que falou, por cima uma superonda, de chofre
escarrada, lacera-o; a barca rangiu em roda.*

*E pra longe da barca ele bateu e o timão das
mãos arrancou! E, ao meio, o mastro forte se
lhe partiu no chegado da chusma de cruzados ventos;
e, lá longe, panos e ripa despencam no alto-mar.
E por muito tempo afundado o deixou; nem podia,
de pronto, boiar; retido pela bruteza da grande onda!
É que a veste pesava, a que lhe deu a diva Calipso.
Devagar subiu, cospe da boca salmoura em
fel, a que da cabeça lhe escorria muito, e
nem assim, mesmo roto, da barca descuidou; e,
rompendo pelas ondas, prendeu-a, bem no meio,
sentou, ele que do arremate de morte se safou.
A ela a grande onda no enxurro levava, pra cá e lá,
tal qual Bóreas outonal acantos pela planura rola
e eles, embolados entre si, maranhavam; assim,
a ela os ventos rodam pelo mar-pleno, pra cá e lá!
Dum lado Notos joga pra Bóreas rodopiar;
do outro, de volta, Euros larga pra Zéfiro lufar.
Mas viu-o a filha de Cadmo, Ino fino sopé,
Brancadei dantes mortal e que sonora fora,
agora partilha de deuses, nos altos-mares-puro-sal,
honras. Ela lastimou o vagante Odisseu, tão doído,
aí, qual mergansa voante aparecida dum remanso,
aflorou, e se meteu nas trelas da barca e disse fala:
“Qual quê, camarço, contra ti Poseidão treme-chão
encrespou bravio e tantos males te gerou, por quê?
É, mas, inda que tão afanado, arrasar-te não vai.
Então, faz isto aqui, não me parece desvairar:
Desveste estas vestes, deixa que os ventos a barca
levem, de braçadas, porém, nadando, acha volta
para a terra feácia; lá, é destino, tu te hás de safar.
Taí, toma! À roda do peito esse indestrutível xale
enrola! Não temas nem padecer nem morrer.
Mas quando ferrares mão no chão firme,
larga-o e lança-o no alto-mar mareante de volta;
distante da costa e vira tu próprio as costas pra longe”.*
No que assim vozeou a deusa, aí, o xale entregou e,

*de volta, pelas funduras do alto-mar ondulado,
qual mergansa afundou; co'a onda sombria se cobriu.
Mas o sofrido Odisseu divino se inquietou
e, aflito, disse mesmo ao seu largo peito:
"Aziago eu! Acaso outro dolo teceu pra mim um
dos imortais, nisso de me forçar a pular da barca?
Decerto, mas eu cá, ainda, não me rendo, pois dos olhos
longe vejo a terra qu'ela disse que asilo me há de ser.
Decerto, mas é isto que farei, digno me parece ser:
o tanto que possam encaixadas estar as ripas, até
aí, fico na mesma, resisto dores padecendo, no
que me vem a onda pra dismantelar a barca:
nadarei, pois não há previsão de nada melhor".
Mal ia levantando tais coisas no tino e no imo,
levanta por cima grande onda Poseidão treme-chão,
conchuda, brutal e colossal, e ela a ele arremessa.
Foi tal qual vento borbotão que fardos de trigo seco
dismantela e, ara!, tudo espalha, ali, alhures, lá!
E assim um ripazal espalhou. Só que Odisseu em
cima duma ripa montou e galgou tal qual égua guiada,
as vestes desvestiu, as que Calipso diva lhe deu.
E, de pronto, o xale à roda do peito enrolou, e
mesurado caiu no mar-pleno, braços em asas,
disposto a nadar. Só que o chefe treme-chão viu
e agitou o topete e pra seu imo peito murmurou:
"Pois seja: no sofrer muitas agruras, erra pelo alto-mar;
quicá, até te infiltrares entre robusta gente de Zeus,
indassim, me fio: tu não hás de demandar bordoadas."
Assim, no que retumba, açoita as éguas-belas-crinas,
partiu para Egas, lá onde, pra ele, há opima mansão.
Nisso Atena, a moça de Zeus, diverso pensou.
Eh! Os cursos mesmos dos outros ventos trancou
e ordenou cessar e remansarem-se todos! Aí,
assopra pro Bóreas veloz e quebra o mar-das-ondas
até qu'ele, Odisseu-de-Zeus-nascido, entre os feácios
remeiros se infiltrasse fugido da morte e da má sorte.*

Comentários

O chefe treme-terra Poseidão detesta Odisseu. Por isso, o poeta demarca enfaticamente a chegada dele, que fará o herói, debaixo de forte refrega, combater as forças da natureza, descer às funduras das águas, receber auxílio dos deuses e chegar, náufrago, a terra desconhecida. Que detalhes construíram a magnificência da passagem?

O excerto se abre com uma fórmula comum para marcar a duração da viagem em dias: topamos o 18º dia sem novidades. Pachorra. De repente, desponta longe Poseidão. A forma verbal usada é “ἐφάνη”, “surge, desponta” (traduzida por “apontou”; homenagem ao som do termo “πόντος”). Ele apontou na serra (o neutro plural “ὄρεα σκιόεντα” foi vertido como coletivo: “serra sombria”). Boa notícia: Esquéria rente a Odisseu, igual a um escudo boiando no mar. A leitura que adotamos, “escudo/couraça”, para a terra que boia no mar é a da edição do Perseus.¹⁹ Assim, temos “ὡς ὅτε ῥίνον”, ou seja, “tal como couraça”. O sintagma é expressão condensada da frase “εἶσατο ὡς ῥίνον ὅτε εἶδεται”, “veio assim como uma couraça que aparece sobre...”. Trata-se de uma comparação breve e por metonímia (“ῥινόν” é couro de animal; parte de alguns escudos era coberta por couro; entende-se a parte pelo todo). O recurso tem efeito visual imediato, já que os escudos homéricos, redondos e com lombada, se colocados de borce, dão impressão de pequenos montes; nesse sentido, Esquéria tinha forma arredondada com elevação central. Alegria-se Odisseu. Seu maior inimigo está de férias! Como artífice engenhoso, o poeta retoma os versos 22-25 do canto I, quando, para alívio de guerreiro, Poseidão descansa entre os etíopes. A “terra dos etíopes”, nos poemas, é lugar distante, lá onde os deuses fazem banquetes e festas. Não só Poseidão, como também Zeus e Íris ficam de folga (II. I, vv. 423-424; XXIII, vv. 205-208). Hoje essas plagas são pátria de aflitos que se lançam ao mar fugindo de sistemas totalitários. Por certo, dura pouco o sossego do navegante. Eis que cruel vem Poseidão, que visa longe o infeliz. E onde se coloca o deus para avistar Odisseu? No topo da serra Solimão. Perrin afirma que os “σολύμοι” eram um lugar mítico na Ásia Menor, próximo da Lícia (PERRIN, 1894, p. 29). Heródoto (1, 173) identifica seus moradores como Lícios (1, 173), mas Homero (II. VI, vv. 167-186) coloca-os, no episódio de Belerofonte, como inimigos. A região, segundo Merry e Riddell, foi colonizada por cretenses (1886, p. 235). Stanford (1990, p. 278) remete o leitor a Heródoto e a Estrabão (1, 21, 10)

e confirma seus antecessores. Heubeck, West e Hainsworth (HWH)²⁰ realçam o lugar como ponto estratégico de visão e comentam a capacidade dos deuses de distinguirem as coisas ao longe; citam o epíteto “εὐρύοπα” para Zeus e Hélios. Para Pierron (1875, p. 247), o termo Σολύμων, genitivo de Σόλυμα, refere-se a uma cadeia de montanhas na Pisídia, daí traduzirmos a expressão por “serra Solimão”.

Eis Homero construindo o *suspense*. Estamos tensos, Odisseu vem vagando tranquilo, mas, sem saber, está sob a mira de Poseidão. O ódio do deus, pela fórmula “κηρόθι μᾶλλον” (PERRIN 1894, p. 30), colocada imediatamente depois de seu olhar (v. 284), se acirra; a frase é frequente na exposição dos afetos violentos. Pierron entende que o advérbio dá um tom de grandeza veemente e indefinida (1875, p. 247). Cada vez mais o *tópos* da tempestade se conforma com o sublime. Poseidão se põe a falar em largo solilóquio; aliás, no trecho, esse recurso é bastante utilizado (4 vezes em 109 versos). HWH (1990, p. 280) informam que, em todo o restante do poema, contra o excesso desses versos, a fórmula será utilizada apenas quatro vezes. Na *Iliada*, é utilizada uma vez no canto XI e três no XVII; uma vez no XVIII e duas nos cantos XX, XXI e XXII cada um, isto é, 11 vezes ao todo. Poseidão-mar-antropomorfizado exhibe sua irritação com um balançar de cabeça, “κίνησας κάρη”. A fórmula se repete na *Iliada* (XVII, vv. 200 e 442). “Κάρη”, para nós, passou a ser “topete”. Num mover de cabeça, vê-se a cabeleira do deus, as “cristas de ondas”; movência das águas-cabelos-ondulados de Poseidão. Imagem magnífica.

O deus brame em fórmula recorrente:²¹ “ὦ πόποι, ἦ μάλα δὴ” e compõe o 1º hemistíquio do v. 286 (lemos o termo “πόποι” como uma interjeição, “opa!”). Ele está enfurecido: foi passado para trás; mesmo assim, reconhece: Odisseu vai se salvar, quando chegar à terra dos feácios; por isso, urge fazê-lo sofrer, uma compensação pelo cegamento de Polifemo. Nesse trecho a palavra “αἶσα” é importante. HWH (1990, p. 333) indicam vários estudos sobre a passagem e sobre o uso do termo “αἶσα”, que integra, nos poemas, o campo semântico do “destino”. A bibliografia é vasta (cf., por exemplo, A. W. H. Adkins – 1960, p. 17-29). O que queremos destacar, porém, é que o termo, sendo um paralelo conceitual de “μοῖρα” (parte, lote, porção, sorte), é alternativa métrica útil. Ardil poético eficaz: Poseidão, ao indicar que Odisseu vai se salvar, deixa-nos tranquilos para apreciar o horror do temporal que vem. A ameaça sugere o tipo de gozo: vamos assistir a uma tragédia, o divino levará o mortal às raias do fim (v. 289, “πεῖραρ”):

uma catástrofe sem morte. A ênfase da ira de Poseidão se pode notar pelo sintagma “ἀλλ’ ἔτι μὲν”; nele, o “μὲν” tem o sentido de “μῆν” (PIERRON, 1875, p. 247). Traduzimo-lo como “hei de”, que, por sua vez, se associa a “ἔτι” e se junta com “φημι ἐλάαν”, isto é, “digo que o levo”. A tradução tendeu para o estranhamento; afinal, é uma divindade que fala e ameaça!

Mas, como vimos, quando Poseidão aparece – e aqui se usa de uma “quase dramaturgia” (LÉTOUBLON, 2001, p. 30) –, o narrador conduz o ouvinte com pulso forte e o faz participar da aflição do herói. Depois do anúncio de tal sofrimento causado ao herói, tudo começa. As nuvens amontoadas vão esconder Esquéria. Diferentes ventos sopram de uma só vez; o céu desce e se une com o mar; acumulações e imagens hiperbólicas aparecem. As ações são rápidas: juntar nuvens, franzir o mar, levantar o tridente e instigar ventos. Todos os quatro ventos do mar Egeu – mar interior na bacia do Mediterrâneo – uns contra os outros, em fúria, estão em cena. Nuvens e mar, sob a ação do deus, vão se unir contra Odisseu. O efeito é sublime (DAY, 2013). Ganham destaques o *enjambement* e a rapidez de ritmo dos versos. A passagem sustenta-se no real. R. Hampe (1952, p. 7 e 8 – principalmente) indica que as tormentas são bruscas e caóticas no mediterrâneo. Na tradução, preocupamo-nos em preservar a personificação do mar; por isso, o verbo “ἐτάραξε/ταράσσω”, “agitar, perturbar, assustar, etc.”, foi traduzido – guardando o estranhamento da figura divina em ação – por “franzir”.

Cresce a imagem, recorrente na iconografia, do deus que instiga mar e ventos com o seu tridente. Ele escondeu a terra dos feácios, ocultou com nuvens mar e céu. Tudo é breu. Terra, mar e céu anoitecido se tornam um só e escuro mundo. Merry e Riddell (1886, p. 236) e Stanford (1987, p. 302) fazem notar que a linguagem e o ritmo do verso sugerem ação repentina. Stanford realça o monossílabo “νόξ” no fim do v. 294, que se fecha de forma abrupta: a noite deságua, desaba em súbita queda.

Observe-se que a união das forças da natureza contra o herói não exclui, inclusive, a disputa delas entre si. Na primeira etapa, nuvens e ondas agem juntas, nessa segunda os ventos se desentendem. O Euros se choca com o Notos; o Zéfiro, que é designado como um vento assaz violento (cf. II, II, v. 147), com o Bóreas. O deus fez. Odisseu tremeu. Ele prorrompe em lamentos. Desejaria ter morrido na guerra, lastima, pois, no mar, não vai angariar faustoso funeral. Seu vigor foi abalado no corpo e no ânimo. Universo e herói estão em caos. Os sentimentos misturados se manifestam num solilóquio mais longo que o de Poseidão. O v. 299 se inicia com uma fórmula

banal (“ὦ μοι ἐγὼ δειλός”, em nossa tradução, “Ô que frouxo sou!”) que soa como reprimenda de si para si. O filho de Laertes, num abalo momentâneo, assume o medo, “δεῖδω”; recompondo-se, volta à sua capacidade de rever as próprias ações e redireciona-se para o propósito final. Assim faz retrospectiva das previsões de Calipso. A profecia traz-lhe alento.

A atenção do naufrago está no espaço do vasto céu. O herói fica de tal modo impressionado que atribui a ação formadora da tempestade a Zeus, o “νεφεληγερέτα” mor. Ele erra; Poseidão gerou a tormenta. A ignorância do agente por parte de Odisseu, para HWH (1990, p. 281), cria verossimilhança; nós a vemos, entretanto, como ironia do poeta. O tom irônico, o qual tentamos manter na tradução, é reiterado – por causa da antítese – na fala do herói: “Agora me *salvo* para um *podre fim*.”

Subindo aos céus, em tom exacerbado e crescente, vão os seus queixumes. O passado invadiu a memória desse ex-combatente, e a nostalgia de Troia e a vontade de morrer em glória o esmagam. Ele lamuria-se por não poder conquistar para si as honras devidas aos varões valorosos, as que Aquiles recebeu; façanha ambiciosa: um simples mortal ser tratado como Aquiles, o filho de Tétis... Aliás, nessa circunstância, a Odisseu de nada lhe valeu ser bisneto do rei dos ventos. O lamento o faz patético. A exposição pós-morte, que traz consequências para o defunto (II. XXIII, vv. 69-74; Od. XI, vv. 51-78) e configura humilhação (HWH, 1990, p. 281), o oprime. O fausto dos funerais homéricos representa o prêmio derradeiro; além disso, “em tempo de guerra, a morte se converte em festim” (VERMEULE, 1984, p. 183). Morrer era definitivo. Por alguns instantes nos esquecemos de Poseidão. E, de súbito, no movimento cósmico desordenado, o assalto de uma onda enorme estraçalha a barca e lança fora o herói. A onda desce do alto descrevendo um ataque brusco o qual traduzimos por “escarrar”, personificando a onda como uma excreção do mar-Poseidão. A barca rangiu. Podemos pensar que o texto sugere outro efeito de “suspense” e perguntamos: “Odisseu vai morrer agora?”. Afundado no abismo, ele não podia erguer-se (v. 320), mas, resiliente, retorna. Já quase perdido, recebe o auxílio leal de Ino Leucoteia, nome que traduzimos por “Brancadei”. Sua intervenção é uma surpresa, dado que, na rotina do poema, esperávamos que fosse outra a salvadora. Lambin (2004, p. 99) constata a expectativa frustrada com a ausência de Atena nesses versos. A deusa aparecerá apenas no final da cena. Brancadei surge, em símile, como um pássaro marinho, “αἴθουα”; alguns traduzem o vocábulo por “mergulhão”, uma espécie do gênero *Mergus* hoje ameaçada; outros, por “gaivo-

ta”; nós o traduzimos por “mergansa”. O símile – para os que conhecem o objeto recuperado – nos faz ver a forma quando surge a tal “marrequinha”, mergansa. Em meio a bravo temporal, no mesmo verso, como realça Lambin (2004, p. 100), um remanso (λίμνη). É nesse lugar sossegado que ela boia. Deusa sendo, como Calipso, ela prevê a vitória de Odisseu no combate contra águas e ventos; depois disso, ela ordena e recebe uma desobediência em troca. A razão da rebeldia e resistência de Odisseu advém do fato de que a ordem causará dupla perda: o abandono da barca e das ricas vestes oferecidas por Calipso (LAMBIN, 2004, p. 101). Ademais, a recusa reforça o caráter astucioso de Odisseu, que duvida da oferta e gratuidade da deusa. Só no v. 373 é que ele reconhece que seu próprio corpo, com o auxílio da estranha deusa, será meio mais eficaz para a salvação. Nada lhe restará; da divindade e de seu próprio corpo virá sua redenção. Ino exortou: “abandonar o navio” sem olhar para trás, usar o xale ofertado e abandoná-lo também. A passagem sugere um *tópos* comum: há perigo no apego e no ato de olhar para trás. O recado foi dado, a cena se fecha com uma fórmula recorrente nos poemas homéricos, “ὧς ἄρα φωνήσασα”, que normalmente compõe o 1º hemístiquio de versos de transição.

O herói pondera, em solilóquio, e não se entrega confiadamente à ordem de uma marrequinha. O trecho tem um tom emocional bem marcado pela expressão “ὦ μοι ἐγώ”, traduzida como “aziago eu”. O medo aumenta (PERRIN, 1894, p. 37), teriam os deuses fabricado para ele mais um “dolo” (δόλον αὐτε)? Com sua hesitação, a dramaticidade cresce. Enquanto reflete, em meio à pausa deliberativa, de chofre, ele recebe outro golpe fulminante do mar. É a forte e intimidadora grande onda, a conhecida e temida pelos marujos veteranos. Merece realce a fusão “Poseidão e onda de mar” (v. 366-367): o deus se torna um enorme corpo de água e, através dessa fusão, entra em ação novamente; brutal e colossal, ele arremessa o herói para longe. Unem-se mar, vento e deus “em crescendo” de forças, é o ápice do combate. A onda implacável é descrita em detalhes: vem do alto, é enorme, é “δεινόν τ’ ἀργαλέον τε, κατηρεφέες” (“colossal, brutal e em forma de arco, ou de concha”). Na tradução, trocamos a ordem por motivos de sonoridade. Assim, após a descrição minuciosa, o poeta, através de um símile, nos leva para a imagem de destruição provocada por uma ventania no campo.²²

Finalmente, depois do baita susto, Odisseu resolve atender à “marrequinha-deusa”: desveste a túnica, monta sobre uma das ripas despregadas da barca e, como se cavalgasse uma égua, nu, se põe a nadar. Mas, de pronto,

entra em cena, outra vez, Poseidão. Cresce o medo na gente. Odisseu só, em pelo, sobre um pedaço de madeira, que mais lhe admirá? Enfim nossa expectativa é frustrada. Poseidão, entediado, desdenha e abandona a pobre presa ao sabor das ondas. O deus parte para Egas, lugar de culto seu. Princípi a bonança com Palas Atena, que fecha os caminhos dos ventos (exceto a rota do Bóreas), que devem se acalmar (εὐνηθῆναι) para dormir. Com o auxílio da padroeira, Odisseu, no bafejo de Bóreas, depois de nadar por dois dias, chega a Esquéria (PERRIN, 1894, p. 39): a salvação não tarda.

Documentação escrita

HOMER. *Homer's Odyssey*. (Books I-XII). Introd. e comm. W. Merry; James Riddell. Oxford: Clarendon Press, 1886. (v. 1).

_____. *Homer's Odyssey*. (Books V-VIII). Introd. e comm. B. Perrin. London/Boston: Ginn & Company, 1894.

_____. *Iliad*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0133>>. Acesso no período de 10/12/2015 a 10/12/2016.

_____. *Iliadis*. Oxford: Oxford University Press, 1989. (v. I e II).

HOMÈRE. *L'Odyssee d'Homère*. (Chants I-XII). Introd. e comm. Alexis Pieron. Paris: Librairie Hachette, 1875.

HOMER. *Odyssey*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0135>>. Acesso no período de 10/12/2015 a 10/12/2016.

_____. *Odyssey of Homer*. Introd. e comm. W. B. Stanford. London: St Martin Press, 1987.

Referências bibliográficas

ADKINS, A. W. H. **Merit and responsibility**: a study in Greek values. Oxford: Clarendon Press, 1960.

BEAULIEU, M.-C. **The sea in the Greek imagination**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

BEEKES, R. **Etymological dictionary of Greek**. Leiden/Boston: Brill, 2010.

BONO, S. Mediterraneo, storie di una idea liquida. **Mediterranea**: ricerche storiche, Palermo, v. XIII, n. 36, p. 119-132, 2016.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**: histoire des mots. Paris: Les Éditions Klincksieck, 1968/1970/1974/1977. (v. I, II, III, IV).

CÍCERO, Antônio. **Guardar**: poemas escolhidos. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 1996.

DAY, H. J. M. **Lucan and the sublime**: power, representation and aesthetic experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FENNO, J. A great wave against the stream: water imagery in Iliadic battle scenes. **American Journal of Philology**, Baltimore, **V.** 126, n. 4, p. 475–504, 2005.

FOLEY, J. M. “Reading” Homer through oral tradition. **College Literature**, West Chester, v. 34, n. 2, p. 1-28, 2007.

GAILLARD, F.; HAGLER, S.; DENNISTON, P. (Org.). **In the path of the storms**. Auburn/Alabama: Pebble Hill Books/Auburn University Press, 2008.

GOY, J. La mer dans l’Odyssée. **Gaia**: Revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique, Grenoble, v. 7, n.1, p. 225-231, 2003.

GREENE, W. C. The sea in the Greek poets. **The North American Review**, Cedar Falls, v. 199, n. 700, p. 427-443, 1914.

HAMPE, R. **Die Gleichnisse Homers und die Bildkunst seiner Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1952.

HEUBECK, A.; WEST, S.; HAINSWORTH, J. B. **A Commentary on Homer’s *Odyssey***. Oxford: Clarendon Press, 1990. (v. I).

JANKO, R. **The “Iliad”**: a commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. [v. IV (books 13-16)].

LAMBIN, G. L’épisode d’Inô-Leucothéa (‘Odyssée’, V, v. 333-353), **Bulletin de l’Association Guillaume Budé**, Paris, v. 1, n. 2, p. 97-110, 2004.

LAUSBERG, H. **Elementos de retórica literária**. Trad. R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

LÉTOUBLON, F. Le récit, de la formule à l’image. **Europe**: revue littéraire mensuelle – Homère, Paris, n. 865, p. 20-47, 2001.

LÓPEZ, M. I. R. Arqueología y creencias del mar en la antigua Grecia. **Zephyrus**, Salamanca, n. LXI, p. 177-195, enero-junio/2008.

MORRISON, A. D. **The narrator in archaic Greek and Hellenistic poetry**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MUGLER, Charles. **Les origines de la science grecque chez Homère**. L’homme et l’univers physique. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1963.

PARRY, M. Studies in the epic technique of oral verse-making. *In: _____*. (Org.) **The making of Homeric verse: the collected paper of Milman Parry**. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 266-324.

PEREIRA, M. H. da R. Fórmulas e epítetos na linguagem homérica. **Alfa**, São Paulo, v. 28, p. 1-9, 1984.

THEODOSSIOU, E.; MANIMANIS, V. N.; MANTARAKIS, P.; DIMITRIJEVIC, M. S. Astronomy and constellations in the ‘**Iliad**’ and ‘**Odyssey**’. **Journal of Astronomical History and Heritage**, Chiangmai, v. 14, n. 1, p. 22-30, 2011.

VERMEULE, E. **La muerte en la poesía y en el arte de Grecia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

VIVANTE, P. **Homer**. New Haven: Yale University Press, 1985.

_____. Rose-fingered Dawn and the idea of time. *In: ATCHITY, K.; HOGART, R. C.; PRICE, D.* (Org.). **Critical essays on Homer**. Boston: G. K. Hall, 1987, p. 51-61.

_____. **The epithets in Homer: a study in poetic values**. New Haven/London: Yale University Press, 1982.

Sítios

CÁRCEL, J. A. R. Una aproximación sociológica y cultural al mar desde la tragedia griega. *In: CORTÉS, C.* (Org.). **El mar en las literaturas del Mediterráneo Occidental**. Universitat d’Alacant. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmctf095>>. Acesso em 04/06/2015.

CARVAJAL, P. I. R. Naufragio, Piratería y “Sodales” Marítimas. **Revista de estudios histórico-jurídicos**, Valparaíso, n. 29, p. 233-243, 2007. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552007000100005>>. Acesso em: 04/06/2015.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas no Brasil. Disponível em: <<https://na-coesunidas.org/mais-de-28-mil-migrantes-chegaram-a-europa-pelo-mediterraneo-nos-15-primeiros-dias-de-2017/>>. Acesso em 04/02/2017.

MAIS de 40 refugiados morrem em naufrágios no mar Egeu. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2016/01/22/mais-de-40-refugiados-morrem-em-naufragios-no-mar-egeu.htm?mobile>>. Acesso em: 22/01/2016.

¹ Esta conferência é parte de pesquisa mais ampla, desenvolvida com Matheus Trevizam e Júlia Avellar, e que se dedica ao estudo do *tópos* da tempestade no mundo antigo.

² Nossa tradução para: “The sea is everywhere in the Greek landscape”.

³ Nossa tradução para: “... la mer semble, certes, être le milieu naturel des grecs”.

⁴ Nossa tradução para: “The sea is everywhere in the Greek landscape. From rugged mountaintops to low-lying plains, the Mediterranean is rarely out of sight. For islanders and coastal villagers the sea is more than a geographical reality, it is a way of life. This was even truer for the Greeks of Antiquity, who were excellent seafarers and sustained fisheries from the earliest times onward. In fact, the Greeks relied on the sea not only for sustenance and transportation, but also for news, warfare, commercial and political exchange, as well as scientific development. The sea also held a large place in the religious life of the Greeks. Seawater was used for various kinds of purification, many rituals were held on the seashore, and some festivals required throwing offerings to the gods into the sea. Seafaring was also the occasion for numerous rituals. In this way, the sea pervades many aspects of ancient life”.

⁵ A. Cícero (1996, p. 25) canta a chegada de um emigrante pelo mar: “Buscando o ocidente com o olhar/ que desde sempre foi límpido e grávido./ Chegou à terra ao fim de todo mar./ Sem planos certos foi e até sem roupa, / sem cada dia o pão e sem família,/ sem nem saber o que era o Ocidente,/ chegou chorando assim como quem nasce, e o mundo alumbra um segundo e assombra”. Perguntamos: pode a arte estrangeira (mar literário) chegar ao Brasil como criança que nasce chorando esperando uma tradução?

⁶ Nossa tradução para: “Grecia es una tierra marinera por antonomasia y el mar un elemento que habría de convertirse en el origen de múltiples y profundas creencias. Em un marco ideológico de tintes naturalistas, el dominio marítimo desempeñó un papel cardinal en la civilización griega, ya que muchas de sus facetas, tanto históricas como legendarias, tienen al mar como telón de fondo. La complejidad natural del piélago, cuyos fenómenos tienen la capacidad de sobrecoger el espíritu humano, su insondable grandeza, su versatilidad, su misterio y su hermosura justifican que el mar fuera concebido por los griegos como morada de los dioses, espacio de mitos y creencias”.

⁷ Publicação *on-line*, disponível em <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmctf095>>. Texto não paginado. Acesso em 20/01/2017.

⁸ Nossa tradução para: “Rain, the coldest and heaviest I have ever felt, pounded me relentlessly,” she said. “Then the vicious wind picked me up and immersed me in one of those craters made by an uprooted tree. I clutched the limb . . . and held on

for dear life, barely conscious of the weird noises all around me – the shrieks of frightened birds, the woeful cry of a drowning calf, the dying moans of Mr. Deakle’s old white mare pinned beneath the demolished barn”.

⁹ Tradução nossa de: “...dead chickens, bloated hogs, writhing snakes”.

¹⁰ Tradução nossa para: “The hurricanes come and the hurricanes go, requiring resilience of those who survive”.

¹¹ Bibliografia breve: Parry (1971), Vivante (1982 e 1987, Clark (2006), Foley (2007).

¹² Nossa tradução para: “The Greeks began early to think about the sea. Long before the Homeric poems took literary form, the great spectacle of its shape and color, its drama of sound and motion, must have found expression in speech. In its simplest form, this means the Homeric epithet, which voices in a large descriptive way the physical nature of its object. The sea is ‘wide’, ‘deep’, ‘boundless’, ‘purple’, or ‘wine-dark’; it is ‘loud-sounding’ and ‘much-dash’, ‘hoary’ or ‘misty’. This “salt thing” is “unvintaged”, if that be the meaning of ἀτρυγγητος; as the highway of ships, it is named the ‘waterways’. Such description comes from impressions that have not been turned over in any individual mind. To any pair of eyes the sea is large, to any ears its breakers are surging, to any tongue they are salt. Quite easily the descriptive terms became stereotyped in conventional phrases which recurred naturally to the lips of everybody, when once they had been used”.

¹³ Também Juan Antonio Roche Cárcel cataloga as ocorrências de imagens do mar. Ele se restringe ao teatro, à tragédia, em “Una aproximación sociológica y cultural al Mar desde la Tragedia Griega”.

¹⁴ Dados disponíveis em <<http://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2016/01/22/mais-de-40-refugiados-morrem-em-naufragios-no-mar-egeu.htm?mobile>>. Acesso em 22/01/2016.

¹⁵ Nossa tradução para: “(...) **L’Odyssee** n’est pas un simple récit de navigation pour aller d’un point à un autre, même si Homère donne la méthode pour se repérer dans l’immensité de ‘la plaine marine’. Ainsi, lorsque Ulysse navigue: ‘son œil fixait les Pléiades et le Bouvier qui se couche si tard et l’Ourse qu’on appelle aussi le Chariot, la seule des étoiles qui jamais ne se plonge aux bords de l’océan. Il navigue sur les routes du large en gardant toujours l’Ourse à gauche de la main.’ (V, vv. 270-278), si bien qu’avec cette orientation, Ulysse va vers l’est et revient vers Ithaque”.

¹⁶ Nossa tradução para: “[...] bien conscient que ce qui est le plus important pour la navigation à voile c’est le vent, au point qu’il consacre tout le chant X au pouvoir d’Éole, maître du vent: ‘Quand le vent se déchaîne, le flot devient géant et dresse ses montagnes gonflées’”.

¹⁷ Nossa tradução para: “El naufragio en la Antigüedad, además de su sentido catastrófico, conservado hasta hoy a pesar de los cambios culturales (...) también tuvo

un sentido religioso-político completamente diferente. Dicho sentido, que es el originario, conecta el naufragio con la exclusividad de la protección divina y, en consecuencia, también de la protección jurídica a los solos individuos de la propia sociedad política: con meridiana claridad, los antiguos pensaban que si un extranjero (...) sufría una catástrofe marítima (...) esto no podía ser otra cosa que la expresión del castigo proveniente de la ira de los dioses, de tal forma que el náufrago era un sujeto completamente indigno del socorro de los hombres y del de la ley”. (Publicação *on-line*, texto não paginado).

¹⁸ Entendemos o sublime como uma estratégia de criação que oferece meios para se obter a sensação de imponente, temor e maravilhamento diante de fenômenos naturais grandiosos.

¹⁹ Homero será citado a partir do texto oferecido gratuitamente pelo “Projeto Perseus”: **Odysey**, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0135>; (acesso de 10/10/2015 a 10/12/2016); **Iliade**, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0133>; (acesso no período de 10/10/2015 a 10/12/2016). Edição escolhida por estar em domínio público.

²⁰ A partir de agora citados como HWH.

²¹ Esta fórmula ocorre na **Odisseia**, por exemplo, em IV (v. 169 e v. 333), IX (v. 507), XI (v. 436), XIII (vv. 172 e 383) e XVII (v. 124).

²² Stanford comenta que este canto V seria o trecho do poema em que há mais símiles (vv. 328, 394, 432, 488). Todos, exceto um, tomados da vida rural que contrasta com as vagas marítimas (STANFORD, 1987, p. 304).

UMA ANÁLISE INTERDISCURSIVA DO *LOGOS* DE GIGES^{*}

Alexandre Santos de Moraes^{**}

Resumo:

*O artigo aborda o bem conhecido logos de Gíges, apresentado por Heródoto em **Histórias** (I, 8.1-12.1). Analisamos tal narrativa baseados nas tradições interdiscursivas estabelecidas pelo historiador de Halicarnasso no marco da Poesia Grega Arcaica. Busca-se interpretar o tema da nudez e traição femininas como questões associadas ao risco de perda do poder político.*

Palavras-chave: Heródoto; poesia grega arcaica; sedução feminina.

AN INTERDISCURSIVE ANALYSIS OF GIGES' *LOGOS*

Abstract: *The article approaches the well-known logos of Gyges, presented by Herodotus in **Histories** (I, 8.1-12.1). The analysis of this narrative is based on the interdiscursive traditions established for the Halicarnassus historian with the of Archaic Greek Poetry. We intend to interpret the theme of feminine nudity and betrayal as questions associated to the risk of derrocade of political power.*

Keywords: Herodotus; archaic greek poetry; feminine seduction.

Das muitas histórias que nos conta Heródoto, uma das mais famosas é o *logos* da ascensão do rei Gíges (**Histórias** I, 8.1-12,1). Diz o historiador que, antes de chegar ao trono, Gíges era um dos homens da guarda pessoal de Candaules, rei lídio que herdou o trono de Mirso e que foi representado como um sujeito absolutamente apaixonado por sua mulher, de quem

* Recebido em: 05/09/2017 e aceito em: 20/10/2017.

** Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (Nereida/UFF) e do Laboratório de História Antiga (Lhia/UFRJ).

frequentemente elogiava a beleza. Certa feita, Candaules decidiu fazer um convite insólito a seu homem de confiança, ansioso para que este testemunhasse quão bela era a rainha: como os ouvidos seriam mais incrédulos do que os olhos, ordenou a Gíges que se escondesse no tálamo do casal quando a hora de dormir se aproximasse. Assim, quando ela se despiu antes de se deitar, o guarda poderia testemunhar a beleza do corpo nu de sua esposa. Gíges tergiversou, alegando que a mulher, ao tirar a roupa, despe-se também do pudor (**αἰδώς**). No entanto, o então rei Lídio insistiu e o tranquilizou, dizendo não se tratar de um dolo que poria à prova sua lealdade. O plano seria muito simples: Gíges entraria no quarto antes do casal e se esconderia atrás da porta. De lá, poderia observá-la retirando as vestes, uma por uma. Gíges, como diz Heródoto (I, 10.1), não teve como se esquivar e, por fim, acedeu. Quando chegou a hora de dormir, Candaules levou Gíges ao tálamo e ele pôde, de fato, contemplar a mulher que se despia diante dele. Quando a viu de costas, deslizou sorratamente e se retirou, mas num relance a esposa notou o ocorrido e compreendeu de pronto o que tinha feito o marido. Ela nada disse. Permaneceu calada. Não gritou de vergonha nem mostrou ter percebido. Pensava apenas em se vingar de Candaules.

No dia seguinte foi ter com Gíges, que até então não sabia que tinha sido flagrado. Por essa razão, dirigiu-se à rainha sem receios, mas logo foi sentenciado a optar por um dos caminhos expostos: ou matava Candaules e a tomava como rainha, ou ele próprio seria morto por tê-la visto nua. Gíges tenta se livrar dessa situação, tanto por não desejar destronar o rei quanto porque, obviamente, esperava permanecer vivo. Como não foi possível optar por uma terceira via, Gíges escolheu viver e perguntou à mulher como fariam o atentado. Em resposta, a rainha planeou que o golpe se daria no mesmo lugar em que Candaules fez com que Gíges a visse nua, no tálamo, onde o rei seria morto durante o sono. Com o chegar da noite o plano se consumou: enquanto Candaules dormia, Gíges recebeu um punhal da rainha, saiu do esconderijo, matou-o e assumiu tanto a mulher quanto o reino.

Heródoto (II, 88.2) também associa o tema da apropriação da esposa de um antigo rei por um novo que ascende ao poder¹ a Dario, que teria desposado Atossa, que, por sua vez, já havia sido casada com Cambises. Em **Histórias**, essa temática é exclusivamente associada aos *bárbaros*, que se tornaram, tal como os helenos, objeto da investigação do *pater Historiae*, movido pelo desejo de que seus grandes (**μέγας**) e maravilhosos

(**Θαυμαστός**) trabalhos (**ἔργον**) não se desvanecessem com o tempo (**Histórias**, I, 1). Decerto que a relação do historiador de Halicarnasso com os povos não-gregos é cercada de controvérsias, notadamente em função da tão ríspida quanto célebre assertiva de Plutarco, que séculos adiante o acusou de ser *filobárbaro* (**Da malícia de Heródoto** 857a). Parte da celebridade dessas discussões advém de uma questão de método, já que Heródoto produz reflexões aparentemente acuradas acerca de sua empresa narrativa, cuja base está assente, segundo o próprio (**Histórias** II, 99.1), na observação (**ὄψις**), na inteligência (**γνώμη**) e no inquérito (**ἱστορία**). Os esforços investigativos de Heródoto, sua visão de História, suas viagens e, quiçá, suas etnografias são temas amplamente discutidos. Para além dos inúmeros debates e variáveis que compõem essa intrincada tradição historiográfica, é notável que a forma e a frequência com que o autor se manifesta em primeira pessoa são motivadas por um exercício metadiscursivo que apresenta ao leitor/ouvinte as impressões que teve a respeito dos dados que ele coligiu. Esse recurso produz alguns efeitos em nada desprezíveis, como uma espécie de “atitude racionalista”, já que ele critica, julga e emite sua opinião sobre o que viu e ouviu. Por essas razões, há também um *efeito de objetividade*, dado que não se exime de apontar os fatos que ele julga inverossímeis, reforçando, por analogia e contraste, a verossimilhança daqueles que acredita serem verdadeiros.²

Contudo, na análise da narrativa, é impossível reconhecer não apenas os fatos que o historiador tecnicamente viu ou ouviu falar, mas igualmente o tratamento dessas informações e mesmo a escolha do repertório a partir do material tradicional da cultura helênica. Esse dado é particularmente importante porque partimos do pressuposto de que o indivíduo é *interpelado* pela cultura (ou ideologia, nos termos da Análise de Discurso francesa), convertendo-se em *sujeito* e manifestando-se em tal condição pela via discursiva. Michel Pêcheux observou que “a questão da *constituição do sentido* se junta à da *constituição do sujeito*, e não de modo marginal (por exemplo, no caso particular dos ‘rituais’ ideológicos da leitura e da escrita), mas no interior da própria ‘tese central’, na figura da interpelação” (PÊCHEUX, 2009, p. 140).

A conclusão que se atinge a partir desse postulado é que todo discurso se remete necessariamente a discurso preexistente ou, no termo corrente, pelo fenômeno *interdiscursivo*, definido como “aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente (...) o saber discursivo que torna possível

todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra” (ORLANDI, 2010, p. 31). Desse modo, tudo que está na ordem do dizível prescinde de uma preexistência que assegura não apenas sua formulação, mas que igualmente abre diante do interlocutor a possibilidade de compreensão. O interdiscurso seria, portanto, “‘todo esse complexo dominante’ das formações discursivas” (PÊCHEUX, 2009, p. 149).

Nesse horizonte, a ideia de originalidade absoluta é tão falsa quanto a do plágio perfeito. Essa é a questão que buscaremos reconhecer em Heródoto, cotejando os sentidos de sua narrativa a partir de discursos anteriores e amplamente tradicionais no marco das sociedades helênicas do Período Arcaico (séc. VIII-VI a.C.).

Começemos por um elemento sintomático do *logos* de ascensão de Gíges: a despeito do protagonismo que desempenha na sucessão real, desconhecemos o nome da esposa de Candaules. Questão significativa, já que o nome próprio, como bem observou Pierre Bourdieu, “é o atestado visível da identidade de seu portador através dos tempos e dos espaços sociais” (BOURDIEU, 1996, p. 78). É possível conjecturar que Heródoto ignorasse seu nome. No entanto, tal omissão, deliberada ou estratégica, permite que o discurso não apenas privilegie as tensões e a relevância histórica dos sujeitos masculinos, mas que converta a mulher em uma espécie de *potência feminina* que encarna não a individualidade de que seria portadora, mas as características associadas “universalmente às mulheres”, cujos efeitos estão diretamente ligados às relações de poder e à perda da soberania. Em outras palavras, enquanto Gíges e Candaules são representados como homens dotados de características *particulares* que os distinguem dos demais, a mulher sem nome, apesar da centralidade de suas ações, representa uma dimensão *abrangente*, um modo de agir que não seria propriamente seu, mas um traço distintivo e um ethos associado ao gênero feminino. Ela, portadora de beleza singular, nua e sedutora, não apenas provoca o desvario do marido, mas articula sua derrocada e escolhe o novo rei que irá sucedê-lo no trono da Lídia.

Beleza e sedução. Essas duas variáveis agregam parte significativa das relações conflituosas que envolvem o feminino e o masculino em Homero e Hesíodo, particularmente no que diz respeito ao risco de perda do poder soberano.³ No caso da *Ilíada*, o cerne de toda a querela que forneceu a matéria poética para as digressões sobre a Guerra de Troia foi precisamente a tomada de Helena, que abandonou o *oikos* de Menelau para se unir a

Páris. Com o fim da guerra, como nos conta a **Odisseia**, tendo retornado ao palácio do rei espartano, atribuiu o fato à **ἄτη**, à “cegueira”, “ao desvario” imposto a ela por Afrodite (IV, 261), precisamente a deusa associada à sedução, à fecundidade, ao amor, de quem Eros e Himeros imediatamente se aproximaram tão logo surgiu nas ondas da ilha de Chipre (HESÍODO. **Teogonia**, v. 201).

Mas não são apenas as mulheres mortais que são tocadas pelos favores de Afrodite. No Canto XIV da **Iliada**, Homero nos conta que Hera observava a luta entre aqueus e troianos e percebeu que Posêidon, disfarçadamente, se imiscuía entre os primeiros para combater os aliados de Príamo. Zeus, que proibira a intervenção dos deuses no combate, permanecia sentado no píncaro mais elevado do Ida. Hera, que também apoiava os aqueus, temia que o esposo interviesse no combate; ele, parado, sem nada fazer, lhe parecia **στυγερός** - odioso, abominável (**Iliada** XIV, v. 158). Diante disso, a deusa refletiu sobre como enganar o espírito, a mente (**νόος**) do agreganuvens, o deus cuja soberania é precisamente assente, de acordo com Hesíodo, no fato de que “não se pode furtar nem superar o [seu] espírito (**νόος**)” (**Teogonia**, v. 613). A sedução feminina foi precisamente o recurso utilizado para conseguir empreender tal proeza:

*E esta foi a deliberação que a seu espírito pareceu a melhor:
ir até ao Ida, depois de se ter lindamente embelezado a si própria,
na esperança de que ele desejasse deitar-se em amor
com o corpo dela, pelo que lhe derramaria sobre as pálpebras
e sobre a mente manhosa um sono suave e sem perigo*
(HOMERO. **Iliada** XIV, vv. 161-165)

Hera dirigiu-se então ao tálamo que Hefesto construiu e que dispunha de uma trava secreta que nenhum outro deus abria. Limpou de sua pele desejável todas as imperfeições com ambrósia e ungiu-se com suave azeite ambrosial, dotado de uma fragrância ímpar. Em seguida penteou o cabelo e com as mãos fez tranças brilhantes que caíam de sua cabeça. Cobriu-se com uma veste tecida pela perícia de Atena, urdida com inúmeros bordados e ajustou-a ao corpo com pregadeiras de ouro. Cingiu a cintura com uma cinta finíssima e nas orelhas colocou brincos triplos de contas similares a amoras. Sobre essa preparação, Homero sentenciou: “muita beleza reluzia!” (**Iliada** XIV, v. 183). Por fim, cobriu-se com um véu belo e fulgurante cuja cor tinha a brancura do sol e calçou as belas sandálias.

Hera sai de seu tálamo após uma toalette impecável, assemelhando-se a um guerreiro que se arma com as cnêmides, couraça e elmo para enfrentar a dura batalha. Assim ornada chamou Afrodite, e longe dos outros deuses pediu que esta lhe desse o amor (φιλότης) e o desejo (ἕμερος) “com que subjugas todos os imortais e todos os homens mortais” (HOMERO. *Ilíada* XIV, v. 198). O poder associado à sujeição é expresso pelo verbo *damázo*, que se refere ao ato de se tornar refém por uma influência externa arrebatadora, especialmente ligada à sedução e ao elemento inebriante que advém da beleza atribuída às mulheres.

Após ouvir uma falsa história acerca dos intentos esperados desses dons, Afrodite concorda e desata a cinta bordada na qual estavam urdidos todos os encantamentos, inclusive a sedução, “que rouba o juízo aos mais ajuizados” (HOMERO. *Ilíada* XIV, v. 217). De posse do elemento encantatório da sedução afrodisíaca, Hera parte em direção a Lesbos para ter com Hipnos, o Sono, irmão da morte. A deusa o acaricia com a mão e pede o favor de adormecer sob as sobranceiras os olhos brilhantes de Zeus assim que, junto a ela, estivesse deitado em amor (HOMERO. *Ilíada* XIV, vv. 236-237). Hipnos, relutante, buscou se esquivar, receoso da fúria do filho de Cronos, que, ao acordar, perceberia imediatamente o ardid e se vingaria. Para dissuadi-lo, Hera ofereceu em casamento uma das jovens Graças, a quem Hipnos desejava durante todos os seus dias. O acordo é assim firmado.

Hera e Hipnos partiram de Lesbos e atingiram o Ida. Antes que Zeus o visse, Hipnos se escondeu no alto de um imenso pinheiro e lá sentou, em meio às ramagens da árvore. Hera, por sua vez, dirigiu-se ao píncaro da montanha e logo foi vista por Zeus. A visão da esposa foi absolutamente inebriante. Segundo Homero, “assim que a viu, o amor [ἔρος] envolveu-lhe o espírito robusto” (*Ilíada* XIV, v. 294). Zeus imediatamente se lembrou da primeira vez que se amaram, deitados na cama. Após um rápido diálogo, encurtado pelo seu desejo, Zeus convida a esposa a desfrutar dos prazeres do amor, dizendo: “desta maneira nunca o desejo de deusa ou mulher me subjogou ao derramar-se sobre o coração no meu peito” (HOMERO. *Ilíada* XIV, vv. 315-316). Escusado perceber que essa declaração se torna ainda mais emblemática quando consideramos o longo histórico das relações amorosas de Zeus. O soberano do Olimpo estava, em suas próprias palavras, “dominado pelo doce desejo” (HOMERO. *Ilíada* XIV, v. 328). Hera argumenta que o topo do Ida seria um local impróprio, pois outros deuses

poderiam flagrá-los, e convida Zeus a ir com ela ao tálamo construído por Hefesto, o mesmo no qual fez sua suntuosa toaleta e que, como vimos, possuía uma tranca que nenhum deus poderia abrir. Hera tentou fazer com que o local onde nasceu o embuste fosse o mesmo em que ele viesse a se realizar, tal como se deu no tálamo de Candaules com sua esposa e Giges. No entanto, Zeus está apressado e solerte, e, para evitar o deslocamento, providencia uma nuvem dourada sob a qual se esconderiam e que nem o próprio Sol poderia descortinar. É assim que o Crônida a toma em seus braços. Debaixo deles a terra fez crescer relva fresca, flor de lótus, açafraão e jacintos macios. Desse modo, após amar a esposa e ter sido enfeitiçado por Hipnos, Zeus adormece tranquilo (HOMERO. *Iliada* XIV, v. 353).

O plano deu certo e os aqueus se avantajaram diante dos troianos. Zeus, como era de se esperar, acorda exasperado e lança duras palavras contra a esposa, criticando seu dolo e seus estratagemas malignos (*κακότηχος*) que pararam o combate de Héctor, pondo-o em fuga (HOMERO. *Iliada* XV, vv. 14-16). O soberano entre os deuses perde sua soberania momentaneamente, envolvido pela trapaça da esposa: como ele próprio diz, foi ludibriado (*ὑπατώω*) quando ela se beneficiou do leito de amor em que com ele se deitara (HOMERO. *Iliada* XV, vv. 32-33).

O episódio, portanto, se orienta de acordo com a seguinte sequência narrativa:

- 1) em função de um desacordo, a mulher decide agir contra o marido;
- 2) com isso em vista, faz uso de seu poder de sedução como meio e estratégia para a conflagração do embuste;
- 3) busca apoio e estabelece um acordo subterrâneo com um ente masculino externo;
- 4) o ente masculino se oculta em uma emboscada, orientado pelas diretrizes sugeridas pela mulher;
- 5) o plano é deflagrado no entremeio da ilusão provocada pelo encanto feminino e ação do homem que participou da querela.

Mas não é apenas na particularidade de uma pequena dissidência conjugal que se radica na relação assimétrica entre deuses imortais e homens mortais que essa formação discursiva se mostra presente no pensamento grego arcaico. Na cosmogonia hesiódica, é notável que o roteiro da traição feminina, urdida e capitalizada pelo apelo sexual, esteja presente nos fun-

damentos com que os helenos reconheciam a gênese de seu espaço habitável, o princípio inaugural em que se assentam os fundamentos do mundo que doravante se forjou. A história é bem conhecida.

Narra o pastor do Hélicon que, tão logo após o Caos, nasceu Gaía, a Terra de seios amplos que a todos sustenta. A *Terra-Mater* gestou sozinha uma potência igual a si própria, Urano, um ente masculino, para cercá-la ao redor (**Teogonia**, vv. 126-127). Este se tornou detestável aos filhos terríveis, pois tão logo nasciam a todos ocultava, mantendo-os reclusos no ventre de Gaía. Esta, atulhada, padecia das dores de uma gestação inconclusa, razão pela qual “urdiu dolosa e maligna arte” (HESÍODO. **Teogonia**, v. 160). Rapidamente forjou uma foice de aço e convocou um de seus filhos a vingar o ultraje cometido pelo pai, encontrando na caçula Cronos o apoio que buscava.

Repete-se, assim, a narrativa de uma potência feminina que, com o apoio subterrâneo de um ente masculino, urde uma trama capaz de ameaçar a soberania daquele que se torna objeto de seu rancor. A estratégia utilizada recorda uma tática militar: o filho é posicionado em **λόγος**, em “toçaia” (HESÍODO. **Teogonia**, v. 175), na posição estratégica para praticar uma emboscada, tal como Heródoto tantas vezes menciona ao comentar a ação de alguns exércitos (**Histórias** III, 57; V, 121; IX, 53; IX, 57). Ali, oculto, recebe a arma das mãos de sua mãe e aguarda a aproximação do pai. Como era de costume, Urano se aproxima ao chegar a noite e, tomado pelo desejo amoroso (**ἡμείρων φιλότητος**), sobrepaira Gaía e se estende sobre ela (HESÍODO. **Teogonia**, vv. 177-178). É nesse momento que Cronos abandona a ocultação e ceifa o pênis do pai, concluindo assim o plano arquitetado por sua mãe.

Há um terceiro episódio, narrado pela **Odisseia**, que muito se aproxima do discurso de Heródoto e que igualmente envolve a perda da soberania, desta vez sem a participação direta das divindades. Esse passo é particularmente significativo, já que, ao vincular toda a trama a ações exclusivamente humanas, converte a matéria em assunto próprio da vida comum, dando ao assunto uma dimensão pedagógica. A narrativa é apresentada em dois momentos diferentes e de forma complementar.

A primeira menção ao fato ocorre por ocasião da viagem de Telêmaco a Pilos, quando o jovem itacense investigava o paradeiro de seu pai. Segundo Néstor, enquanto os aqueus estavam acampados em Troia, Egisto dedicou-se a assediar Clitemestra. Ela, a princípio virtuosa, recusava qualquer ato impróprio. Um *aedo* que Agamêmnon designou para tomar conta da esposa

também impunha dificuldades, mas Egisto conseguiu levá-lo para uma ilha deserta e lá o deixou sem alimentos e como presa de aves de rapina. Assim, e ainda que contra sua vontade, Egisto conseguiu levar Clitemnestra à sua casa (HOMERO. **Odisseia** III, vv. 263-272). Os detalhes do assassinato não aparecem na descrição de Néstor, mas ele recorda que por sete anos Egisto governou Micenas após a morte do rei, até que Orestes finalmente retornou e vingou a morte do pai (**Odisseia** III, vv. 306-310).

A segunda menção é narrada pelo próprio Agamêmnon, quando Odisseu se depara com a *pisqué* do Atrida durante sua estadia no Hades. O filho de Laertes, que até então desconhecia os fatos da vida do basileu após a Guerra de Tróia, mostra-se surpreso ao percebê-lo sem vida. Após perguntar pelas causas de sua morte, obteve a seguinte resposta:

*Filho de Laertes, criado por Zeus, Ulisses de mil ardis,
não foi embarcado nas naus que Posídon me venceu,
depois de ter incitado uma pródiga rajada de ventos cruéis;
nem foram homens hostis a fazer-me mal em terra firme:
foi Egisto que, desencadeando a minha morte e o meu destino,
me matou com a ajuda da mulher detestável (depois de me convidar
para sua casa, depois de me oferecer um banquete), como quem mata
um boi na manjedoura; e assim morri uma morte lamentável
e à minha volta foram os companheiros chacinados
sem piedade, como se fossem porcos de brancos dentes,
cuja matança tem lugar na casa de um homem rico e poderoso
por ocasião de uma festa nupcial, banquete ou alegre festim.*
(HOMERO. **Odisseia** XI, vv. 405-415)

Odisseu recorda o quanto pereceram devido a Helena e lamenta que contra ele tenha se estendido o dolo (**δόλος**) enquanto estava ausente (HOMERO. **Odisseia** XI, vv. 435-439), vinculando a tomada da então rainha lacedemônia à mesma tradição, ainda que ela não seja descrita em detalhes na **Ilíada** ou **Odisseia**. Com as informações disponíveis acerca do ocorrido, tem-se novamente uma crônica da traição feminina, em muito semelhante às demais. É bem verdade que duas diferenças são facilmente percebidas: a primeira advém do fato de que é Egisto, e não Clitemnestra (ou o homem, e não a mulher) que se dedica à tarefa de seduzir; a segunda tem a ver com o local da emboscada, o espaço de um banquete, e não o leito conjugal.

Em termos intradiscursivos, o evento é apresentado com vistas a prover elementos para as ações de Telêmaco e Odisseu no final apoteótico da epopeia, ou seja, a chacina dos pretendentes. Em ambos os casos, os narradores lançam advertências extremamente pontuais a seus interlocutores. Para Telêmaco, Néstor busca valorizar a ação de Orestes, filho de Agamêmnon, que se educava em Atenas quando do ocorrido e vingou o pai tão logo atingiu a idade adulta. A recomendação é clara: “Por isso tu, ó amigo, não te ausentes muito de tua casa, deixando para trás bens e homens no teu palácio tão insolentes, para que eles não devam tudo o que é teu” (HOMERO. **Odisseia** III, vv. 313-315). Para Odisseu, ainda que defendendo as virtudes de Penélope, o atrida semeia a desconfiança com que deve ser tratado o gênero feminino, e usa sua desgraça pessoal para sentenciar de modo enfático: “Por causa disto, nunca sejas amável com a tua mulher!” (HOMER. **Odisseia** XI, v. 441). Mais do que isso, no interior do discurso, em particular através da representação dos personagens, a morte inglória de Agamêmnon serve de medida de contraste que opõe a imprudência do rei de Micenas à prudência do itacense, os vícios de Clitemnestra às virtudes de Penélope e, em um sentido mais amplo, como bem observou Gregory Nagy (1979, p. 38), o **νόστος** falho do primeiro como contraponto do **νόστος** vitorioso do segundo.

O pensamento homérico é inequívoco a respeito da necessidade do marido de unir-se a uma esposa virtuosa, capaz de gerir o *oikos*. Penélope constitui-se o inegável paradigma homérico, do qual Clitemnestra figura como par antitético (POMEROY, 1989, p. 36). Em Hesíodo, particularmente através de Pandora, as preocupações são ligeiramente diferentes, ainda que o poder sedutor da primeira mulher tenha sido um elemento central da armadilha de Zeus. De todo modo, na perspectiva do poeta beócio, o mal que advém das mulheres está associado ao trabalho, já que quando o homem se casa precisa satisfazer um ventre insaciável; a opção de escapar ao casamento não é compensatória, já que ao envelhecer não dispõe de filhos que cuidem dele e ao morrer vê seus bens serem divididos por parentes distantes (HESÍODO. **Teogonia**, vv. 600-612).

As formações discursivas arcaicas são particularmente significativas porque suscitam uma imediata identificação do público com os temas tradicionais, em nosso caso particular, com a narrativa de Heródoto. Através da familiaridade pregressa com o tema, o ouvinte seria capaz de reconhecer no episódio o eco de uma sequência narrativa tradicional e que seria parte de sua

própria experiência discursiva. Mas se esse fenômeno é capaz de evocar a memória discursiva e, através dela, permitir a compreensão do debate por associação, as roturas que se instauram diante do pré-construído suscitam também a dissociação que dá ao episódio não apenas o contraste desejado, mas o estranhamento que está na base daquilo que fundamenta o próprio discurso.

Dos elementos que distinguem a narrativa de Heródoto das formações discursivas progressas, destacam-se a nudez feminina e, principalmente, o desejo de Candaules de exibir o corpo de sua esposa, tornando-a objeto do desejo erótico de outra pessoa. O contraste entre os dois personagens, baseado na assimetria que distingue marido/esposa, homem/mulher ou masculino/feminino, expõe também dois tipos de comportamento que compõem o enredo. Candaules é representado como um sujeito escravo de suas paixões, incapaz de gerenciar a beleza de sua esposa e o encantamento que ela provoca, tanto que mantém seu plano a despeito da resistência que Gíges oferece. Já sua esposa, pelo contrário, é representada como alguém absolutamente meticulosa em suas ações, capaz de refletir e de se controlar diante da situação adversa. Apesar da exposição, manteve sua calma e silêncio, talvez antevendo que esse comportamento era necessário para a deflagração do plano futuro que levaria à deposição do marido. Portanto, a “natureza” servil e descontrolada do homem é justaposta à dominação e controle da mulher.

Essa assimetria é também identificável como fonte do fracasso da união conjugal, que, no pensamento tradicional helênico, é basilar para a manutenção do *oikos* e, por correspondência, da soberania, quando os des-caminhos do *oikos* arrastam consigo a ruína do governante. As virtudes femininas representam um dos fundamentos desse sistema na perspectiva dos gregos: do modelo homérico representado por Penélope e Odisseu ao exemplo trágico que Eurípides fornece através de Alceste e Admeto.

O comportamento idealizado para as esposas legítimas apregoava, pelo menos em termos discursivos na Atenas Clássica, o silêncio, a reclusão e mesmo a abstenção dos prazeres sexuais (LESSA, 2001, p. 17). Essa lógica produziu inúmeras interdições à exibição do corpo nu das mulheres dos cidadãos. Sue Blundell recorda, por exemplo, que a estatutária, caracterizada pela representação naturalista do corpo humano, possuía um marcador de gênero bastante flagrante: enquanto os homens jovens (*kouroi*) eram representados nus,⁴ as jovens mulheres (*korai*) eram sempre vestidas, convenção explicável pela “importância associada à castidade das mulheres que pode ter interditado imagens públicas da nudez feminina” (BLUNDELL, 1995,

p. 92). Decerto que essa afirmação não é consensual. Com base na imagética dos vasos gregos, Ulla Kreilinger (2006, p. 229) busca relativizar esse fato e vincular a nudez às esposas na cerâmica ática como representações da vida cotidiana para uso doméstico. No entanto, pelo menos em se tratando da documentação textual, é amplamente aceito que a nudez das esposas seja assunto privado e absolutamente restrito a seu marido, tanto que o próprio Gíges, como vimos, reconheceu que ao tirar a roupa, a mulher despe-se também do **αἰδώς**.

Essa fala de Gíges, aliás, expõe o paradoxo acerca da hipotética rotura que caracterizaria os costumes da *pólis* democrática e das monarquias orientais. Como bem observou Rosalind Thomas (2001, p. 213), Heródoto está particularmente interessado nos *nomoi* dos diferentes povos que conheceu e de que ouviu falar, e nesse caso particular, o apelo ao pudor da esposa aproxima os lídios dos atenienses. No entanto, não seria prudente associar todo desencadeamento do episódio ao deslize individual de um rei que não soube controlar as paixões que a beleza de sua esposa despertava, precisamente porque esse tipo de excesso é um dos elementos mais recorrentes na caracterização dos bárbaros ao longo do Período Clássico, representados, de acordo com Jonathan M. Hall, com “a imagem exótica, tiranizada e ininteligível” (HALL, 2000, p. 47).

O tema, portanto, não suscita apenas as diferenças de costumes e os padrões de comportamento esperados. Não seriam simplesmente os diferentes *nomoi* os fundamentos *per se* das diferenças culturais que distinguem gregos e bárbaros, mas sim a incapacidade de tomar esses mesmos costumes como medida primeira da ação. O pensamento arcaico parece consciente de que as mulheres, vistas como entes naturalmente sedutores e potencialmente perigosos por saberem manipular a beleza e a sedução subjacente ao apelo erótico, arrogam o cuidado e o controle para evitar a ruína. Candaules, de modo inocente, não parece capaz de instituir esse necessário cuidado de si. A soberania, portanto, não poderia estar menos ameaçada.

Documentação escrita

HERÓDOTO. **Histórias** – Livro I. Trad. José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Ilíada**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

- _____. **L'Iliade**. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- _____. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- _____. **L'Odyssee**. Trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- HESIOD. **The Homeric Hymns and Homeric**. Works and Days. Hugh G. Evelyn-White (Ed.). London: William Heinemann Ltd., 1914.
- _____. **The Homeric Hymns and Homeric**. Theogony. Hugh G. Evelyn-White (Ed.). London: William Heinemann Ltd., 1914.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, P. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, São Paulo: Papirus, 1996.
- BLUNDELL, S. **Women in Ancient Greece**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- CHIASSON, C. C. Herodotus' Use of Attic Tragedy in the Lydian *Logos*. **Classical Antiquity**, v. 22, n. 1, p. 5-35, 2003.
- HALL, Jonathan M. **Ethnic Identity in Greek Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KREILINGER, U. To Be or not to Be a Hetaira: Female Nudity in Classical Athens. In: SCHROER, S. (Org.). **Images and Gender - Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art**. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2006, p. 229-238.
- LESSA, F. S. **Mulheres de Atenas: méliッサ do gineceu à ágora**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2001.
- LURAGUI, Nino. *Meta-historiē: method and genre in the Histories*. In: DEWALD, C.; MARINCOLA, J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Herodotus**. Cambridge: The Cambridge University Press, 2007, p. 76-91.
- ORLANDI, E.P. **Análise de Discurso: princípios & procedimentos**. Campinas, São Paulo: Pontes, 2010.
- PÊCHEUX, Michel. **Sêmantica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2009.
- SENNETT, R. **Carne e Pedra – o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008.
- THOMAS, R. Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus. In: MALKIN, I. **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Washington, D. C.: Harvard University Press, 2001, p. 213-234.

Notas

¹ Trata-se, na verdade, de um tema relativamente recorrente na documentação antiga. No Antigo Testamento, narra-se também o episódio em que Absalão, a conselho de Aquitofel, se aproximou das concubinas de seu pai: armou-se uma tenda no terraço do palácio e Absalão esteve com as concubinas de Davi diante de todo o Israel (II Samuel 16, 20-23).

² Nino Luraghi (p. 76) observou que esse expediente é absolutamente peculiar a Heródoto, já que a maior parte da historiografia antiga geralmente utiliza restringe ao início dos trabalhos as informações acerca do processo de produção.

³ É importante notar, particularmente a partir da análise de Chiasson (2003, p. 5-35), que essa interdiscursividade não é exclusivamente associada ao pensamento arcaico, mas igualmente à tragédia grega, dada a série de indícios que sugerem uma leitura historiográfica do teatro clássico na pena de Heródoto.

⁴ Obviamente, a nudez masculina possui explicações bem amplas e complexas, que vão desde “a aceitação social da atividade homossexual entre os homens, que permitiu a apreciação erótica de seus corpos” (BLUNDELL, 1995, p. 93), ao célebre argumento de Richard Sennett (2008, p. 31), para quem a nudez era característica de um povo inteiramente à vontade na sua cidade, exposto e feliz, sugerindo assim uma interlocução entre o desnudamento dos atenienses e sua democracia.

**O HEDONISMO NA OBRA VIDAS E DOUTRINAS DOS
FILÓSOFOS ILUSTRES DE DIÓGENES LAÉRCIO:
OS CIRENAICOS E EPICURO ***

Markus Figueira da Silva **

Resumo:

Trata-se da análise crítica que opõe a apresentação do pensamento cirenaico no livro II da obra de Diógenes Laércio à apresentação do pensamento de Epicuro no livro X dessa mesma obra. Além das lacunas explicativas sobre o historiador e sua obra, pretendo mostrar o interesse do autor em evidenciar a grande importância do pensamento epicurista em detrimento do cirenaico, notadamente no que tange à questão do prazer e às diferenças específicas entre os dois tipos de hedonismo. Ao que parece, para Laércio, Epicuro recupera um sentido ético socrático para o prazer, o que não se encontra nem no pensamento de Aristipo, nem no dos seus seguidores. Entretanto, quando observado o texto, as semelhanças entre eles são mais evidentes que as diferenças. Em muitos aspectos Epicuro é bastante influenciado pelos cirenaicos, sobretudo em sua ética.

Palavras-chave: ética; hedonismo; cirenaicos; epicurismo; prazer.

**L'HÉDONISME DANS LES VIES ET DOCTRINES DES
PHILOSOPHES ILLUSTRES DE DIOGÈNE LAËRCE :
LES CYRÉNAÏQUES ET ÉPICURE**

Résumé: Cet article traite de l'analyse critique qui oppose la philosophie cyrénaïque dans le livre II de l'œuvre de Diogène Laërce à la présentation de la pensée d'Épicure dans le livre X. Il s'agit en plus de montrer la volonté de l'auteur à prouver la grande importance de la philosophie épicurienne au détriment de la philosophie cyrénaïque, surtout en ce qui concerne la question du plaisir et les différences particulières à chacun des deux types

* Recebido em: 07/06/2017 e aceito em: 12/07/2017.

** Professor do Departamento de Filosofia e do PPGFIL da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

d'hédonisme. Il semblerait que, pour Laërce, Épicure récupère un sens de l'éthique socratique sur le plaisir, ce qu'on ne retrouve ni dans la pensée d'Aristippe ni dans celle de ses disciples. Cependant, en regardant de plus près le texte on voit ressortir plutôt des similitudes que des différences entre les deux. On remarquera enfin la grande influence de l'école cyrénaïque sur la pensée d'Épicure, en particulier sur son éthique.

Mots-clés: éthique, hédonisme, école cyrénaïque, épicurisme, plaisir.

1 – Sobre o autor e a obra

Todas as traduções das **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres** trazem praticamente as mesmas informações acerca de Diógenes Laércio. Os pesquisadores consideram um enigma a sua origem, a sua formação, o conjunto da obra por ele produzida, enfim, a sua personalidade e o significado do seu nome (GENAILLE, 1965). Como não há precisão acerca da época em que viveu Diógenes, estima-se que tenha sido entre o século II e o século IV d.C. Sobre a obra, os títulos variam de edição para edição ao longo da história, sendo o mais longo e o mais explícito, segundo os manuscritos, **Vidas, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres de cada Seita**. Isso se explica pela metodologia adotada, que reuniu os filósofos segundo os heresiarcas, ou aqueles que continuaram os ensinamentos do mestre, ainda que em épocas diferentes. Os estudiosos da obra chamam a atenção para o estilo pouco responsável de Diógenes para com a historiografia das ideias, negligenciando muitas vezes análises mais profundas do conteúdo de cada pensamento e privilegiando as anedotas e fatos biográficos dos filósofos chamados ilustres. Quem se debruça sobre os dez livros que compõem a obra percebe a intenção do autor em fazer uma História da Filosofia, contudo também nota diversas imprecisões e a visão sumária, ou reducionista, que a maioria dos livros apresenta. A diferença se mostra no livro X, que é dedicado inteiramente a Epicuro, e denota uma maior simpatia do historiador para com este pensamento, pois preserva três cartas na íntegra e mais quarenta máximas.

Quanto aos outros livros, Diógenes presenteia o leitor com um estilo leve, que faz das notícias e anedotas uma aprazível aquisição de informações sobre a vida dos filósofos e sobre as obras por eles produzidas.

Neste estudo pretendo me deter no capítulo oito do livro II, dedicado aos que tiveram contato com Sócrates, neste caso, os cirenaicos, que são contemporâneos de Platão, dos cínicos e dos megários, e produziram seu

pensamento entre o final do século V e a primeira metade do século IV a.C. Gostaria de comparar a apresentação do pensamento cirenaico com a apresentação do pensamento epicúreo no livro X. O objetivo é explicitar a noção de *hedonè* para os cirenaicos e para Epicuro com o fito de diminuir a confusão que muitas vezes se faz quando se tenta estudar a noção de prazer entre esses filósofos. Além disso, cumpre evidenciar a sobriedade de Epicuro na definição do prazer como bem, assim como a sua coerência quando relaciona na sua ética as noções de amizade, prazer e filosofia.

2 – Diógenes Laércio e os cirenaicos

Seguindo a metodologia laerciana, o capítulo oito do livro II começa com uma pequena nota biográfica sobre Aristipo de Cirene, iniciador da escola e o seu principal representante. Em seguida surge um conjunto de anedotas que expressam as respostas dadas por Aristipo a diversos interlocutores que o interpelavam acerca do seu modo de vida e da sua ética pragmática e hedonista. É preciso dizer que algumas das anedotas foram atribuídas a outro personagem, sem que possa ser comprovada a autenticidade dos fatos. Porém o que interessa aqui é a exposição do pensamento de Aristipo sobre o prazer. Além das citações feitas por Diógenes Laércio e Xenofonte, os relatos doxográficos de Plutarco, Sexto Empírico e Eusébio contribuem para o esclarecimento da relação entre afecção, sensação e prazer.

Vamos aos textos:

Estes, então que permaneceram fiéis aos ensinamentos de Aristipo e ficaram conhecidos como cirenaicos, sustentavam as seguintes opiniões: admitiam dois estados da alma – o prazer e a dor (pónon kai hedonèn) –, sendo o prazer um movimento suave, e a dor um movimento brusco. Um prazer não difere de outro prazer, nem um prazer é mais agradável que outro; todos os seres animados aspiram ao prazer e repelem a dor. Entretanto, o prazer é o físico, que é também o fim supremo, como afirma Panécio em sua obra Das Escolas Filosóficas, e não o prazer estático (katasmatikèn hedonèn), resultante da eliminação das dores, nem a ausência de perturbação aceita por Epicuro como o bem supremo. Os cirenaicos sustentam que há uma diferença entre bem supremo e felicidade (eudaimonías). O bem supremo é na realidade o prazer isolado

(méros hedonén), enquanto a felicidade é a soma de todos os bens isolados, na qual se incluem também os bens passados e futuros. (LAÉRCIO. **Vidas II**, 8, 86-87)

Nessa passagem é possível identificar a influência de Aristipo sobre Epicuro, a começar pelo vocabulário empregado. As noções de prazer e dor, felicidade, prazer estático, etc. são utilizadas também por Epicuro na sua análise do prazer. O que precisa ser esclarecido é o seguinte: quais as modificações operadas por Epicuro na definição de prazer que o diferencia de Aristipo? Voltemos ao texto de Diógenes no capítulo oito do segundo livro:

O prazer isolado é desejável por si mesmo, ao passo que a felicidade é desejável não por sua própria causa, e sim por causa dos prazeres isolados. A prova de que o prazer é o bem supremo está no fato de que desde a infância somos atraídos instintivamente para o prazer e, quando o obtemos, nada mais procuramos, e evitamos tanto quanto é possível o seu oposto, a dor. O prazer é bom, ainda que resulte dos fatos mais vergonhosos, como diz Hipóboto, em sua obra Sobre as Escolas Filosóficas, pois até quando a ação é absurda (práxis átopos) o prazer é por si mesmo desejável e bom. A remoção da dor (algountos hypexairesis), entretanto, defendida por Epicuro, parece-lhes que não é um prazer; nem tampouco a ausência de prazer é dor. Com efeito, prazer e dor são movimentos (kinései), ao passo que nem a ausência da dor (aponía) nem a ausência do prazer (aedonían) são movimentos (a ausência da dor é como se fosse a condição da pessoa adormecida). Os cirenaicos afirmam que certas pessoas podem deixar de escolher o prazer porque seu espírito é pervertido, pois nem todos os prazeres e dores psíquicos são determinados por prazeres e dores somáticos. Por exemplo, deleitamo-nos desinteressadamente com a prosperidade de nossa pátria, como se tratasse da nossa própria prosperidade. Negam, todavia, que o prazer possa decorrer da recordação ou da expectativa de bens (essa é a teoria de Epicuro). De fato, o movimento da alma se exaure com o tempo. Os adeptos dessa escola afirmam ainda que o prazer não pode resultar apenas da visão ou da audição, já que ouvimos com prazer a imitação dos lamentos, enquanto os lamentos reais causam sofrimento. Os cirenaicos chamaram a ausência de prazer e a ausência de dor de condições intermediárias; em sua

*opinião os prazeres somáticos (sōmatikós) são muito melhores que os psíquicos (psychikōn), e as dores somáticas são muito piores que as dores psíquicas, e essa é a razão de os culpados serem punidos com as primeiras. Presumiam que a dor é mais penosa, e o prazer é mais conforme a natureza, e por isso davam muito maior atenção ao corpo que à alma. Mais ainda: embora o prazer seja desejável por si mesmo, esses filósofos sustentam que as causas geradoras de certos prazeres são de natureza dolorosa e frequentemente são o contrário do prazer, de tal maneira que o acúmulo de prazeres que não produz felicidade lhes parece muito difícil. (LAÉRCIO. **Vidas II**, 8, 88-90)*

Nessa descrição é possível detectar a influência de Aristipo sobre Epicuro em relação à seguinte afirmação: em primeiro lugar, o prazer (*hedoné*) é o bem supremo. *Na Carta a Meneceu*, Epicuro diz que o prazer é o bem primordial e congênito (LAÉRCIO. X, 1, 128). A busca do prazer e a sua aquisição estão de acordo com a natureza e são, por isso, naturais e necessárias à realização da vida feliz (*makários zen*). Nesse sentido, a vida feliz é feita de momentos prazerosos, que são definidos por uma conduta reflexiva que consiste na escolha (*airesis*) das ações que terão como resultado o gozo, sem que esta ação leve ao sofrimento. Por outro lado, a recusa (*phygé*) de determinadas ações irrefletidas, movidas pela ignorância, ou pela ilusão (falsa aparência) do prazer, pode ter como consequência evitar a dor. Trata-se, em última instância, de uma economia dos desejos, mediada pela sabedoria (*phrónesis*), que permite discernir entre o que é natural e necessário e o que é natural, mas não necessário, ou, ainda, o que não é nem natural nem necessário. Contudo em relação a esse ponto, segundo Laércio, eles estão em desacordo, pois, para os cirenaicos, só recusam o prazer aqueles que são pervertidos, isto é, não compreendem a naturalidade do prazer, que, por mais absurdo que seja, deve ser realizado. Epicuro refuta essa tese cirenaica, impondo uma medida para o prazer, segundo a natureza, aceitando a tese de Platão e de Aristóteles de que existem prazeres falsos, que são escolhidos em virtude da opinião falsa que se tem acerca deles. Nota-se que a tematização do prazer no período que separa Aristipo de Epicuro foi fundamental para que este adotasse o procedimento de mensurar os prazeres, tendo em vista o efeito da ação, que pode ser a dor. Os pressupostos para a arte de medir, nesse caso, são a *phrónesis* e o *logismós* (cálculo medidor), termos utilizados por Platão no diálogo **Philèbo**. O prazer como fim realizável a cada momento requer um exercício constante

de agir segundo o discernimento, pois o estado de prazer não é contínuo. Há que se considerar que a dor quando não é provocada por uma ação desprovida de sabedoria, mas resulta de um acontecimento fortuito, está fora do poder de deliberação de cada um; além disso, é o modo próprio de ser das coisas da natureza (*katà Phýsin*). Não há nem entre os cirenaicos, nem entre os epicuristas a noção de felicidade contínua. A vida feliz é aquela que se realiza descontinuamente a partir de cada ação e de cada deliberação (escolha e recusa). A maior atenção dada ao corpo justifica-se porque as sensações são o princípio do conhecimento e o que define a experiência da afecção. Mas é preciso esclarecer que a alma, para Epicuro, também é um corpo, que não pode ser dissociado do corpo-carne. Assim, não é possível nem o prazer, nem a dor, sem a interação entre corpo e alma. Não pode haver prazeres e dores do corpo, sem que haja a participação da alma, que dá sentido às sensações, transformando-as em sentimentos. Se for assim, então o gozo é um sentimento que brota concomitantemente à sensação, e da mesma maneira o sofrimento. Epicuro afirma algo novo em relação ao que havia sido dito pelos cirenaicos, que diz respeito à memória (*mnéme*) tanto do prazer, quanto da dor. A memória é o receptáculo dos sentimentos de prazer e de dor, donde se conclui que nela se encontram as imagens das experiências vividas; é ela que impulsiona o indivíduo a deliberar, isto é, a escolher e a evitar. Epicuro introduz a ideia de que a alma, na qual se situa a memória, pode exercitar-se num processo de rememoração e gozar de prazeres através da lembrança de experiências prazerosas, e o acúmulo dessas experiências torna a imaginação um recurso para diminuir e, às vezes, extirpar a dor sentida num dado momento. Uma espécie de terapêutica da memória. Outro argumento de Epicuro expõe a ideia de que a memória é fonte de imaginação para a projeção futura de uma ação visando ao prazer, por um lado, ou para evitar uma situação penosa, que já tenha ocorrido.

3 – Semelhanças e dessemelhanças entre Epicuro e os cirenaicos em relação à tese de que prazer é o bem

O prazer é o princípio e o fim da vida feliz. O prazer é o nosso bem primordial e congênito e, partindo dele, movemo-nos para qualquer escolha e rejeição, e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens, as sensações de prazer e de dor.
(LAÉRCIO. *Vidas X*, 1, 128-29)

A problemática que envolve a noção de *hedoné* é muito anterior ao pensamento de Epicuro e podemos dizer que ela se torna efetivamente objeto da filosofia a partir de Sócrates, ou, pelo menos, da “herança” socrática. Todavia, no período helênico, ela foi resgatada como questão fundamental da ética na antiguidade. Eleger o prazer como o Bem por excelência é atribuir à sensação o primado sobre a compreensão da realidade e, mais ainda, definir o prazer como medida plena de realização do homem no mundo.

Porém, é preciso explicitar como se dá essa compreensão e a que medida o prazer responde positivamente.

Em primeiro lugar, tudo aquilo que se acredita conhecer tem origem nas sensações, que brotam no momento em que ocorrem os *páthe*, isto é, as afecções entre corpos. As sensações tornam-se impressões (*prolêpseis*) ao imprimirem-se na alma, o que constituirá também a memória (*mnéme*). O pensamento (*diánoia*) é a articulação das impressões sensíveis, sob a forma de projeções do pensamento (*epibolé tés diánoias*) que, através de analogias, torna possível pensar os níveis macrofísicos e microfísicos, que escapam à sensibilidade imediata. Epicuro considera o pensamento um fenômeno inerente à natureza humana, que deve ser explicado enquanto fenômeno físico, sem recorrer a quaisquer causas imaginárias que extrapolem o nível fenomênico da realidade estudada e compreendida pela *physiología*, que estuda a alma como corpo físico e, portanto, como fenômeno. Assim, as sensações dão origem ao pensamento que, por sua vez, é o princípio do agir; isto faz pensar que as deliberações promovidas pelo pensamento objetivam, mais que tudo, a realização do bem-estar experimentado pelos sentidos. Esse bem-estar, que pode ser chamado de estado de equilíbrio (*eustatheía*), é caracterizado no contexto do pensamento epicúreo como estado de prazer (*hedoné katastematiké*). O sentido da filosofia, como exercício de realização da vida feliz, é o bem-estar, o equilíbrio, ou o prazer.

As proposições acerca do prazer (*hedoné*) têm sido objeto de muitos estudos e discussões entre os comentadores de Epicuro.¹ Afinal, trata-se da investigação em torno do bem, ou seja, da finalidade da ética epicúrea, o que, nesse pensador, é o mesmo que dizer a finalidade da *philosophía*. A análise dessas proposições conduz à tematização do equilíbrio mediante a articulação do sentido último da *philosophía*, que é o de realização de uma existência feliz (*makários zên*).

As interpretações tecidas sobre a obra de Epicuro têm, na sua maioria, o objetivo de depurar o conceito de *hedoné* das opiniões que dele tiveram

primeiramente os cirenaicos, isto é, aqueles que com Aristipo de Cirene apresentaram o prazer no cerne mesmo das discussões filosóficas. Acreditamos que Epicuro tenha compreendido a necessidade de reformular a noção de prazer estabelecida pelos cirenaicos após ser tocado pelas análises platônicas e aristotélicas dessa questão, além da preciosa contribuição hipocrática acerca da medida natural de realização do homem enquanto um todo orgânico que, para ser harmônico, precisa manter-se nos limites naturais de realização da sua *phýsis*.

Vejamos as teses dos cirenaicos sobre o prazer e suas finalidades:

Segundo Diógenes de Laércio, os cirenaicos não admitem o prazer estável, mas apenas o prazer em movimento (LAÉRCIO. **Vidas X**, 1, 136). O prazer é por eles concebido como um objetivo imediato e limitado a ser alcançado, já que concordam entre si que o fim perseguido pelo homem é o prazer (de forma imediata), e não a felicidade (que supõe continuidade e duração). Para esses pensadores, apenas o prazer enquanto singularidade é concebível, pois ele é o resultado de uma ação que tem em si o seu fim, enquanto a *eudaimonía* supõe uma soma de prazeres (prazeres presentes, passados, e a esperança de realizá-los no futuro). Nesse sentido, eles se mostram céticos por não considerá-la passível de ser realizada (LAÉRCIO. **Vidas II**, 8, 89-93).

Ora, Epicuro, por sua vez, não destoa desse pensamento cirenaico que afirma a descontinuidade do prazer. Contudo, a noção de vida feliz (*makários zen*) não supõe uma indefinida continuidade do prazer, mas o estado equilibrado do corpo e da alma do indivíduo, que resulta do poder que tem de escolher e recusar, isto quando a situação depende exclusivamente dele. No seu recolhimento, o sábio exercita a memória e se recorda dos prazeres vividos, assim como projeta a busca por novos acontecimentos prazerosos, pois tanto a *anamnésis* (recordação) quanto a projeção imaginária (*hè phantastikè epibolè*) do prazer são momentos de prazer, não em movimento (*kìnesis*), mas em repouso (*kathástemas*).

Para os cirenaicos, é inconcebível a ideia de um prazer estável (que se mantenha numa relativa estabilidade), pois sendo devir, o prazer é momentâneo e fugidivo e fugaz. Por isso eles identificam a virtude à quantidade de momentos prazerosos, ou seja, a virtude aumenta conforme aumenta a quantidade de prazeres e esta virtude quantitativa é o que caracteriza o prazer (LAÉRCIO. **Vidas II**, 8, 88). Eles negam terminantemente a possi-

bilidade de se tomar por prazer tanto a ausência de dores físicas, quanto a imperturbabilidade da alma. Quanto a isso, segundo o relato de Diógenes Laércio: “no que concerne à ausência de dor pleiteada por Epicuro, eles (os cirenaicos) declaram que isto não é prazer, assim como a ausência de prazer não pode ser considerada dor” (LAÉRCIO. **Vidas II**, 8, 89).

Do ponto de vista de Epicuro, não existe um estado neutro, intermediário entre prazer e dor. Isto é, não existe um estado negativo, pois mesmo a dor é afirmada como um acontecimento natural, que, em determinadas circunstâncias, é inevitável. Afirma, portanto, a positividade da dor e valoriza o esforço para superá-la. Há que enfrentar a dor sem projetar pela imaginação temores infundados. Ele diz que determinadas dores podem ser suportadas e as enfermidades podem ser cuidadas adequadamente, quando estão sob o domínio do sábio.

Outra tese cirenaica que difere de Epicuro é a de que as dores físicas são piores que os sofrimentos da alma. E, mais que isso, “os prazeres do corpo são superiores àqueles da alma, e os sofrimentos do corpo mais dolorosos que os da alma” (LAÉRCIO. **Vidas II**, 8, 90). Nesse caso, Epicuro opera uma inversão nessa tese, a saber: os prazeres da alma são superiores aos do corpo. A justificativa é que a memória dos prazeres encontra-se na alma, assim como o pensamento que projeta os prazeres a serem alcançados no futuro. Enquanto que as sensações (*aisthesis*) causam deleite ao corpo, a memória conserva os afetos (*páthe*), tornando-os sentimentos (*prolépsis*) que alimentam o pensamento (*diánoia*). Há uma continuidade entre sensação, memória (sentimentos) e pensamento. Nesse sentido, Epicuro completa a análise do prazer, invertendo os polos da tese cirenaica.

Entretanto, o ponto mais importante da divergência entre os cirenaicos e Epicuro reside na afirmação de Aristipo segundo a qual todo e qualquer prazer deve ser buscado, pois “nenhum prazer difere do outro, e um prazer não é mais agradável que outro” (LAÉRCIO. **Vidas II**, 8, 87).

Epicuro, ao contrário, vai propor uma economia dos desejos para diferenciar os prazeres. Há prazeres ilusórios que resultam em dor. Esses devem ser evitados, quando for possível. Há prazeres que a imaginação constrói a partir de desejos que não são naturais nem necessários, que não são medidos pelo *logismòs* e pela *phrónesis*. São os chamados desejos vãos. Os prazeres derivados desses desejos são ilusórios, pois quando experimentados têm como consequência diversos tipos de pesar (dores, arre-

pendimentos, etc.). Por outro lado, quando satisfeitos os desejos naturais e necessários, o prazer é segundo a natureza e expressa a plenitude.

Em suma, Epicuro centrará a sua crítica aos cirenaicos na demonstração de que o prazer é constitutivo, isto é, que se inicia como movimento, mas sua finalidade é tornar-se estável. Para tanto, ele estabelecerá os conceitos de *phrónesis* e *logismós* para o discernimento entre os prazeres, ou ainda como “cálculo dos prazeres”.

O que interessa é definir um modo de vida em que os desejos que movem os homens possam encontrar um termo de feliz realização. Um estado possível, sem perturbações e sem sofrimentos. Esse estado é buscado como modo de realização do prazer. Por isso, podemos depreender das suas proposições que o sentido mesmo da filosofia é tornar claro o que seja o prazer e dimensionar a conduta do homem sensato como possibilidade constante de atingi-lo (realizá-lo).

Para tal, parte do princípio segundo o qual prazer e dor se excluem, já que o prazer é por natureza, ou segundo a natureza, um estado de ser. Um estado que passaremos a chamar de equilíbrio. Assim, o prazer identificado ao repouso, à calma, diz respeito somente à plena satisfação dos chamados desejos naturais e necessários.

Mas, o que garante a medida de realização desses desejos? O prazer, que é consequência do exercício efetivo das virtudes, ou, ainda, um modo de vida sensato, belo e justo, que, do ponto de vista de Epicuro, não se separa do exercício do prazer. Se considerarmos o prazer como exercício pleno da natureza própria de cada um, e se levarmos em conta o sentido de determinação de cada ser na natureza, podemos postular o critério de natureza e necessidade (isto é, do que é natural e necessário) para alcançar o sentido mais autêntico do prazer.

A compreensão dos modos como a *phýsis* se realiza torna-se, para Epicuro, um parâmetro para a medida do prazer. É como se o prazer fosse mesmo expressão da *harmonía* entre o *sophós* e o mundo, a qual se traduz por um estado em que o corpo encontra-se em equilíbrio (*eusthâtes*) e a alma, serena (*galénimos*). Com efeito, os prazeres do corpo (*sarkós*) resultam de um estado de repleção em relação aos desejos naturais e necessários, ao passo que a alma (*psyché*) mantém-se tranquila e equilibrada em função do esclarecimento acerca dos fenômenos do mundo físico. Para Epicuro, as afecções tristes que tornam a alma perturbada têm origem na ignorância

manifesta em relação a determinados acontecimentos da natureza, sobre os quais o homem expressa opiniões vazias, e o efeito de tais “*phantasias*” é o temor, que desequilibra a alma, povoando-a de falsas crenças, medos e angústias.

E assim como em seu alimento (o sábio) não escolhe o maior quantitativamente, mas o mais agradável, assim também do tempo (de viver) não escolhe o maior fruto, mas o mais prazeroso. (EPICURO. **Sentenças Vaticanas 68**)

É preciso ter em conta a singularidade de cada ato que venha a constituir o bem-estar ou o equilíbrio de um indivíduo, ou então o seu contrário. Estamos falando mais uma vez do poder de deliberar segundo a *phrónesis* e o *logismós*. Toda a deliberação está atrelada ao “cálculo” que revela os limites e possibilidades de cada ato. O *sophós-phronéo* não agirá a partir de qualquer opinião que lhe pareça correta, sem antes examinar os seus limites e as suas possibilidades, tendo em vista sempre a manutenção do seu equilíbrio físico e anímico, isto é, a sua saúde e a sua tranquilidade.

A ação do sábio no mundo deriva imediatamente da sua compreensão do que constitui este mundo, o que só se torna possível no exercício da *physiología*. Nessa medida, não há uma cisão, ou um afastamento entre compreender e ser, ou entre vida contemplativa e vida ativa. Ser sábio é conduzir em todos os momentos de modo autêntico e valoroso a própria vida. O equilíbrio visado pelo exercício da sabedoria resume-se na ausência de uma inautenticidade, de uma recusa, por ignorância, de buscar a compreensão da natureza das coisas. Esse equilíbrio traduz o prazer da realização da vida, em detrimento das angústias, desesperos e perda da alegria, fenômenos que podem ser identificados à dor. O bem é o prazer, e o prazer é o estado de equilíbrio alcançado e mantido pelo exercício da sabedoria.

4 – Sobre a relação entre amizade e prazer: Epicuro crítico dos cirenaicos

Para uma melhor compreensão do sentido prático que a *philia* adquire no pensamento epicúreo, torna-se necessário explicitar como o sentido natural da amizade leva em consideração a conveniência que muitas vezes mostra-se em sua origem.

Toda amizade deve ser buscada por ela mesma (dì heau tén haireté) mesmo que ela tenha a sua origem na necessidade de uma ajuda (tés opheleías). (EPICURO. **Sentenças Vaticanas 23**)

Epicuro não reduz a amizade ao seu caráter utilitário, mas afirma a conveniência inerente à busca e manutenção da amizade. Nesse sentido, ele difere significativamente dos pensadores cirenaicos, para quem a amizade é algo impossível de ser realizada. Theodóro, último representante da escola de Aristipo de Cirene, disse o seguinte:

A amizade não existe, pois não se pode encontrá-la nem entre os ignorantes, nem entre os sábios. Ela não é possível entre os ignorantes, porque está fundamentalmente ligada à utilidade e desaparece ao mesmo tempo em que desaparece a utilidade; e ela não está entre os sábios porque eles se bastam a si mesmo e, por isso, não têm nada a fazer com a utilidade de ter amigos. (GIGON, 1961, p. 319)

E o próprio Aristipo assim definiu a conduta do sábio:

O sábio age sempre em seu interesse próprio, pois está convencido de que nenhum homem lhe é igual em valor, e que mesmo quando o sábio acredita poder tirar o maior proveito de outro homem, este proveito está longe de se igualar àquele que ele proporciona ao outro. (GIGON, 1961, p. 319-20)

Epicuro concorda que o sábio pode proporcionar a outro homem uma amizade digna dos melhores homens, mas difere terminantemente quanto ao fato de o sábio agir sempre em proveito de si próprio, como também de nenhum outro homem lhe ser igual em valor, pois o sábio busca o convívio com outro sábio justamente pela semelhança de caráter existente entre eles. A impossibilidade da *philia* apregoada na assertiva cirenaica negligencia o valor natural do útil, ou do conveniente, que está no princípio de toda e qualquer relação e constitui os termos da confiança que sedimenta a amizade:

Nós não temos tanta necessidade da ajuda de nossos amigos, quanto da confiança nesta ajuda. (EPICURO. **Sentenças Vaticanas 24**)

Nem aquele que busca continuamente seu interesse é um verdadeiro amigo, nem aquele que jamais associa o interesse à amizade, pois um trafica favores para obter benefícios e o outro priva o pensa-

mento de toda boa esperança no futuro. (EPICURO. **Sentenças Vaticanas** 39)

Desse modo, pelo exposto acima, é correto concluir que a amizade nasce do interesse, da conveniência mútua (*ophéleia*), mas se alimenta da prática em conjunto da filosofia, isto é, da comunhão de pensamentos, no acordo entre as ideias e atitudes. Há, portanto, uma superioridade da amizade em relação aos outros tipos de sentimentos, sobretudo por ser, ao mesmo tempo, segurança e alegria:

O mesmo julgamento nos dá a segurança de saber que nenhum mal é eterno, nem mesmo de longa duração, tendo já percebido que a amizade nos proporciona o mais alto grau de segurança, compatível com os nossos males limitados. (LAÉRCIO. **Vidas X**, 148)

O propósito da amizade é o de ser, na prática, a comunhão de uma mesma filosofia (DUGAS, 1914, p. 20). Nesse sentido, é íntima a relação entre a amizade e o bem, que é o prazer, pois, dentre outras coisas, a amizade mostra-se isenta de paixões tais como o ódio, o rancor e a veneração. Além disso, a amizade não cumula em reação, pois é expressão de união e equilíbrio entre os homens que se afinam mutuamente, pela natureza de caráter e sabedoria. “O homem bem-nascido se dedica principalmente à sabedoria e à amizade: dois bens, dos quais um é mortal, e o outro imortal” (EPICURO. **Sentenças vaticanas** 78).

Epicuro define a filosofia como um saber para a vida e, ao mesmo tempo, define a vida feliz como o exercício da própria filosofia. Assim, *philosophía* e *makários zén* podem ser identificados. Mais que isso, a vida sábia, ou filosófica, é aquela que se funda na compreensão da natureza (*physiología*) e se realiza enquanto modo de ser próprio da sabedoria (*phrónesis*), que é, aos olhos desse pensador, o único procedimento autárquico que, por isso, pode engendrar a liberdade e o conseqüente poder de escolha e recusa, que norteará a vida feliz. O *sophós-phronéo* busca desviar-se de todo tipo de comportamento, ou conduta, que torne a vida desprezível, dolorosa e perturbada; em outras palavras, o sábio deplora todo valor que não realize a vida como prazer e não favoreça o equilíbrio no agir em relação às coisas do mundo. Seus critérios são rígidos e têm origem e termo nas sensações (*aístheseis*), uma vez que a medida do prazer é percebida e pensada sempre a partir das sensações, que são a matéria da percepção, tanto quanto do

pensamento (*diánoia*). Nesse sentido, o prazer torna-se o Bem, porque é o exercício pleno da própria finalidade da vida, que é o bem viver, o bem-estar, ou a vida feliz.

Quanto às comparações entre os cirenaicos e Epicuro elencadas por Diógenes Laércio, pode-se dizer que são importantes pelo resgate histórico da doxografia e pela caracterização de ambos os pensamentos; contudo, é preciso ter em conta a influência bastante significativa que o hedonismo cirenaico teve sobre a ética de Epicuro, o que nos faz compreender que o hedonismo epicurista é um aperfeiçoamento do cirenaico, o que, no fundo, mantém o legado socrático acerca da questão do prazer. Parece claro que Epicuro assimilou a crítica ao hedonismo cirenaico que encontramos nos textos de Platão e Aristóteles. A maior prova disso é o uso de um vocabulário comum, em que se destacam as noções de *phrónesis* e *logismós*.

Documentação escrita

DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Gama Kury. Brasília: UNB, 1988.

DUGAS, L. **L'amitié Antique**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1914.

EPICURO. **Opere**. Introdução, texto crítico, tradução e notas de Graziano Arrighetti. Turim: Giulio Einaudi editore, 1960.

Referências bibliográficas

GENAILLE, R. **Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres**. Paris: Garnier-Flammarion, 1965. v. 1.

GIGON, O. **Les grands problèmes de la philosophie antique**. Paris: Payot, 1961.

Nota

¹ Dentre os mais importantes estudiosos do assunto, ressaltamos M. Guyau, V. Brochard, A. J. Festugière, J. Salém, além dos antigos clássicos como Cícero e Sêneca.

**“A MAIS ANTIGA CERES”:
CÍCERO, DE SIGNIS (IN VERREM 2.4.105-115) ***

Claudia Beltrão da Rosa **

Resumo:

Em busca dos significados conferidos a estátuas de deuses na arena pública romana, este artigo apresenta um estudo do discurso sobre a estátua de Demeter (In Verrem 2.4.105-115), no qual a deusa de Enna torna-se “a mais antiga Ceres”, vinculada por Cícero à religião romana.

Palavras-chave: *estátuas de culto; M. Túlio Cícero; religião romana.*

**THE MOST ANCIENT CERES:
CICERO, DE SIGNIS (IN VERREM 2.4.105-115)**

Abstract: *In search of the meanings assigned to statues of the gods in the Roman public arena, this paper deals with Cicero’s discourse on the statue of Demeter (In Verrem 2.4.105-115), in which the goddess of Enna becomes “the most ancient Ceres”, linked to the Roman religion.*

Keywords: *Cult statues; M. Tullius Cicero; Roman religion.*

Imagens, por definição, pertencem ao âmbito do visível e são artefatos, tendo um lugar e um papel destacados na vida religiosa e político-institucional da Roma tardo-republicana. Estátuas em geral são elementos recorrentes nos textos ciceronianos, e há excelentes estudos sobre as relações de Cícero com obras de arte (por exemplo, LEEN, 1991; VASALY, 1993;

* Recebido em: 01/10/2016 e aceito em: 20/12/2016.

** Professora associada de História Antiga da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO. Projeto *Imagens dos deuses: o discurso sobre estátuas de culto em Cícero e os debates tardo-republicanos sobre a religião romana/*Images of the gods: the discourse on cult statues in Cicero and late Republican debates on Roman religion. Órgão financiador do projeto: NAF Newton Fund/British Academy.

STEWART, 2008, 2004; POLLINI, 2012). Esses estudos, porém, tendem a se concentrar no uso retórico das obras de arte, ou tentam reconstruir os contextos visuais da República tardia. Há muito se chama a atenção, com razão, para os efeitos retóricos da tópica da “autoridade dos deuses” na oratória ciceroniana, e esta tópica é mesmo apresentada como o primeiro dos *loci communes* da *amplificatio*, para transformar um caso individual em uma questão de interesse geral e estimular aspectos emocionais (**Rhet. Her.** 2.48; **Inv.** 1.101). De fato, exclamações como *O di immortales* e *mehercule*, por exemplo, são recorrentes em discursos ciceronianos. Assim, não se deve perder de vista que alusões religiosas eram parte da estratégia retórica de Cícero e da oratória antiga em geral. Contudo, quando Cícero se endereça ao senado ou ao *populus*, em lugares centrais da vida pública romana, ele requisita os deuses e suas imagens de um modo mais significativo, e as personagens divinas desempenham um papel que transcende o mero efeito retórico e nos abre uma via de acesso à compreensão de crenças e pressupostos religiosos compartilhados pelo povo e pelo senado de Roma.

Interessam-me especialmente os significados conferidos por Cícero a estátuas de deuses na arena pública romana, no momento em que a religião romana estava sujeita a um sério escrutínio intelectual sob vários ângulos,¹ e meu objetivo maior é refletir sobre a natureza da figuração das divindades e seu papel na construção do espaço público romano. Cícero é uma figura central na criação de um complexo enquadramento semântico e semiótico religioso na Roma do século I AEC, no qual os significados das imagens de deuses não eram inequívocos, sendo frequentemente contestados. O uso ciceroniano dessas imagens criou um programa interpretativo, orientando a própria recepção de imagens e temas religiosos.

Este artigo apresenta um estudo do discurso ciceroniano sobre a estátua de Demeter (**In Verrem** 2.4.105-115), no qual a deusa de Enna torna-se “a mais antiga Ceres”, vinculada à Ceres do Aventino e à religião romana. Certamente, não podemos deduzir crenças pessoais de Cícero nesses discursos, e o que importa aqui é como a audiência provavelmente percebia suas divindades, sua ação e seus significados, pois isso é o fundamento da construção dos discursos e do uso de elementos religiosos neles, de modo a garantir a persuasão, já que o próprio orador comenta o papel vital da adaptação do discurso à sua audiência (**De Orat.** 2.336-7; **Or.** 24). Se Cícero quisesse despertar emoções religiosas tinha, antes de tudo, que torná-las factíveis, presentes, demonstráveis (**De Orat.** 2. 189-96). Em Cícero, por-

tanto, os usos e arranjos discursivos das imagens divinas trazem questões que vão além do seu papel no contexto ritual, e muito além de seu tratamento redutor moderno como “obras de arte”.²

Estátuas de deuses e os termos gerais da questão

A quarta parte da *actio secunda* **In Verrem**, discurso forense de 70 AEC e conhecido como **De signis**, é dedicada à discussão das estátuas e outros objetos roubados durante a pretura de Verres na Sicília.³ Obviamente, a finalidade desse discurso de acusação é despertar a indignação da audiência com a revelação dos desmandos de Verres em sua província. Muitas dessas estátuas roubadas foram removidas de templos, e podemos imaginar que a audiência romana era particularmente sensível a um impacto emocional em relação a tais obras, bastando que pensemos, e.g., na crença no poder numinoso de certos lugares e objetos, e da reverência às estátuas de divindades e, mesmo, de alguns seres humanos, especialmente estátuas antigas que adornavam os templos e o espaço público da cidade, bem como a objetos que compunham os altares domésticos e *sacraria* privados.

É preciso, contudo, imaginar que tais estátuas e monumentos veneráveis eram familiares à audiência romana, formando, na *urbs*, um conjunto poderoso e complexo de associações na paisagem do *Comitium*, no fórum e em outros lugares. Esses objetos não eram apenas constituídos emocionalmente pelo drama de um Plauto e outros dramaturgos,⁴ mas também uma fonte de orientação cognitiva para os cidadãos romanos.⁵ Alusões a esses lugares, monumentos e estátuas da paisagem religiosa romana eram parte do arsenal de Cícero, que frequentemente conectava argumentos, ideias e temas dos seus discursos com signos visuais plenos de significado religioso para a sua audiência. Alguns deles eram objeto de especial reverência, e estavam conectados à ideia de permanência e continuidade da cidade, especialmente aqueles que foram atingidos por raios ou eram citados nas respostas dos *uiri sacris faciundis* ou dos harúspices às consultas feitas pelo senado em momentos de crise e perigo para a *urbs*.⁶

Dizer isso não implica que toda estátua ou todo monumento era objeto de reverência pelos romanos. No L. 34 da **Naturalis Historia**, Plínio fornece um catálogo impressionante das estátuas de Roma de várias épocas distintas (34. 1-93), e diz que, em certa encenação, o teatro continha três mil estátuas (34.36). Plínio também afirma que, de tempos em tempos, um

grande número de estátuas era removido do *forum romanum*, aparentemente para desobstruir a área (34.30-31). Assim, enquanto alguns monumentos e estátuas tinham um significado simbólico poderoso e identificado com o lugar onde estava situado,⁷ a importância de outros era relativa ou efêmera. Em outras palavras, muitas estátuas e monumentos, mesmo quando patrocinados pelo senado, não tinham ou perdiam um significado simbólico geral para a *urbs*.

No caso do *De signis* há um complicador: os monumentos e estátuas pertenciam a povos conquistados. Mais grave ainda, não estavam localizados em Roma, e sua audiência não podia vê-los. Seriam significativos para os romanos? Se fossem, em que sentido? Sabemos que obras de arte e outros objetos preciosos de outros povos – vinculados ou não a contextos religiosos – chegaram em grande quantidade a Roma a partir das conquistas militares. Em uma primeira fase, na Itália central, a prática da *euocatio* e a construção e dedicação de templos a divindades estrangeiras sugerem que os romanos percebiam as imagens de deuses de povos itálicos de modo religioso,⁸ e tratavam seus *signa* com reverência e cuidado. Há indícios, contudo, de que a reverência no tratamento desses objetos religiosos diminuiu consideravelmente conforme as conquistas eram ampliadas, principalmente no caso das vitórias sobre inimigos como Cartago, Corinto e Siracusa. Especialmente a destruição de Corinto encheu Roma de estátuas de deuses e outros objetos retirados de santuários.⁹ Na época de Cícero, os romanos estavam há muito acostumados a ver as mais preciosas e sagradas estátuas de culto de outros povos exibidas em triunfos, jogos e outras cerimônias, conduzidas por edis ou outros magistrados,¹⁰ bem como os nobres romanos as exibiam em suas *domus* e *uillae*.¹¹ É possível que a exibição pública dessas imagens, então descontextualizadas, destituísse tais objetos de seu significado religioso. Em linguagem religiosa, elas eram “desconsagradas”.

A dificuldade de Cícero no discurso era, portanto, grande. Para a sua audiência, as ações de Verres em sua província podiam ser facilmente minimizadas, dadas as transferências massivas de obras para Roma, apesar de o ex-pretor não ser um general vitorioso celebrando um triunfo, nem as cidades que reclamavam seus deuses e objetos sagrados de volta serem cidades inimigas derrotadas. Cícero precisava, portanto, despertar emocionalmente sua audiência para o significado dessas obras não apenas para os sicilianos, mas também para os romanos, destacando a reverência e a grande antiguidade de seus cultos para Roma.

As linhas gerais do discurso

O discurso sobre o roubo da estátua de Demeter de Enna, no **De signis** (**In Verrem actio** 2.4.105-115), tem sido objeto de debate acadêmico por suas características estilísticas.¹² De fato, o vocabulário é poético, e Cícero chega a se desculpar por discursar “fora do costume do tribunal” (2.4.109), ao chamar a atenção para o significado religioso do relato que fará – *memoriam religionis*. O orador começa sua narrativa não com o relato de um roubo ou de uma extorsão cometida por Verres, mas com a declaração de que toda a Sicília era consagrada à deusa Ceres:

[105] *Nimium mihi diu videor in uno genere versari criminum; sentio, iudices, occurrendum esse satietati aurium animorumque vestrorum. Quam ob rem multa praetermittam; ad ea autem quae dicturus sum reficite vos, quaeso, iudices, per deos immortalis,—eos ipsos de quorum religione iam diu dicimus,—dum id eius facinus commemoro et profero quo provincia tota commota est. De quo si paulo altius ordiri ac repetere memoriam religionis videbor, ignoscite: rei magnitudo me breviter perstringere atrocitatem criminis non sinit.*

[105] *Parece-me que me ocupei longamente com um único tipo de crime. Estou ciente, ó juízes, de que tenho que lidar com o cansaço de seus olhos e ouvidos diante de tal repetição de casos semelhantes; vou, portanto, passar por alto muitos casos. Mas peço-vos, ó juízes, pelos deuses imortais, em nome desses mesmos deuses de cuja honra e culto temos falado tanto, que abram suas mentes e atentem ao que estou prestes a mencionar, enquanto eu apresentar e detalhar seu crime [de Verres], pelo qual toda a província se levanta, e que me perdoem se parecer que irei muito longe ao traçar as primeiras notícias das observâncias religiosas em questão. A importância do caso não me permitirá resumir a atrocidade da sua culpa.*¹³

Cícero, então, inicia sua narrativa identificando Demeter e Ceres, e diz como Libera/Prosérpina fora raptada em um bosque próximo a Enna por Dis Pater, deus do submundo, e que a deusa acendeu suas tochas no incandescente Etna para partir em busca de sua filha. A topografia e a mitologia se unem na descrição de Enna. A cidade, situada em um suave platô no centro da Sicília, era considerada pelos siciliotas o sagrado local de nasci-

mento e residência da deusa.¹⁴ A região era por eles chamada *umbilicus* da ilha, e era isolada dos territórios circundantes por lagos, bosques e rochedos íngremes:

[106] *Vetus est haec opinio, iudices, quae constat ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis, insulam Siciliam totam esse Cereri et Liberae consecratam. Hoc cum ceterae gentes sic arbitrantur, tum ipsis Siculis ita persuasum est ut in animis eorum insitum atque innatum esse videatur. Nam et natas esse has in his locis deas et fruges in ea terra primum repertas esse arbitrantur, et raptam esse Liberam, quam eandem Proserpinam vocant, ex Hennensium nemore, qui locus, quod in media est insula situs, umbilicus Siciliae nominatur. Quam cum investigare et conquirere Ceres vellet, dicitur inflammasse taedas iis ignibus qui ex Aetnae vertice erumpunt; quas sibi cum ipsa praeferret, orbem omnem peragrasse terrarum.*

[106] *É uma opinião antiga, ó juízes, que pode ser comprovada a partir dos registros e monumentos mais antigos dos gregos, que toda a ilha da Sicília foi consagrada a Ceres e Libera. Não apenas todas as outras nações pensam assim, mas os próprios siciliotas estão tão convencidos disso, que esta parece uma crença profundamente enraizada e inata em suas mentes. Pois eles acreditam que essas deusas nasceram nesse lugar, e que o grão foi descoberto pela primeira vez nessas terras, e que Libera foi raptada, a mesma deusa a quem eles chamam Proserpina, em um bosque no território de Enna, um lugar que, por estar situado no centro da ilha, é chamado o umbigo da Sicília. E quando Ceres quis procurá-la e trazê-la de volta, é dito que ela acendeu suas tochas naquelas chamas que irrompem no cume do Etna, e que, carregando essas tochas diante de si, vagou sobre toda a terra.*

Cícero apoia sua associação Ceres-Demeter e Libera-Proserpina na *interpretatio* operada no culto da Ceres latina, detectada como tendo ocorrido no século III AEC, e cuja “romanização” foi um processo contínuo, estendendo-se até seus dias.¹⁵ O orador apresenta, então, este lugar como a concretização da tópica latina do *locus amoenus*, com “fontes eternas” cercadas de flores que nasciam em todas as estações, um local de fecundidade infinita. Nesse local, o deus do submundo subitamente emergiu de uma

caverna sem fim, raptando a virgem Libera, e retornando com ela para as profundezas da terra em um local próximo a Siracusa, onde um lago surgiu. O próprio lugar, diz Cícero, testemunha os mitos sobre ele, e descreve uma paisagem religiosa para o seu público:

[107] Henna autem, ubi ea quae dico gesta esse memorantur, est loco perexcelso atque edito, quo in summo est aequata agri planities et aquae perennes, tota vero ab omni aditu circumcisa atque directa est; quam circa lacus lucique sunt plurimi atque laetissimi flores omni tempore anni, locus ut ipse raptum illum virginis, quem iam a pueris accepimus, declarare videatur. Etenim prope est spelunca quaedam conversa ad aquilonem infinita altitudine, qua Ditem patrem ferunt repente cum curru exstitisse abreptamque ex eo loco virginem secum asportasse et subito non longe a Syracusis penetrasse sub terras, lacumque in eo loco repente exstitisse, ubi usque ad hoc tempus Syracusani festos dies anniversarios agunt celeberrimo virorum mulierumque conventu.

[107] Mas Enna, de onde é dito que tudo isso ocorreu, está em um lugar alto e elevado, no topo de uma grande planície nivelada, com fontes de água que nunca secam. E o conjunto da planície é isolado e separado, de difícil abordagem. Em torno dela há muitos lagos e bosques, e belas flores em todas as estações do ano; assim o lugar em si parece testemunhar o rapto da virgem que temos ouvido desde a nossa infância. Perto dali há uma caverna voltada para o norte, de profundidade insondável, de onde eles dizem que Dis Pater, de repente, emergiu da terra no seu carro, e levou a virgem desse local, e que de repente, não muito distante de Siracusa, ele voltou para baixo da terra, e que imediatamente um lago surgiu naquele lugar; e ali, desde esse dia, os siracusanos celebram festas de aniversário reunindo grupos numerosos de homens e mulheres.

Cícero termina essa seção apresentando diversas “provas” da reverência universal com a qual o santuário de Enna sempre foi visto por todos os povos, citando que os romanos, quando foram, no passado, instruídos pelos Livros Sibílicos a cultivar “a mais antiga Ceres”, enviaram embaixadores a esse lugar.

[108] *Nec solum Siculi, verum etiam ceterae gentes nationesque Hennensem Cererem maxime colunt. Etenim si Atheniensium sacra summa cupiditate expetuntur, ad quos Ceres in illo errore venisse dicitur frugesque attulisse, quantam esse religionem convenit eorum apud quos eam natam esse et fruges invenisse constat? Itaque apud patres nostros atroci ac difficili rei publicae tempore, cum Tiberio Graccho occiso magnorum periculorum metus ex ostentis portenderetur, P. Mucio L. Calpurnio consulibus aditum est ad libros Sibyllinos; ex quibus inventum est Cererem antiquissimam placari oportere. Tum ex amplissimo collegio decemvirali sacerdotes populi Romani, cum esset in urbe nostra Cereris pulcherrimum et magnificentissimum templum, tamen usque Hennam profecti sunt. Tanta enim erat auctoritas et vetustas illius religionis ut, cum illuc irent, non ad aedem Cereris sed ad ipsam Cererem proficisci viderentur.*

[108] *Não só os siciliotas, mas mesmo todas as outras tribos e nações cultuam amplamente Ceres de Enna. De fato, se os cultos dos atenienses são muito concorridos onde o povo diz que Ceres esteve em sua longa peregrinação, e que a ele deu os grãos, quão maior reverência deve ser prestada a ela pelas pessoas entre as quais é certo que ela nasceu e onde descobriu os grãos. Além disso, no tempo dos nossos pais, no momento mais desastroso e crítico para a res publica, quando, após a morte de Tibério Graco, graves perigos foram anunciados por vários prodígios, no consulado de Públio Múcio e Lúcio Calpurnio, recorreu-se aos Livros Sibílinos, que indicaram “que a mais antiga Ceres devia ser aplacada”. Então, sacerdotes do povo romano, escolhidos no honorável colégio dos decênvros, mesmo que houvesse em nossa própria cidade um templo mais belo e mais magnífico, ainda assim foram enviados a Enna. Pois tamanhas eram a autoridade e a antiguidade dessa religião que quando eles lá foram, pareceu-lhes que não estavam indo a um templo de Ceres, mas à própria Ceres.*

Essa passagem é crucial na lógica do discurso: Cícero apela à memória de sua audiência para graves acontecimentos romanos, citando as circunstâncias que levaram uma delegação romana ao santuário de Enna como expiação das ações turbulentas que envolveram a morte de Ti. Graco.¹⁶

Estabelecida a venerável antiguidade da deusa de Enna e seu papel na “salvação de Roma” pela ação dos *decem uiri sacris faciundis*, na segunda parte da narrativa Cícero descreve como Verres removeu a “mais antiga e mais sagrada” estátua de culto de Ceres do altar de Enna que figurava a deusa com as tochas que iluminaram seu caminho em suas andanças em busca de Libera:

[109] Non obtundam diutius; etenim iam dudum vereor ne oratio mea aliena ab iudiciorum ratione et a cotidiana dicendi consuetudine esse videatur. Hoc dico, hanc ipsam Cererem antiquissimam, religiosissimam, principem omnium sacrorum quae apud omnium gentis nationesque fiunt, a C. Verre ex suis templis ac sedibus esse sublatam. Qui accessistis Hennam, vidistis simulacrum Cereris e marmore et in altero templo Liberae. Sunt ea perampla atque praeclara, sed non ita antiqua. Ex aere fuit quoddam modica amplitudine ac singulari opere cum facibus perantiquum, omnium illorum quae sunt in eo fano multo antiquissimum; id sustulit. Ac tamen eo contentus non fuit.

[109] Eu não prosseguirei. Tenho certo receio de que meu discurso possa parecer diferente da forma usual dos tribunais e contrário à fala cotidiana. Quero dizer com isso que esta mesma Ceres, a mais antiga, a mais sagrada, a mais valiosa de todas as coisas sagradas que são cultuadas por todos os povos, em toda nação, foi roubada por Caio Verres de seu templo e de sua casa. Aquele que já foi a Enna, viu a estátua de Ceres de mármore, e no outro templo uma estátua de Libera. Elas são muito grandes e muito belas, mas não muito antigas. Havia, porém, uma de bronze, de tamanho moderado, mas de extraordinária perícia artística, com as tochas em suas mãos, muito antiga, de longe a mais antiga de todas as estátuas daquele santuário; esta ele roubou, e não ficou contente com isso.

E o delito prosseguiu, com o roubo da pequena estátua da Vitória.

[110] Ante aedem Cereris in aperto ac propatulo loco signa duo sunt, Cereris unum, alterum Triptolemi, pulcherrima ac perampla. Pulchritudo periculo, amplitudo saluti fuit, quod eorum demolitio atque asportatio perdifficilis videbatur. Insistebat in manu Cereris

dextra grande simulacrum pulcherrime factum Victoriae; hoc iste e signo Cereris avellendum asportandumque curavit.

[110] *Diante do templo de Ceres, em um lugar aberto e descoberto, há duas estátuas, uma de Ceres, outra de Triptolemus, belíssimas e muito grandes. Sua beleza foi seu perigo, mas seu tamanho sua segurança, porque descê-las e carregá-las pareceu muito difícil para eles. Mas, na mão direita de Ceres havia uma estátua belamente feita da Vitória; e esta imagem ele arrancou da mão de Ceres e a carregou.*

Após o relato dos roubos, Cícero descreve a reação dos siciliotas a esse ato chocante. Como nas narrativas precedentes do **De signis**, Cícero nega que considerações sobre o alto valor dessas estátuas fossem o ponto central dos siciliotas. Em uma passagem cujo vocabulário é plenamente religioso, ele diz que estes suportaram em silêncio todos os ultrajes cometidos por Verres contra eles, mas que o roubo de Ceres fora um sacrilégio impossível de suportar, pois a cidade era vista por seus habitantes como o santuário de Ceres, e seus cidadãos eram seus sacerdotes:

[111] *Non illi decumarum imperia, non bonorum direptiones, non iniqua iudicia, non importunas istius libidines, non vim, non contumelias quibus vexati oppressique erant conquerebantur; Cereris numen, sacrorum vetustatem, fani religionem istius sceleratissimi atque audacissimi supplicio expiari volebant; omnia se cetera pati ac negligere dicebant. Hic dolor erat tantus ut Verres alter Orcus venisse Hennam et non Proserpinam asportasse sed ipsam abripuisse Cererem videretur. Etenim urbs illa non urbs videtur, sed fanum Cereris esse; habitare apud sese Cererem Hennenses arbitrantur, ut mihi non cives illius civitatis, sed omnes sacerdotes, omnes accolae atque antistites Cereris esse videantur.*

[111] *Eles não se queixam do modo como os décimos são cobrados, nem da pilhagem da propriedade, nem da iniquidade dos tribunais, nem dos desejos profanos deste homem, nem de sua violência, nem dos insultos pelos quais eles foram oprimidos e ultrajados. É a divindade de Ceres, a antiguidade de seu culto, a sagrada veneração de seu templo que eles desejam que sejam expiadas*

pela punição do mais atroz e celerado homem. Eles disseram que podem suportar todo o resto, que tudo o mais foi indiferente para eles. A indignação deles é tão grande que vocês podem pensar que Verres, como um novo Orcus, veio a Enna e raptou não Prosérpina, mas a própria Ceres. E, de fato, essa cidade não parece ser uma cidade, mas um santuário de Ceres; assim como eles me parecem não ser cidadãos dessa cidade, mas serem todos sacerdotes, todos ministros e oficiantes de Ceres.

Cícero descreve o terror dos siciliotas pela profanação de seu mais sagrado santuário, e fala do definhamento dos campos, que foram abandonados pelos fazendeiros. A terra inteira, ele diz, se tornou desértica, não cultivada e negligenciada após esse delito religioso:

[114] Audistis Centuripinos, Agyrinensis, Catinensis, Aetnensis, Herbitensis complurisque alios publice dicere quae solitudo esset in agris, quae vastitas, quae fuga aratorum, quam deserta, quam inculta, quam relictis omnia. Ea tametsi multis istius et variis iniuriis acciderunt, tamen haec una causa in opinione Siculorum plurimum valet, quod Cerere violata omnis cultus fructusque Cereris in iis locis interisse arbitrantur. Medemini religioni sociorum, iudices, conservate vestram; neque enim haec externa vobis est religio neque aliena; quodsi esset, si suscipere eam nolletis, tamen in eo qui violasset sancire vos velle oporteret.

[114] Vocês ouviram os Certuripinos, os Agyrinensis, os Catinensis, os Aetensis, os Herbitensis, e muitos outros dizerem publicamente quão grande era a solidão de seus campos, quão grande a devastação, quão grande a fuga dos cultivadores, quão deserto, quão inculto, quão desolado tudo estava. E embora existam muitas e diversas injúrias feitas por esse homem ao qual essas coisas são devidas, ainda assim uma causa, na opinião dos siciliotas, é a pior de todas: por causa da violação de Ceres, eles acreditam que todos os frutos e dons de Ceres pereceram nesses locais. Remediem, ó juízes, a insultada religião dos aliados, e preservarão a sua própria, pois esta não é uma religião estrangeira, nem é uma que vos seja estranha. E mesmo que assim fosse, se vocês não quisesses adotá-la, ainda assim vocês deveriam infligir uma punição para aquele que a violou.

Na segunda parte do discurso sobre Ceres, portanto, Cícero se move no vocabulário dos prodígios e da *placatio deorum*, em termos romanos em um tribunal romano. Verres cometera um terrível delito religioso, que podia ser aplacado pelos romanos, evitando a *ira Cereris*, pela condenação do mais injurioso dos humanos. E Cícero prossegue em sua caracterização de Verres como um tirano, e é aqui especialmente bem-sucedido, pois os tiranos da Sicília eram famosos por sua crueldade, como o orador afirma no final das **Verrinas** (2.5.143-5). Verres é cruel e faminto por riquezas e pelo poder. Mas há, na narrativa sobre Ceres de Enna, outro ponto do estereótipo do tirano no drama, na retórica e na historiografia antiga que funcionam como um emblema para a depravação do caráter de Verres: sua libido descontrolada, voltada para mulheres e crianças. Este é um tema que surge diversas vezes nas **Verrinas**, mas na seção sobre Ceres de Enna ganha um tom mais sutil: os assédios e estupros de Verres não ocorrem com mulheres reais, mas com estátuas de divindades femininas que, no discurso, são as próprias divindades.

No início do **De signis**, na narrativa sobre Heius de Messana, e.g., duas das quatro estátuas roubadas por Verres são descritas por Cícero como “não grandes, mas de extraordinário encanto, com a aparência e vestimentas de virgens” (2.4.5). Essas estátuas, segundo o orador, terminaram “na casa de um cafetão, entre prostitutas” (2.4.7). A estátua de Diana de Segesta, também roubada por Verres, é descrita como “muito alta e grande, mas, apesar de toda a sua magnitude, sua idade e aparência eram as de uma virgem” (2.4.74: *aetas atque habitus uirginales*), e que nenhum habitante de Segesta, livre ou escravo, ousou tocar a deusa, mesmo sob ameaças (2.4.77), sendo necessário recorrer a estrangeiros para retirar a estátua da cidade. Do mesmo modo, em outra passagem, é dito que Verres roubou belas pinturas e as portas do templo de Minerva em Siracusa, transferindo os objetos da virgem Minerva para a casa de uma prostituta (2.4.123: *ornamenta Minervae uirginis in meretriciam domum*). Esse aspecto do caráter do réu foi apresentado de modo muito eficaz na seção sobre Ceres de Enna. Cícero apresenta à sua audiência uma descrição do rapto de Libera/Prosérpina no mesmo lugar onde Verres cometera seu crime, seguindo-se o próprio crime: o roubo violento da estátua mais sagrada de toda a Sicília.

Quintiliano (**Inst. or.** 4.3.12-13) define essa passagem de Cícero – o elogio da Sicília e o rapto de Libera/Prosérpina – como uma digressão (*egressus, egressio*). Com isso, ele diz que a passagem não acrescenta nada

ao desenvolvimento lógico do argumento do caso Verres, provando alguma coisa, o que, tecnicamente falando, é um fato. Nada, de fato, é acrescentado em termos de prova forense contra Verres. Mas Quintiliano, ao nomear *egressus*, também diz que a passagem não é crucial para a estratégia de persuasão do discurso, o que não procede.¹⁷ A passagem é crucial para o argumento, desenvolvida no contexto do vocabulário religioso romano.

Assim como o mito narra que o luto da deusa dos cereais por sua filha ausente causou a devastação das colheitas, Cícero declara que o roubo da estátua de Ceres resultou na desolação geral e no abandono dos ricos campos da Sicília. A passagem poeticamente elaborada de Cícero cria nas mentes de sua audiência, no tribunal dos *Rostra*, uma circunstância agravante dos ultrajes de Verres – a imagem de Verres violando a Sicília e a própria deusa. A narrativa cria o impacto religioso necessário para incrementar e fortalecer o argumento de Cícero, da rapacidade contra os leais siciliotas e da libido descontrolada e agressiva de Verres contra inocentes jovens e matronas, criando as condições para o ápice do discurso: a imagem de que Verres não raptou e violou Libera, mas a própria Ceres! Verres torna-se um segundo Orcus (2.4.111: *alter Orcus*).

Conclusão

O caso de Ceres de Enna permite-nos perceber como, no discurso ciceroniano, a estátua de culto torna visíveis os laços de natureza variável entre o *signum* (a estátua) e a divindade, construindo a própria divindade na imaginação de seus ouvintes através da disposição de sua imagem no discurso. O estudo de caso nos traz um exemplo de uma forma de comunicação linguístico-verbal que exige de sua audiência um esforço de interpretação de uma estátua de culto que não estava presente no local da enunciação, e que provavelmente a maioria dos ouvintes nunca vira pessoalmente, permitindo uma reflexão sobre os modos pelos quais eram “representadas”¹⁸ a presença e a ação divina no mundo.

Cícero conecta em seu discurso imagens, mitos, monumentos e lugares de culto de outro povo com temas religiosos significativos para os romanos, apresentando descrições vívidas com grande potencial evocativo cujo sucesso, contudo, dependia das reconstruções imaginativas de sua audiência, estimulando respostas tanto emocionais quanto racionais.¹⁹ O orador podia despertar essas respostas, estimulá-las, incrementá-las a partir do que

existia previamente, mas a *inventio* do orador era, também, circunscrita às associações possíveis e preexistentes que ele compartilhava com a audiência.

Ao fim do discurso, não se tratava mais de uma imagem de culto de uma deusa de um povo estrangeiro e subjugado, e sim da mais antiga Ceres, uma deusa que salvou Roma no passado, em um momento de extremo perigo para a *urbs*.²⁰ Em suma, as referências ciceronianas eram completadas por sua audiência, que as tornava reais a partir de seu próprio sistema de referências religiosas, tornando-as presentes em seu mundo, criando crenças em relação ao lugar e ao papel das divindades no mundo, constituindo-se em um poderoso meio de comunicação e integração religiosa entre romanos e outros povos do *imperium*.

Referências bibliográficas

BELTRÃO, C. Religião e teatro na Roma republicana: notas sobre a *Aulularia* de Plauto. In: VIEIRA, A.L.B.; BELTRÃO, C. **Teatro Grego e Romano**. História, Cultura e Sociedade. São Luís: EdUEMA/FAPEMA, 2015, p. 157-179.

_____. *Interpretatio*, solo e as interações religiosas no Império Romano. In: CERQUEIRA, F. *et al.* **Saberes e Poderes no Mundo Antigo**: Estudos Ibero-latino-americanos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013b, v. 1, p. 185-205.

_____. Religião, escrita e sistematização: reflexões em torno dos *Annales Maximi*. **Tempo**, v. 19, p. 229-248, 2013a.

FAVRO, D. **The Urban Image of Augustan Rome**. New York: Cambridge University Press, 1996.

FERRI, G. **Tutela urbis**: Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge (Pawb)). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.

FRAZEL, T. D. **The Rhetoric of Cicero's "In Verrem"**. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2009.

GRUEN, E. S. **The Last Generation of the Roman Republic (LGRR)**. Berkeley: University of California Press, 1995.

HINDS, S. An Allusion in the Literary Tradition of the Proserpina Myth. **Classical Quarterly**, v. 32, p. 79-94, 1982.

HÖLKESKAMP, K.-J. **Reconstructing the Roman Republic**. An Ancient Political Culture and Modern Research. Princeton: Princeton University Press, 2010.

- HÖLSCHER, T. **The Language of Images in Roman Art**. Cambridge University Press, 2004.
- HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (Ed.). **The Oxford Classical Dictionary (OCD)**. 4th ed. Oxford University Press, 2012.
- LE BONNIEC, H. **Le culte de Cérès à Rome des origins à la fin de la République**. Paris: Klincksieck, 1958.
- LEEN, A. Cicero and the Rhetoric of Art. **AJP**, v. 112, p. 229-245, 1991.
- ORLIN, E. **Foreign Cults at Rome: Creating a Roman Empire**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- POLLINI, J. **From Republic to Empire**. Rhetoric, Religion and Power in the Visual Culture of Ancient Rome. University of Oklahoma Press, 2012.
- _____. **The Art of Rome**. c.753 B.C.-A.D. (337: Sources and Documents). Cambridge University Press, 1983.
- RÜPKE, J. **Religion in Republican Rome**. Rationalization and Ritual Change. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- _____. Representation or Presence? Picturing the divine in ancient Rome. **Archiv für Religionsgeschichte**, v. 12, p. 181-196, 2010.
- SANTANGELO, F. **Divination, Prediction and the End of the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- SANTI, C. **Sacra Facere**. Aspetti della Prassi Ritualistica Divinatoria nel Mondo Romano. Roma: Bulzoni Editore, 2008.
- STEWART, P. **The Social History of Roman Art**. New York: Cambridge University Press, 2008.
- _____. **Statues in Roman Society**. Representation and Response. New York: Oxford University Press, 2004.
- SPAETH, B. The goddess Ceres and the death of Tiberius Gracchus. **Historia**, v. 39, p. 182-195, 1990.
- VASALY, A. **Representations**. Images of the World in Ciceronian Oratory. Berkeley: University of California Press, 1993.
- WISEMAN, T. P. Popular Memory. In: GALINSKY, K. (Ed.), **Memoria Romana**. Memory in Rome and Rome in Memory. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014, p. 45-62.
- _____. **Roman Drama and Roman History**. Exeter: University of Exeter Press, 1998.

WHITEHOUSE, H.; MCCAULEY, R. N. (Eds.) **Mind and Religion**. Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity. Walnut Creek, Altamira Press, 2005.

_____. (Eds.) **Theorizing Religious Past**. Archaeology, History, and Cognition. Walnut Creek, Altamira Press, 2004.

ZANKER, P. **Arte Romana**. Bari: Laterza, 2010.

Notas

¹ A documentação da República tardia é caracterizada por uma série de obras nas quais temas religiosos são, de um modo ou de outro, centrais. Desde o século II AEC, pelo menos, autores romanos passaram a escrever sistematicamente sobre a origem e os significados de sua religião, e, no século I AEC, a *religio romana* foi submetida à interpretação e à explicação racionais. A existência de uma tradição escrita pode ser determinante para a organização e o sucesso de um sistema religioso, tanto politicamente – em termos da definição e hierarquização dos poderes – como intelectualmente, no que tange à organização e à estruturação do conhecimento religioso (cf. WHITEHOUSE; MCCAULEY, 2005; WHITEHOUSE; MARTIN, 2004). Um bom exemplo é a importância dos textos sacerdotais romanos, que mantinham o registro de fórmulas corretas das preces e procedimentos rituais (BELTRÃO, 2013a). As obras que nos chegaram via tradição manuscrita surgem, então, como um elemento importante a ser considerado no estudo da dinâmica cultural religiosa romana, constituindo uma forma de conhecimento religioso *per se*, interagindo com as práticas e os conhecimentos do vasto sistema religioso romano e com as correntes filosóficas e poéticas do mundo helenístico contemporâneo. Neste ponto, os estudos de Jörg RÜPKE são fundamentais (esp. 2012), propondo a análise do que denomina *racionalização* da religião romana, definida como um processo de abstração de regras e princípios da prática que se torna objeto de um discurso especializado, codificado e rigorosamente elaborado, com regras de argumentação, espaços específicos e instituições que guiam a conduta político-religiosa e as inovações nessas práticas. Também, os de Federico Santangelo (esp. 2013), nos quais as práticas religiosas são analisadas na interseção entre política e cultura, com base em um sólido tratamento documental na observação dos debates intelectuais romanos dos séculos II e I AEC.

² A história da arte e a história da religião costumam ser estranhas uma à outra, desenvolvendo problemáticas autônomas e, rigorosamente falando, do ponto de vista da história da religião, a compreensão da imagem religiosa em termos de “representação” e de “obra de arte” constitui, muitas vezes, uma dificuldade epistemológica

fundamental, prejudicando de antemão a análise da imagem como parte integrante da prática religiosa, criadora de experiências religiosas e, mesmo, criadora da *presença* do divino. Para questões concernentes à representação figurativa dos deuses e aos limites do conceito moderno de representação, ver esp. Rüpke (2010).

³ Para uma compreensão geral do “caso Verres”, ver OCD, s.v. *Verres*, p. 1542. Gruen (1995), esp. p. 29-42 apresenta maiores detalhes.

⁴ Sobre Plauto e a religião romana, ver Beltrão (2015). Sobre as relações do drama e a compreensão romana de seu passado, ver Wiseman (2014 e 1998).

⁵ Para uma referência sobre questões físicas, cognitivas e conceituais da cidade de Roma, ver Favro (1996), esp. cap. 1 e 2, pp. 1-78.

⁶ Ver, especialmente, Santangelo (2013) e Santi (2008).

⁷ Sobre a questão da importância dos lugares na religião romana, ver Beltrão (2013b).

⁸ Para o estudo da *euocatio*, ver Ferri (2010).

⁹ Cf. a antologia de fontes de Pollitt (1983).

¹⁰ Cf. e.g., a descrição do triunfo de P. Servílio em **Verr.** 2.1.57.

¹¹ Para o tratamento do tema, ver Stewart (2008); Zanker (2010) e Hölscher (2004).

¹² Ver, especialmente, Hinds (1982) e Frazel (2009), esp. p. 71-86.

¹³ Tradução com base em: M. Tullius Cicero. *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, literally translated by C. D. Yonge. London. George Bell & Sons. 1903 = Perseus Digital Library, URI: <<http://catalog.perseus.org/catalog/urn:cts:latinLit:phi0474.phi005.perseus-eng1>>.

¹⁴ Enna/Henna, Sicília. Canonical URI: <<http://pleiades.stoa.org/places/462236>>.

¹⁵ Para maiores detalhes sobre a “romanização”, um termo utilizado por Eric Orlin para a análise da *interpretatio* de Ceres com Demeter, ver Orlin (2010), esp. p. 104-110. Sobre o culto de Ceres em Roma, ver Henri Le Bonniec (1958).

¹⁶ Sobre as relações entre a morte de Ti. Graco e a deusa Ceres do Aventino, ver Spaeth (1990). Sobre a escolha do santuário de Enna para as ações de *placatio* da deusa, ver Orlin (2010), esp. p. 193-196.

¹⁷ Agradeço ao Prof. Anderson de Araújo Martins Esteves (Letras Clássicas – UFRJ) a sugestão de observar este comentário de Quintiliano à luz da controvérsia (tardia) entre o estilo ático e o estilo asiático na retórica, um tema mais explícito no L. 12 dos **Inst. or.**, com a defesa do estilo ático por Quintiliano, enquanto o asiático era considerado rebuscado e exagerado (12.10.12-26). Em 12.10.12, Quintiliano ataca o estilo de Cícero: *nedrred tudo o que há de bom e hsos de Cdos por Quintiliano. ega a a* “[M]as mesmo homens de seu próprio tempo o acusaram de ser muito rebuscado, asiático, redundante, muito repetitivo, às vezes frívolo em seu humor e

frágil em sua composição, exaltado e alguns, que não estavam longe da verdade, o consideravam menos que um homem (*viro molliorem*)”. Os grandes nomes da oratória tardo-republicana, contudo, eram Cícero e Hortêncio, que atraíam multidões para ouvi-los, ambos constantemente acusados de serem pouco “viris”, apesar de seus resultados serem muito mais eficazes do que os áridos discursos de Bruto e de Calvo elogiados por Quintiliano. A ambiguidade de Quintiliano em relação a Cícero é notória. Se os discursos de Cícero são o grande objeto de análise e o orador republicano é personagem central no tratado de retórica de Quintiliano, é também o principal exemplo de tudo o que há de ruim na oratória.

¹⁸ Ver nota 2.

¹⁹ As principais referências aqui são os estudos de T.P. Wiseman (2014) e de K.-J. Hölkeskamp (2010) sobre a cognição e a percepção do *populus* romano.

²⁰ Dentre as grandes mudanças religiosas na República média e tardia, destacam-se as decisões levadas a cabo por recomendação dos Livros Sibílicos, que constituíam situações caracterizadas por grande dinamismo religioso. Reconfigurações políticas e situações de *interpretatio*, em um mundo romano então pluralizado, traziam a necessidade de traduzir e integrar deuses em sistemas culturais distintos, em fenômenos de integração e tradução religiosas.

O JOVEM IMPERADOR GRACIANO E A ESPERANÇA DE UM NOVO SÉCULO NA *LAUDAÇÃO AO AUGUSTO GRACIANO*, DE QUINTO AURÉLIO SÍMACO (369 D.C.)^{*}

Janira Feliciano Pohlmann^{**}

Resumo:

*Este artigo tem como objetivo contextualizar alguns dos louvores imputados pelo senador neoplatônico Quinto Aurélio Símaco Eusébio (340-402?) ao imperador Graciano (359-383). Perguntamo-nos de que maneira o governante foi descrito pelo orador e senador neoplatônico. Quais virtudes foram vinculadas a Graciano? E a que ações essas virtudes estavam relacionadas? Como a “esperança” (spes) ajudou a sustentar esse discurso em favor do poder imperial? Nosso estudo tem como documento principal a *Laudação ao augusto Graciano* (369?), pronunciada por Símaco em nome do senado de Roma. Sugerimos que as elaborações narrativas apresentadas pelo senador integravam as políticas de sustentação do poder de mando de Graciano, pois conferiam a este augusto as qualidades necessárias a um correto líder secular e destacavam as ações imperiais que beneficiavam sua gente.*

Palavras-chave: Graciano; Quinto Aurélio Símaco Eusébio; *Laudação*; imagem imperial; esperança.

THE YOUNG EMPEROR GRATIAN AND THE HOPE OF A NEW CENTURY IN THE *LAUDATIO IN GRATIANUM AUGUSTUM*, OF QUINTUS AURELIUS SYMMACHUS EUSEBIUS (369 A.D.)

Abstract: *This article aims to contextualize some of the praises imputed by the neoplatonic senator Quintus Aurelius Symmachus Eusebius (340-402?) to Gratian emperor (359-383). We ask ourselves how the ruler was described by the speaker and the neoplatonist senator. What virtues were linked to Gratian? And these virtues were related to what actions? How the “hope”*

* Recebido em: 04/10/2017 e aceito em: 08/11/2017.

** Pós-doutoranda em História pela Unesp/Franca-SP. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo 2016/20942-9.

*(spes) did help sustain this discourse in favor of imperial power? Our study has as main document the **Laudatio in Gratianum Augustum** (369?), pronounced by Symmachus in the name of the senate of Rome. We suggest that the narrative elaborations presented by the senator integrated the policies of support of the power of command of Gratian, because these elaborations conferred to this august the necessary qualities to a correct secular leader. They emphasized the imperial actions that benefited his people.*

Keywords: *Gratian; Quintus Aurelius Symmachus Eusebius; Laudation; imperial image; hope.*

Por muitos anos uma historiografia tradicional considerou o século IV d.C. como um momento de fortalecimento de um cristianismo que descartou práticas de outras religiosidades entre líderes citadinos e apoiadores do poder imperial. Em sua tese **Declínio e queda do Império Romano** (1776-88), Edward Gibbon analisa o cristianismo como um elemento perturbador para o Império dos romanos e a causa de seu fim. Frederick Homes Dudden (1935, p. 267) afirma que a atuação de Ambrósio, bispo de Milão, frente à questão do Altar da Vitória, representou “a vitória decisiva” do cristianismo sobre o paganismo.

As atas dos inúmeros concílios realizados para formatar dogmas cristãos, como a do Concílio de Niceia de 325; as legislações que amparavam essa religiosidade, como o Editto de Tessalônica (**C. Th. XVI, 1, 2**) de 380; e algumas querelas ocorridas entre líderes cristãos ganharam a palavra escrita, como a acusação dos nicenos, do Concílio de Aquileia de 381, contra os arianos Palladio e Secundiniano. Observamos, portanto, que muitos documentos oficiais nos informam a respeito da validação de crenças cristãs a partir do século IV d.C. É fato que líderes cristãos ganharam visibilidade naquela sociedade tardo-antiga romana e tiveram lugar garantido no círculo de poder imperial. A pedido de Graciano, por exemplo, Ambrósio, bispo de Milão, escreveu dois tratados sobre a fé nicena, intitulados **Sobre a fé** e **Sobre o Espírito Santo**. Obras nas quais o bispo construiu a imagem de um “santo imperador” para Graciano.

Quando tratamos de Graciano, examinamos, sim, um imperador cristão niceno. Porém, não só os líderes vinculados ao niceísmo integravam a base de apoio desse governante: soldados arianos inflavam as fileiras de seus exércitos e o senador neoplatônico Quinto Aurélio Símaco Eusébio propagava imagens de um imperador vitorioso e preparado para defender as terras romano-ocidentais. Um augusto habilidoso com as letras e com as armas,

que não descansava quando o assunto era a proteção de sua gente: “Que descanso tens do trabalho? Ocupado com os troféus e com as letras, mesclou os negócios do ócio com os da guerra” (**Laudação ao augusto Graciano 7**).

Graciano vivia em um contexto de agitações dentro e fora dos limites dos territórios romanos: grupos religiosos brigavam por espaços sociopolíticos dentro do Império, tribos bárbaras desejavam expandir seus domínios sobre terras romanas e as usurpações do poder de império eram uma ameaça concreta. As usurpações ocorridas durante os governos de Constante I e Constâncio II, entre 350 e 355, e a então recente usurpação de Procópio contra Valente, em 365, assinalavam a fragilidade da figura imperial.

Aos 8 anos de idade, Graciano recebeu o título de Augusto de seu pai, o imperador Valentiniano I, e passou a acompanhá-lo em suas batalhas (**Laudação ao augusto Graciano 10**), assim como seu pai havia acompanhado seu avô (SÍMACO. **Primeira laudação ao augusto sênior Valentiniano 1**). Não estranhamos que Valentiniano I tenha instituído tal responsabilidade tão cedo a seu filho: diante da instabilidade da posição imperial, caso algo viesse a acontecer com o pai, a criança poderia garantir a continuidade da dinastia valentiniana nos territórios ocidentais.

Graciano era, portanto, um menino de 10 anos quando foi homenageado por Símaco na **Laudação ao augusto Graciano**, no ano de 369. Símaco exaltou publicamente a atitude de Valentiniano I de se associar a um augusto menino. E para justificar seu elogio, trouxe à memória dos romanos exemplos de jovens governantes como Antíoco III, que assumiu o trono da Síria aos 19 anos, Alexandre Magno, que aos 20 passou a governar a Macedônia, e de Ptolomeu VI, rei do Egito aos 16 anos com o apoio dos romanos. Modelos a serem seguidos; comparações que anunciavam uma propaganda necessária para quem alcançava o império – ou seja, o poder de mando militar –, especialmente quando criança. Conforme esses argumentos, a adiantada preparação, junto ao pai e ao seu exército, renderia uma formação positiva e prática para o novo augusto.

Para fornecer cores e reforçar a validade do poder de Graciano, o senador ainda traçou um paralelo entre o cerimonial da aclamação imperial e as pinturas de Zeuxis e Apeles, artistas gregos do final do século V a.C. e início do século IV a.C., respectivamente:

Se alguém organizasse para mim com as ceras de diversas cores de Zeuxis estes comícios admiráveis, se algum imitador de Apeles

desse vida com o verossímil sopro da arte àquela decisão celeste, a posteridade contemplaria apenas prodígios críveis. De um lado o Augusto, do outro as legiões e entre eles, no meio, o candidato ao reino; a contenda entre uns e outros indecisa por muito tempo e o pai cedendo tardiamente a todos, que aplaudem com vivas aclamações. (Laudação ao augusto Graciano 5)

Nesse trecho, Símaco sugeriu que líderes romanos apoiavam e desejavam a nomeação de Graciano a augusto, mas Valentiniano I demorou para oferecer a seu filho tamanha responsabilidade. Essa resistência, que não está presente na **História** de Amiano Marcelino, é semelhante à recusa inicial de Valentiniano de assumir o poder de império, anunciada por Símaco em sua **Primeira laudação ao augusto sênior Valentiniano** (10). Mais do que uma prática, essa relutância parecia atender a um modelo literário utilizado para realçar a humildade dos imperadores. Herdeiro dessa literatura, para Símaco, eram eleitos os mais aptos, não aqueles que desejavam o poder (**Laudação ao augusto Graciano 5**). A humildade adicionava pontos extras ao rol de virtudes valentinianas. Virtudes estas que poderiam ser ensinadas pelo pai ao filho. Portanto, no campo de batalha, Graciano aprenderia com o pai a ser guerreiro e humilde. Características idealizadas – e desejadas – por Símaco para um líder romano.

Na pintura elaborada pelas palavras do senador, Valentiniano I e os soldados aclamaram o aspirante ao poder de império. O manto púrpuro que identificava o imperador também estava lá, no parágrafo terceiro dessa mesma obra. A investidura paterna, a disposição dos soldados em apoiar o império de Graciano e os símbolos da dignidade imperial foram igualmente ressaltados por Amiano Marcelino (**Historia XXVII 6, 5 e 11**). Através de elaborações literárias distintas e em tempos ligeiramente afastados, a legitimidade de Graciano era realçada.

Em seus estudos sobre as cerimônias triunfais, Michael McCormick (1990, p. 5) afirma que o imperador vitorioso tinha seus feitos lembrados em moedas, monumentos, disposições legais, panegíricos, serviços de domingo e em jogos. Embora neste artigo tratemos de uma cerimônia de aclamação, e não de cerimônias triunfais, consideramos que, assim como estas, os cerimoniais de aclamação eram organizados para ostentar a validade daquele que recebia o poder de mando militar. Pessoas eram mobilizadas, tempo e dinheiro eram investidos para exaltar e certificar a lega-

lidade daquele que ascendia ao poder. Aquela cerimônia deveria ser vista e comentada inúmeras vezes, a fim de que passasse a integrar a memória coletiva de uma sociedade, não só da comunidade que havia presenciado o feito. Palavras, gestos e imagens se converteriam em memória e em identidade. Os súditos precisavam conhecer, mesmo que não fisicamente, seu imperador e com ele identificar-se, acreditar que por ele seriam protegidos.

Cerca de dois anos após a aclamação de Graciano, Símaco reelaborava em palavras uma cerimônia acontecida no ambiente militar. Ao rememorá-la, o orador oferecia cores atuais ao cerimonial e revalidava os laços estabelecidos naquela ocasião. Aos 10 anos de idade, Graciano tinha sua legitimação reforçada pela laudação (escrita e proclamada). Na obra de Símaco, por um lado, a figura imperial do menino augusto era valorada. Por outro, o orador que compunha e anunciava aquela ideia ganhava notoriedade dentro do círculo de poder imperial, pois alimentava com imagens concretas a teoria política que angariava notoriedade para o governante. A responsabilidade de Graciano de ser um representante dos romanos era exaltada e, conforme as práticas políticas, ele estava apto a agir em nome dos romanos.¹

Desde 365, os exércitos romanos enfrentavam as tribos alamanas da região do rio Reno. A fim de proteger suas terras, Valentiniano I construiu fortificações e aumentou o efetivo militar nas fronteiras. Sob seu comando, em 368, o general Teodósio, pai do futuro imperador Teodósio I, foi enviado à Bretanha para combater os pictos e os saxões (AMIANO MARCELINO. *Historia* XXVII, VIII, 1-8).

As constantes batalhas agitavam o dia a dia dos imperadores e dos seus súditos. Nesse cenário, contar com o apoio de líderes do exército era essencial para Graciano. Desconhecemos os nomes e cargos de quem esteve presente durante a proclamação dessa laudação de Símaco. Entretanto, Otto Seeck defende que esse documento foi lido juntamente com a **Primeira laudação ao augusto sênior Valentiniano**, também de autoria de Símaco. Essas leituras públicas ocorreram em Tréveris, no ano de 369, por ocasião do aniversário do primeiro lustro no poder de Valentiniano I (SEECK. *Q. Aurelii Symmachi...* XLVI-XLVII; CCX). Uma ocasião notável, portanto, que requeria uma audiência composta de líderes públicos, entre eles, comandantes militares. Exaltar a aliança entre o exército e Graciano validava a liderança militar do recém-augusto e, ao mesmo tempo, estimulava tal vinculação. Nesse cenário, observamos que possuir e demonstrar possuir alianças significativas favorecia a manutenção do poder de império.

Ainda em 369, Símaco recebeu o título de conde de terceira classe (*comes ordinis tertii*). No papel de conde, permaneceu ao lado de Valentiniano e de Graciano em Tréveris, até o ano seguinte, quando os imperadores conquistaram importantes vitórias contra os alamanos. Como representante do senado de Roma, fazia parte das responsabilidades de Símaco reforçar os laços senatoriais com o poder imperial. Todavia, mais do que isso, em sua laudação, o orador se destacava como um agente em potencial para a propagação da supremacia do poder desse jovem governante. Notamos, então, uma figura pública interessante para se ter ao lado.

Apesar da pouca idade, Símaco percebeu em Graciano uma esperança (*spe*) para a salvaguarda do império: “Salve, esperança esperada de um novo século, e cresce no interior de uma república nutrida, alegria dos contemporâneos, segurança dos posteriores” (**Laudação ao augusto Graciano 2**). E ainda, conforme o autor: “O exército não se engana em sua confiança. [Graciano] Foi eleito pela esperança, aprovado pela realidade” (**Laudação ao augusto Graciano 4**).

Em parágrafos muito próximos, Símaco depositava sua esperança sobre o jovem imperador na expectativa – e também na exigência – de que Graciano livrasse as terras romano-ocidentais da ameaça constante da tirania: “Vencerás os tiranos (*tyrannos*) com teus serviços” (**Laudação ao augusto Graciano 7**), registrou Símaco. Infelizmente, foram perdidas as cinco páginas que antecedem esse último trecho; portanto, mesmo que o autor tenha nominado tais tiranos, não sabemos a quem o senador se referia.

Observamos, entretanto, a oposição entre a legitimidade de Graciano, “eleito para o mando imperial” (“*His ad imperium lectus*” – **Laudação ao augusto Graciano 3**), e a tirania, marca carregada pelos usurpadores nos discursos declamados a plenos pulmões e guardados pela palavra escrita na literatura romana. Maria Victoria Escribano Paño (1990, p. 250) faz esclarecimentos essenciais sobre os termos “usurpador” e “tirano”. O primeiro, deriva do verbo *usurpare*, que tem o sentido amplo de “usar”, “empregar”, “praticar”. E, em sentido pejorativo, “apoderar-se de algo sem direito”. Por esse motivo, aquele que usa o poder ilegitimamente pode ser chamado de usurpador. Entretanto, em matéria de direito privado, o termo mais utilizado é “tirano” (*tyrannus*), juntamente com *latro*, *grassator*, *praedo*, *pirata*, *defector*, *rebellis*, *perduellis*, *hostis*. Dentre esses, apenas os dois últimos são encontrados na legislação romana.

Nesse contexto de usurpações, o antagonismo criado pela elaboração de Símaco – “vencerás os tiranos (*tyrannos*) com teus serviços” – otimizava o papel de Graciano e o transformava no *optimus princeps* idealizado desde o panegírico de Plínio, o jovem. Notamos que a oposição construída pelo senador tardo-antigo atendia a uma longa tradição que remonta ao século V a.C., quando Heródoto e também a tragédia ática elaboraram as antíteses entre democracia e tirania (ESCRIBANO PAÑO, 1990, p. 248-249).

De acordo com essa tradição, enquanto o representante legítimo era louvado com virtudes por prezar pelo governo das leis e da liberdade, o tirano era revestido de vícios e regido por suas paixões. Esse príncipe de Símaco era, então, a “esperança esperada de um novo século” e a promessa do fim das desordens causadas pela tirania dos usurpadores.

Uma vez que fora “eleito para o mando imperial”, a justiça também adornou Graciano na laudação de Símaco (**Laudação ao augusto Graciano** 9). Segundo Manuel J. Rodríguez Gervás (1991, p.78), “a justiça é a virtude por excelência do bom governante”. Um imperador deveria, portanto, ser justo para conservar a liberdade dos romanos – amparada pelas leis – e manter a tirania afastada dos territórios romanos.

Seguindo a poética das **Bucólicas** de Virgílio, o senador afirmou que, com Graciano, “a justiça voltou para o céu e a natureza já está grávida da garantia de frutos fecundos”. Nesse parágrafo, o autor tratou das conquistas que estavam ocorrendo na região do Reno. Aqui, a esperança foi mais uma vez utilizada para valorar o papel de Graciano. Registrou Símaco: “Teu caráter já proporcionou muitas coisas e a esperança ainda promete mais. [...] E não vou me servir de sinais poéticos: eis que o Reno já não desdenha do poder de império, senão divide as fortalezas romanas” (**Laudação ao augusto Graciano** 9). No momento presente da proclamação da **Laudação ao augusto Graciano**, essa estrofe congregou exaltações a ações passadas e promessas de mais obras positivas no futuro. Passado, presente e futuro foram articulados por Símaco com o objetivo de sustentar a validade daquele jovem imperador e apresentá-lo a seus súditos como um governante essencial para a manutenção da ordem romana. Uma ordem, sim, elaborada, idealizada e perseguida por determinados grupos vinculados ao poder naquela sociedade.

Com essa linha discursiva, que vinculava poder imperial, leis, liberdade e justiça, Símaco sustentou que os povos bárbaros tinham apurado seu

“senso de liberdade” (“*sensum libertatis*”) e procuravam a paz sob Graciano com “medo da servidão” (“*metu servitutis*”) (**Laudação ao augusto Graciano** 12). Uma idealização retórica? Talvez um exagero, sim. Porém, recorremos que o exército de Graciano contava com grande força bárbara, aliança normalmente mantida por pactos (*foedus*) em que os romanos consideravam determinados grupos estrangeiros como federados do Império. Uma relação proveitosa para ambos os lados: os romanos permitiam que os estrangeiros se estabelecessem em suas terras em troca da adesão dos homens das tribos aos exércitos romanos (FRIGHETTO, 2012, p. 126). A idealização de Símaco, entretanto, inseriu nos grupos bárbaros sentimentos que eram próprios da organização discursiva e sociopolítica romana: “senso de liberdade” e “medo da servidão”. Dessa forma, o orador encobriu os acordos político-militares com a supremacia de Graciano perante seus inimigos. E, assim, aquele que havia sido “eleito pela esperança” era “aprovado pela realidade”.

A partir de argumentações de Roger Chartier (1991, p. 184) em seu artigo “O mundo como representação”, consideramos algumas estratégias simbólicas elaboradas por Símaco para determinar posições e relações sociopolíticas. O orador foi o autor e proclamador da **Laudação ao augusto Graciano**. Foi o responsável pela apresentação pública do jovem imperador como um símbolo de esperança dos novos tempos e de vitória sobre os tiranos. Notamos, portanto, que Símaco se colocou ao lado desse governante como defensor de sua legitimidade e de sua utilidade pública. De fato, o senador compartilhou o espaço de batalhas contra os alamanos com Valentiniano I e Graciano. Apoiou esse imperador na vida prática e na sustentação de seu poder frente aos seus súditos e aos seus inimigos. Palavras, ações e mais palavras que faziam de Graciano um legítimo augusto e de Símaco um homem público importante para a manutenção desse ideal.

Um ideal constituído pela prática. Feito em e para um mundo romano carente de estabilidade. Uma imagem virtuosa delineada a partir de abstrações próprias daquela sociedade tardo-antiga e encarnada na figura de Graciano. Esse jovem imperador era o símbolo visível da garantia de longevidade para o poder de império dos romanos. Um símbolo, por sua vez, compreendido e aceito pelo público presente no pronunciamento da laudação. Emissor, mensagem e audiência se encontravam na proclamação da **Laudação ao augusto Graciano**. Uma ocasião para louvar o poder de mando militar de Graciano, fortalecer laços sociopolíticos e preservar lugares de fala e de ação.

Entendemos que as representações do mundo são construídas por discursos vinculados a práticas sociopolíticas, religiosas, culturais e econômicas. Portanto, as percepções do social nunca são neutras e “tendem a impor uma autoridade à custa de outros, [...] a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas” (CHARTIER, 2002, p. 17).

Símaco – e o grupo ao qual estava integrado – percebia um mundo desordenado e em perigo devido às ameaças dos usurpadores e dos povos estrangeiros. Por isso, depositava sua esperança em Graciano para reorganizar a estabilidade dos territórios romano-ocidentais e assegurar a continuidade das posições sociopolíticas de seu grupo. Lembremos, Símaco estava em Tréveris no papel de líder dos senadores de Roma. Era este o seu lugar de fala. Seus discursos foram escritos a partir desse contexto. Roma já não era a sede imperial, mas tratamos de uma gente propícia à mobilidade. Interesses comerciais, religiosos, culturais, políticos e as batalhas movimentavam as pessoas.

Símaco chegou à corte imperial valentiniana para reforçar a validade do senado de Roma e especialmente a sua, ajudando a preservar a proeminência de sua família perante aquela sociedade. Notamos, por exemplo, que seu filho, Quinto Fabio Memio Símaco, foi questor em 393 e pretor em 401. E seu genro, Nicômaco Flaviano, o menor, foi governador da Campania antes de 382 e depois disso assumiu várias magistraturas, como a de prefeito do Pretório de Itália, Ilíria e África, em 431-432 (PLRE, p. 345-347). Não insinuamos que a anúncio da **Laudação ao augusto Graciano**, em 369, por Símaco, tenha sido o único motivo para esses homens alcançarem tais responsabilidades públicas. Mas esse episódio certamente complementou uma série de práticas que mantiveram a posição social da família Símaco e, também, a visibilidade do senado de Roma, uma instituição tradicional, nascida na monarquia romana e continuamente reelaborada durante a República e o Império.

Portanto, quando a **Laudação ao augusto Graciano** enfatizou a legitimidade do poder de um jovem imperador e depositou sobre ele a esperança de tempos melhores, também realçou a importância de Quinto Aurélio Símaco e do grupo ao qual estava vinculado. Laços foram fortalecidos, lugares sociopolíticos foram preservados e teorias políticas de controle e ordenação social ganharam novo fôlego em um cenário instável.

Considerações finais

As elaborações narrativas apresentadas por Símaco conferiam a Graciano qualidades necessárias a um correto líder secular, “correto” sob o ponto de vista desse senador, evidentemente. Um imperador comparado a grandes governantes do passado e capaz de vencer os tiranos. Criado para fazer crescer entre os romanos a esperança de tempos melhores, em que a tirania seria vencida pelos seus serviços. Graciano era um imperador menino que desde cedo acompanhava o pai em batalhas e fora aclamado pelo exército como Augusto. Tinha os requisitos imprescindíveis para ser um governante e defender os romanos. Percebendo um mundo cercado de ameaças – ameaças concretas, Procópio em 365, alamanos logo ali, na região do Reno –, Símaco destacou os benefícios que a administração de Graciano traria aos territórios romanos. Lembremos que tratamos de uma laudação, cujo objetivo é exaltar os feitos imperiais. Através desses louvores, frente a uma seleta audiência, o senador discursou sobre os laços que uniam aquele imperador às forças militares e transformou o jovem em um símbolo de preservação do poder de império e de proteção dos romanos.

Graciano era, afinal, um governante legítimo, escolhido por seu pai para compartilhar o poder de mando militar e era apoiado por um forte exército. E Símaco salientou tudo isso não só em palavras escritas, mas também através de sua voz e de seus gestos, marcando sua presença física no cenário político imperial. Situação que o apresentou como criador e propagador de referências sociopolíticas para a sustentação daquele poder de império. Enquanto a legitimidade de Graciano era realçada, e ele era cantado como “esperança esperada de um novo século”, o orador construía laços que o vinculavam ao centro de poder e garantiam seu papel dentro de seus grupos de pertença.

Documentação escrita

AMIANO MARCELINO. **Historia**. Edición de Maria Luisa Harto Trujillo. Madrid: Ediciones Akal, 2002. (Tradução para o castelhano da obra *Res Gestae*.)

_____. **Res gestae**. Texto latino disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/ammiannus.html>> Acesso em: 16/08/2017.

GRACIANO AUGUSTO. Letter of Gratian to Ambrose (*Epistula Gratiani Augusti De incarnationis Dominicae sacramento*). In: _____. **Political Let-**

ters and Speeches. Translated with an introduction and notes by J. H. W. G. Liebeschuetz with the assistance of Carole Hill. 2. ed. Series Translated Texts for Historians. Liverpool: Liverpool University Press, 2010; **Ambrose:** Selected Works and Letters. Translated by Philip Schaff. Grand Rapids, MI - USA: Christian Classics Ethereal Library, 2004, p. 271.

_____. Epistula Gratiani Augusti De incarnationis Dominicæ sacramento. *In: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 79.*

QUINTO AURÉLIO SÍMACO EUSÉBIO. **Informes** - Discursos. Introducciones, traducción y notas, Jose Antonio Valdés Gallego. Madrid: Editorial Gredos S.A., 2003.

_____. Relationes: Q. Aurelli Symmachi V.C. praefecti urbis relationes. *In: SEECK, Otto. Q. Aurelii Symmachi quae supersunt.* Berolini: APVP Weidmannos, 1883.

Referências bibliográficas

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Revista das revistas. Estudos Avançados**, v. 11, n. 5, p. 173-191, 1991.

_____. **A história cultural:** entre práticas e representações. (Coleção Memória e Sociedade). Trad. Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

DUDDEN, Frederick Homes. **The life and Times of St. Ambrose.** Oxford: The Clarendon Press, 1935. vol. I.

ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Usurpación y religión en el s. IV d. de C.: paganismo, cristianismo y legitimación política. **Cristianismo y aculturación em tempos del Imperio Romano. Antig. Crist.**, Murcia, v. VII, p. 247-272, 1990.

FALCON, Francisco J. Calazans. História e representação. **Revista de História das Ideias**, v. 21, p. 87-126, 2000.

FRIGHETTO, Renan. **A antiguidade tardia:** Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II – VIII). Curitiba: Juruá, 2012.

GIBBON, Edward. **The History of Decline and Fall of the Roman Empire.** With an introduction by The RT. HON. W. E. H. Lecky. New York: Fred de Fau & Company, 1906.

JONES, Arnold Hugh Martin; MARTINDALE, John Robert; MORRIS, John. **The prosopography of the later Roman Empire**, v. I: ad 260-395 (PLRE I). Cambridge - Reino Unido: Cambridge University Press, 1971.

SEECK, Otto. **Q. Aurelii Symmachi quae supersunt**. Berolini: APVP Weidmannos, 1883.

MCCORMICK, Michael. **Eternal victory: triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the early Medieval West**. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Editions de la maison des sciences de l'homme and Cambridge University Press, 1990.

RODRIGUÉZ GERVÁS, Manuel J. **Propaganda política y opinión pública: en los panegíricos latinos del Bajo Imperio**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

Nota

¹ Fazemos uso de um dos entendimentos do conceito de “representação” apresentados por Francisco J. Calazans Falcon: “a ‘representação’ definida como ‘estar presente em lugar de outra pessoa’, substituindo-a, podendo ou não ‘agir em seu nome’” (FALCON, 2000, p. 92).

A ARKHÉ DO NOVO MUNDO E A “OPINIÃO DE PLATÃO”: INTEGRAÇÃO E CONTATOS*

Maria das Graças de Moraes Augusto**

Resumo: *A presença dos clássicos gregos na formação do Brasil é um tema que abarca uma diversidade de experiências, tanto no que diz respeito a processos de integração – na medida em que o Brasil integrou-se à “sabedoria das nações” –, quanto a múltiplos contatos que permitiram a compreensão das dimensões histórica, política e cultural, em que a nação brasileira se conformou. É, pois, sob essa ótica, a da integração e dos contatos, que nos propomos a apresentar uma primeira análise acerca dos “modos” nos quais os diálogos platônicos foram integrados a uma determinada compreensão do Brasil: de um lado, sua presença no século XVII nas análises do padre Simão de Vasconcelos, e, de outro, a visão crítica do Brasil na primeira metade do século XX, expressa nas obras de dois pensadores anarquistas: Maria Lacerda de Moura e José Otiticica.*

Palavras-chave: *Platonismo e Tradição Clássica no Brasil; Simão de Vasconcelos e a Crônica da Companhia de Jesus; Platonismo e anarquismo; Maria Lacerda de Moura; José Otiticica.*

THE ARKHÉ OF THE NEW WORLD AND “PLATO’S OPINION”: INTEGRATION AND CONTACTS

Abstract: *The presence of the Greek classics in the formation of Brazil is a theme that encompasses a diversity of experiences, both in terms of the integration processes – insofar as Brazil integrated itself into the “wisdom of the nations” – and the multiple contacts that allowed the understanding of the historical, political and cultural dimensions that shaped the Brazilian nation. Therefore, it is from this perspective, that of integration and contacts, that we propose to present a first analysis about the “means” by which the*

* Recebido em: 20/04/2017 e aceito em: 21/05/2017.

** Professora titular do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica.

platonian dialogues were integrated to a certain understanding of Brazil: on the one hand, their presence in the seventeenth century in the analyses of Father Simão de Vasconcelos, and, on the other hand, the critical view of Brazil in the first half of the twentieth century, expressed in the work of two anarchist thinkers: Maria Lacerda de Moura and José Otíicica.

Key-words: *Platonism and Classical Tradition in Brazil; Simão de Vasconcelos and the Crônica da Companhia de Jesus; Platonism and anarchism; Maria Lacerda de Moura; José Otíicica.*

Nezhuma cousa se pode prometer à natureza humana mais conforme ao seu maior apetite, nem mais superior a toda a sua capacidade, que a notícia dos tempos e sucessos futuros; isto é o que oferece a Portugal, à Europa e ao Mundo esta nova e nunca vista história.

Antônio Vieira, **História do Futuro.**

Quando recebi o convite do professor Deivid Valério Gaia para participar do XXVI Ciclo de Debates em História Antiga, pensei, em um primeiro momento, que a temática proposta, “Integração e Contatos”, era um tema atraente mas ao mesmo tempo complexo para um professor de História da Filosofia Antiga. Elaborar, em curto prazo, um texto consistente e que, simultaneamente, pudesse tratar de questões que fossem também do interesse de historiadores da Antiguidade Clássica, quase me fez declinar do aceite de participação.

Entretanto, na composição de seu convite, o professor Gaia expunha, brevemente, a justificativa que fundamentava a escolha do tema do XXVI Ciclo:

[...] Os problemas contemporâneos nos motivam a refletir sobre a questão da integração e dos contatos. Nesse sentido, os estudos de Fernand Braudel são imprescindíveis, pois nos levam a pensar o mundo antigo de forma mais mediterrânica (e não segmentada), ao passo que privilegia uma abordagem na longa (e na média) duração, a partir de uma análise pautada no estudo das permanências e das rupturas. (GAIA, 2016)

Ora, ao ler a justificativa apresentada, foi, para mim, imediata a lembrança das Jornadas Fernand Braudel, em Châteauevallou, onde o historiador dialogava, tomando por base os três eixos de sua obra – o Mediterrâneo,

o Capitalismo e a França –, com diferentes especialistas que lá estavam para lhe prestar homenagem. Dessas conversas – em especial, aquelas que abordaram a *longa duração* nas relações do Mediterrâneo com o Atlântico, defendidas por M. Aymard e V. Magalhães Godinho, e a conformação e definição do Capitalismo, em que a presença de Celso Furtado, analisando o “capitalismo brasileiro”, aplicava ao Brasil a “ideia da longa duração” (Jornadas, 1989, p. 121)¹ – ficou-me sempre a legítima impressão de que, se incluirmos a ‘história brasileira’ na *longa duração* braudeliana, veremos que seus vínculos culturais nos permitem compreender o Brasil como um “país mediterrâneo”.

E foi, então, que pude ver qual o aspecto mais imediato em que minhas pesquisas poderiam estar contidas no tema proposto e contribuir, mesmo que de modo ainda incipiente, para uma reflexão conjunta com os participantes do XXVI Ciclo: a integração e os contatos dos pensadores antigos na conformação do Brasil, a recepção da Antiguidade Clássica no Brasil, pesquisa a qual venho me dedicando desde o início dos anos 1990.

Por outro lado, o professor Gaia ainda salientava, em sua justificativa, o quanto essa reflexão contribuiria para melhor compreensão de “muitos temas que estão em voga na atualidade historiográfica”, daí minha escolha por apresentar-lhes parte de meu trabalho sobre a presença de Platão e do platonismo nos diferentes *nichos* da história brasileira, numa tentativa de contribuir com elementos que nos ajudem a compreender a nossa vida, sobretudo a vida política, dos tempos hodiernos.

Sob essa ótica, a primeira conclusão que se me tem apresentado é a de que, no Brasil, o platonismo esteve quase sempre associado a formas novas, implicando em mudanças radicais, e muitas vezes ‘libertárias’, de compreensão de nossas estruturas políticas e culturais, por isso, tomei a liberdade de adotar um ‘lapso temporal’ que, sem ferir a *longa duração* talvez, permitir-me-á mostrar-lhes como, desde o século XVI, o contato entre os ‘brasileiros’ e os **Diálogos** platônicos contribuiu para a “integração” do Brasil em uma comunidade política.

A variação das ideias platônicas no contexto da cultura brasileira está consignada em um poema famoso de nosso *velho bardo*, Manuel Bandeira, que em sua última ‘canção do beco’, em um “dístico cheio de elipses mentais”, assim descreve os destroços de seu antigo quarto na “Lapa do Desterro”:

*Vão demolir esta casa,
Mas meu quarto vai ficar,
Não como forma imperfeita
Neste mundo de aparências:
Vai ficar na eternidade,
Com seus livros, com seus quadros,
Intacto, suspenso no ar!* (BANDEIRA, 1977, p. 259)

Ora, essa presença sutil e sofisticada, remissiva e determinada, das ‘ideias’ platônicas entre nós é, sob vários aspectos, o ponto de partida e o ponto de chegada do platonismo no Brasil. Bandeira parece ter claramente demarcado uma visão de mundo que já estava delineada desde o período colonial da história brasileira até nossa abertura à *modernidade*, quando, na primeira metade da década de 1930, tivemos a primeira publicação, no Brasil, da *República* de Platão, em língua portuguesa: seu contínuo lastro utópico, em cuja hermenêutica encontramos a nossa *arkhé* e suas consequências políticas, culturais e filosóficas.²

Um levantamento da presença dos diálogos platônicos ao longo da formação do Brasil como nação aponta questões que parecem denotar sua presença, embora inicialmente discreta, mas, sem deixar de cunhar uma expressão marcante, reflexiva e constante, da qual os versos da “Última Canção do Beco” são claramente depositários. E, essa marca de inserção passa, não só pelos primórdios da reflexão filosófica entre nós, como, também, delineia sua presença em nossa literatura, especificando uma certa compreensão de nossa vida política.

Será, pois, com o intuito de melhor delimitar o contexto cultural e político de atuação dos diálogos platônicos em solo brasileiro que vou trazer para a nossa discussão dois momentos, historicamente distantes, mas que, me parece, permitem uma boa compreensão de meu argumento: o primeiro nos leva a uma obra do século XVII e à cronografia dos jesuítas no Brasil, desde sua chegada em 1548, quando em sua **Crônica da Companhia de Jesus**, Simão de Vasconcelos opta pela “opinião de Platão” como o modo mais fácil de compreendermos a ‘gênese’ do Brasil, e, o segundo, já no século XX, em plena a crise política e estética dos anos 1920-30, nos leva à presença intensa dos diálogos platônicos na formação e na acirrada crítica dos anarquistas brasileiros ao contexto político, estético e intelectual do *status quo*.

1. As variações 'utópicas' do platonismo no Brasil

Quando nos voltamos para a reflexão acerca do 'nascimento' do Brasil, não é difícil verificar que, estando a presença platônica de algum modo manifesta, ela nos remete para um *tópos* marcante do pensamento renascentista: as utopias e seus elos com a literatura e as formas das constituições políticas – as *politeíai* –, cujas variações, desde a antiguidade até ao nosso tempo, marcam a presença do platonismo no Brasil.

Nesse sentido, a famosa avaliação feita por Oswald de Andrade, em seus textos sobre a **Marcha das Utopias**, demarca os parâmetros essenciais dessa reflexão:

Pode-se chamar de Ciclo das Utopias esse que se inicia nos primeiros anos do século XVI, com a divulgação das cartas de Vespúcio, e se encerra com o Manifesto Comunista de Karl Marx e Friedrich Engels, em 1848, documento esse que liquida o chamado Socialismo Utópico, aberto com a obra de Morus [...].

Os pontos altos do Ciclo das Utopias foram: no século XVI, a miscigenação trazida pelas descobertas; no século XVII, a nossa luta nacional contra a Holanda e o Tratado de Westfália [...]; no século XVIII, a Revolução Francesa, vindo terminar, como dissemos, no terremoto político de 48.

A importância da guerra holandesa foi ter prefigurado, face a face, duas concepções de vida - a da Reforma e a da Contra-Reforma. [...]. Na guerra holandesa vencia, evidentemente, uma compreensão lúdica e amável da vida, em face de um conceito utilitário e comerciante. O Brasil compusera-se de raças matriarcais que não estavam distantes das concepções libertárias de Platão e dos sonhos de Morus e Campanella. Era o ócio em face do negócio [...]. Quando falo em Contra-Reforma, o que eu quero é criar uma oposição imediata e firme ao conceito árido e desumano trazido pela Reforma e que teve como área cultural particularmente a Inglaterra, a Alemanha e os Estados Unidos da América. Ao contrário, nós brasileiros campeões da miscigenação da raça como da cultura, somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a caravela que ancorou

no paraíso ou na desgraça da selva, somos a bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos contornos psíquicos, morais e históricos. (ANDRADE, 1972, p. 153, 184 - grifos nossos)

A contundência do texto oswaldiano, entretanto, e apesar de sua ótica renovadora, é já a parte final de uma imensa crítica que envolve, mais uma vez, o conflito entre os modernos e os “passadistas”, e que um levantamento da história do platonismo no Brasil permite tanto o seu delineamento de longo prazo, quanto a amostragem de seu valor ‘marginal’ frente às estruturas de poder fortemente estabelecidas.

Sob essa ótica, um rápido recenseamento da presença dos diálogos platônicos no Brasil não apenas nos mostrará que no século XVII, e quiçá no século XVI, já encontramos o veio platônico conformando uma certa forma metódica de compreender o Brasil, como, também, o quanto a repetida crítica na história cultural brasileira, muito pouco refletida no âmbito de nossas histórias política e intelectual, é hermeneuticamente deficitária, pois, ao ater-se à influência da tradição clássica em nosso processo de formação como atrelada à estrutura eclesiástica, e, por isso, expressando um tratamento autoritário, ideologicamente colonizado e conservador – uma vez que buscavam ‘europeizar’ índios e mestiços, pelo processo de cristianização e adoção de valores alienígenas –, ou ao “mau gosto estético”, eivado de *retórica* e de um vocabulário pomposo, pedante, e vazio de elegância discursiva que, marcando o “gabinetismo” estético e político, acabou por nos deixar “perdidos como chineses na genealogia das ideias”,³ deixou de lado aspectos politicamente esclarecedores tanto de uma sempre renovada resistência política, quanto de seu veio estilístico e estético de cunho quase sempre inovador.⁴

A assertiva oswaldiana, demarcando o Brasil e a brasilidade como solo utópico, é algo que, acreditamos, está de certo modo, alicerçado na tradição dos estudos clássicos trazida pela tradição jesuítica e refundada em vários momentos de nossa história política, e, se formos buscar o primeiro registro documentado dos diálogos platônicos no Brasil, iremos encontrá-lo já na referida **Crônica da Companhia de Jesus**, do padre Simão de Vasconcelos, e aí veremos não só quanto o contexto utópico e a “*politeia* platônica” estão presentes na narrativa do jesuíta, mas, também, como essa leitura platônica do Brasil ganha o estatuto de um mito de fundação.

1.1 A *arkhé* do Novo Mundo e a “opinião de Platão”

No Livro Primeiro das Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil de sua **Crônica da Companhia de Jesus** o Padre Simão de Vasconcelos, remetendo a um suposto diálogo entre os portugueses e os índios encontrados no Brasil, e que abarcaria um conjunto de indagações que foram assim circunscritas pelo jesuíta:

E como a curiosidade do homem em procurar saber é tão natural, pretenderam (depois de adquirida mais notícia das línguas) tirar dos índios algumas respostas das dúvidas que tinham: e faziam-lhes as perguntas seguintes. Em que tempo entraram a povoar aquelas suas terras os primeiros progenitores de suas gentes? De que parte do mundo vieram? De que nação eram? Por onde, e de que maneira passaram a terras tão remotas, sendo que não havia entre os antigos uso de embarcações muito mais capazes, que as de suas ordinárias canoas? Como não conservaram suas cores? Como não conservaram suas línguas? Como chegaram a degenerar de seus costumes e a estado tão grosseiro alguns dos seus, especialmente Tapuias, que pode duvidar-se deles, se nasceram de homens, ou são indivíduos da espécie humana? Que religião seguiam? E finalmente perguntavam-lhes, que bondades eram as desta sua terra, e as deste seu clima em que viviam? Estas e outras semelhantes perguntas iam fazendo os nossos portugueses exploradores aos índios, segundo as ocasiões que achavam. (VASCONCELOS, 1977, §73; §79-80)⁵

assenta sua reflexão sobre as origens dos índios brasileiros a partir das respostas que teriam sido dadas por eles a três perguntas essenciais: “de que parte do mundo vieram: de que nação eram; por onde, e de que maneira passaram a estas terras remotas”.⁶

As supostas respostas dadas pelos índios, em seu “modo tosco e genílico”, descritas por Vasconcelos, remetem a uma tradição que os liga a “uma outra parte da terra”, que eram “brancos” e que haviam “chegado pelo mar”:

... respondiam que a tradição de seus antepassados era, que vieram da outra parte da terra, que eles não sabiam. Que era gente de cor branca: e que vieram em embarcações pelo mar; e aportaram

em uma paragem, que eles por suas semelhanças descreviam, e os portugueses entenderam que vinha a ser a do Cabo Frio. E vindo a contar a história, diziam, que vieram a este seu Brasil lá da outra parte da terra dois irmãos com suas famílias, em tempos antiqüíssimos, antes que algum outro nascido entrasse nele, quando ainda as matas estavam virgens, os campos bravios, e as feras, e aves viviam isentas de seus arcos, e que estes vinham fugindo das próprias pátrias, por causa de guerras que tiveram. E que chegaram a dar fundo suas embarcações em uma baía segura, e formosa, que depois se chamou do Cabo Frio. Aqui, chegados saltaram em terra, e começaram a fazer a diligência por várias partes divididos, em busca de gente com quem falassem, e de quem tomassem notícias donde estavam e do que deviam fazer: porém debalde, porque a terra ainda não tinha conhecido homem algum, e tudo achavam em suma solidão, e silêncio, senhoreado somente das feras, das aves: mas como já a experiência lhes ia ensinando o que os homens não puderam; vendo a frescura, e fertilidade dos montes, dos campos, dos bosques, e rios, vieram a resolver entre si, que a fortuna os tinha conduzido a gozar de um achado grande, que mais puderam desejar para largueza, e abundância de suas famílias. E com efeito fundaram ali uma povoação, a primeira que viu o Brasil, e ainda a América; de que já se acabou a memória. (VASCONCELOS, 1977, §78 – grifo nosso)

Será nessa primeira povoação, acerca da qual “acabou a memória”, que Simão de Vasconcelos determinará a origem dos povoadores do Novo Mundo, e, elencando várias possibilidades sugeridas por outros intérpretes das possíveis origens dos *brasileiros* – a de terem sido judeus, troianos, fenícios, cartagineses –, acrescentará em seguida o problema que delas deriva: como chegaram a essas terras os grandes animais terrestres, tais como as onças, os tigres e outros semelhantes, “pois nem era possível nadarem por tão grande distância de mares, nem parece os trariam os homens consigo em suas naus, nem sabemos que houvesse para esse efeito uma segunda Arca de Noé, nem também que Deus fizesse deles segunda, e nova criação nesta terra” (cf. VASCONCELOS, 1977, §97). O problema, assim enunciado, envolve, então, saber se esse Novo Mundo é terra firme ou uma ilha, de modo a que possamos determinar como os seus povoadores chegaram até ele.

Como as respostas são diversas e expressam uma “indeterminação dos pareceres”, a resolução da questão será, também, “condicional”, e Vasconcelos optará, então, por uma solução à luz da influência platônica, pois, a “opinião de Platão” é a mais *fácil* e a mais *breve* das respostas às perguntas colocadas:

Depois de todas as opiniões, e modos de responder acima deduzidos, me pareceu referir aqui a opinião de Platão, e de outros Filósofos seus antecessores: porque por meio desta (se é verdadeira) se responde com muito mais facilidade, e brevidade, a todas as quatro perguntas ventiladas. Diz pois Platão, e diziam aqueles gravíssimos Filósofos, que houve em tempos antiqüíssimos uma ilha prodigiosa, chamada de Atlante, que começando defronte da boca do mar Mediterrâneo, e das Colunas de Hércules, ia correndo por esse mar imenso, com extensão tão agigantada, que era maior que toda a África e Ásia. Porém que depois andados os séculos, toda esta terra foi subvertida, e inundada com as águas do Oceano, por ocasião de um grande terremoto, e aluvião de águas de um dia, e noite: e que ficou sendo mar navegável, a que chamamos hoje mar Atlântico, aparecendo nele somente algumas ilhas (...) por modo de ossos de defunto corpo que fora. As palavras de Platão são as seguintes: Tunc enim Pelagus illud inavigabile erat; insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis: at insula illa, et Lybia, et Asia maior erta, etc. Posteriore vero tempore, terroe motibus, ac diluviis ingentibus obortis uno die, ac nocte gravi incumbente, et apud vos totum militare genus acervatim terra absorbuit, et Atlantis insula similiter in mari submersa disparuit. (VASCONCELOS, 1977, §98)

A citação, em tradução latina, dos passos 24e e 25d, do **Timeu**, de Platão,

τότε γὰρ πορεύσιμον ἦν τὸ ἐκεῖ πέλαγος· νῆσον γὰρ πρὸ τοῦ στόματος εἶχεν ὀκαλεῖτε, ὧς φατε, ὑμεῖς Ἡρακλέους στήλας, ἡ δὲ νῆσος ἄμα Λιβύης ἦν καὶ Ἀσίας μερίζων,

Tunc enim Pelagus illud inavigabile erat; insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis: at insula illa, et Lybia, et Asia maior erta, etc.

Nesse tempo, o Oceano era navegável, pois havia uma ilha defronte do estreito chamado – segundo me informastes – Colunas de Hércules, maior, toda ela, do que a Líbia e a Ásia reunidas. (PLATÃO. Timeu, 24e5-8)

ὕστέρῳ δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἐξαισίῳ καὶ κατακλισμῶν γενομένων, μιᾶς ἡμέρας καὶ νυκτὸς χαλεπῆς ἐπελθούσης, τό τε παρ' ὑμῖν μάχιμον πᾶν ἄθροον ἔδω κατὰ γῆς, ἢ τε Ἀτλαντὶς νῆσος

ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῶσα ἠφανίσθη·

Posteriore vero tempore, terroe motibus, ac diluviis ingentibus obortis uno die, ac nocte gravi incumbente, et apud vos totum militare genus acervatim terra absorbuit, et Atlantis insula similiter in mari submersa disparuit.

Posteriormente, houve uma fase de violentos tremores de terra e inundações, e no espaço de uma noite e um dia hostis, num abrir e fechar de olhos, todo o vosso poderio militar foi tragado pela terra, vindo também a Ilha Atlântida a desaparecer nos abismos do mar. (PLATÃO. Timeu, 25c6-7-25d1-3)

serve, assim, para fundamentar a *opinião* de Vasconcelos de que os primeiros povoadores do Novo Mundo lá chegaram através da “ilha de Atlante”, uma vez que formavam “uma mesma terra, mais ou menos distante das Colunas de Hércules” (VASCONCELLOS, 1977, §100).

E, partindo de informações contidas em outro diálogo platônico, o **Crítias**, afirmará que tudo isso ocorreu antes do reinado de Atlante, o primogênito do par mais velho dos cinco pares de gêmeos gerados e criados por Poseídon, que dividiu a Atlântida em dez porções, atribuindo ao primogênito do par mais velho o lote maior e de excelência comprovada, fazendo deste rei dos demais irmãos, e a estes governadores, dando um lote de terra para cada um. Ao gêmeo de Atlante, Gadiro, que nasceu em segundo lugar, “tocou por sorte, a porção extrema da ilha que olhava para as Colunas de Hércules e se defrontava com a região conhecida hoje pelo nome de Gadírica” (PLATÃO. **Crítias**, 114b), e, “como naquele tempo era um só o corpo desta América e ilha Atlântica, e este estava tão conjunto às Colunas de Hércules, terra de Europa, e pela Oriental à terra de África” (VASCONCE-

LOS, 1977, §100.), Vasconcelos dirá que os primeiros povoadores – quer tenham sido eles ou judeus, ou atenienses, ou africanos – passaram por esse caminho para chegar ao que hoje chamamos de Novo Mundo.

Desse modo, não só o Novo Mundo está incorporado ao Velho Mundo, seja ele a Europa ou a África, bem como, a definição do acesso a ele a partir de sua forma geográfica – se por “terra firme”, isto é, através do continente, ou ilha, ou através do mar –, fica solucionada de modo “patente” pelas palavras de Platão:

*E com a mesma facilidade se pode responder à terceira pergunta: de que nação eram? Segundo as mesmas. E ultimamente a quarta pergunta: de que maneira passaram a partes tão remotas? Fica patente: porque assim das Colunas de Hércules, terra de Europa, como da de África, fácil ficava o passar a ilha de Atlante, e a brevidade da distância mostra Platão em suas palavras: Insulam enim ante ostium habebat, quod uos Columnas Herculis appellatis. [pois havia uma ilha defronte do estreito chamado Colunas de Hércules] Aquelas palavras: Ante ostium habebat, não denotam grande distância. (VASCONCELOS, 1977, §100)*⁷

A escolha da solução platônica, possibilitando a articulação entre a memória e o discurso, dá à narrativa acerca da *arkhé* do Novo Mundo o estatuto de um ‘mito fundador’,⁸ recolocando a “memória acabada” dos indígenas não só no contexto político ocidental, mas explicitando suas origens através de uma fonte antiga que renasce sob a égide moreana da ilha de **Utopia** e justifica a implantação, através do processo de colonização, de uma *politeia*.

1.2 O platonismo anarquista: entre a *politeia* e a utopia

Nas três primeiras décadas do século XX, o platonismo estará mais claramente demarcado no Brasil: serão publicadas as primeiras traduções dos diálogos platônicos, e seu valor ‘marginalizante’ reaparecerá em um contexto no qual sua dimensão utópica será acentuada, sobretudo na crítica ao *status quo* empreendida por dois pensadores anarquistas: Maria Lacerda de Moura, autora da primeira tradução publicada no Brasil da **Apologia de Sócrates**, e José Oiticica, filólogo e professor catedrático do Colégio Pedro II, que, ao lado da vida acadêmica e de um largo conhecimento humanísti-

co, foi um de nossos mais persistentes e completos militantes anarquistas, defensor zeloso da tese da ‘ação direta’, porque só ela “abala tronos, ameaça tiaras, convolve mundos”, e, sobretudo, “educa e fortifica o povo espoliado, em sua luta milenar”, e será essa ação que “irá criar o novo mundo, a nova humanidade”, que, “livre das peias estatais e religiosas”, será “sempre ação, sempre energia, sempre ideal” (OITICICA,1970, p. 107).

No mesmo período, vale ainda observar, teremos também a primeira edição brasileira do **Banquete** e da **República** de Platão, traduzidos por Albertino Pinheiro e publicados, em São Paulo, pela Editora Cultura Brasileira. A Editora Cultura Brasileira S/A, propriedade do jornalista e escritor Galeão Coutinho, teve sua falência decretada em 1938, em função das apreensões feitas a partir da caça aos livros reconhecidos como “comunistas” pelo Estado Novo de Getúlio Vargas, que, sob o mesmo argumento, também perseguiu Maria Lacerda de Moura e José Oiticica.

Nesse sentido, as relações dos anarquistas brasileiros com o platonismo parecem ser emblemáticas desse *tópos* ‘libertário’ e ‘marginal’ manifesto ao longo de nossa tradição cultural, e a leitura dos clássicos gregos e latinos que será feita por eles não só virá corroborar essa condição, mas estará na base da dura crítica feita por José Oiticica ao Modernismo de 1922, e que Oswald de Andrade, tardiamente, retomará nos ensaios publicados em *O Estado de S. Paulo*, e que viriam a compor, postumamente, o seu **A marcha das utopias**.

1.2.1 Maria Lacerda de Moura e a utopia-anarquista de Guararema

“Sem pátria, sem fronteiras, sem família e sem religião, afirmando a Humanidade tenho que negar a Cidade”, e “fora da lei: recuso os direitos de cidadania”, é assim que Maria Lacerda de Moura, em 1933, se autodescreve em seu famoso texto: **Serviço militar obrigatório para mulher? Recuso-me! Denuncio!** (MOURA, 1999, p. 15-17).

Nascida em Manhuaçu, Minas Gerais, em 1887, formada professora pela Escola Normal de Barbacena, fundadora da Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher, no Rio de Janeiro, em 1920, Maria Lacerda de Moura mudou-se em 1921 para São Paulo, onde conheceu José Oiticica, integrou-se a grupos operários anarquistas e comunistas, editou a revista **Renascença**, colaborou em jornais como *O Combate* e *A Plebe*, e entre 1928-1937 integrou-se à comunidade agrícola-anarquista de Guararema,

nos arredores da cidade de São Paulo – formada por pacifistas italianos, franceses e espanhóis, desertores da I Guerra Mundial –, buscando isolar-se daqueles fatores que obstruíam a liberdade humana: a família, o Estado, o capitalismo, a igreja católica, o fascismo, o clericalismo, as guerras, para viver uma vida simples e voltada para a natureza, onde liberdade e educação são formas de “ação coletiva” (MOURA, 1928).⁹

Se atentarmos para a data aposta ao final do Apêndice contido em sua tradução da **Apologia de Sócrates** – Rio de Janeiro, ano de 1936 –, podemos supor que ela foi preparada ao longo de sua estada em Guararema, e que a presença platônica, claramente enunciada, pode ser rastreada desde 1928 em seus escritos sobre a função da educação e sua crítica às tiranias modernas, principalmente em seu livro sobre o anarquista francês Han Ryner, fortemente influenciado pela filosofia antiga.¹⁰

Essa tradução da **Apologia de Sócrates**, de Platão, publicada pela primeira vez no Brasil, em São Paulo, provavelmente entre 1938/1940, pela Atena Editora, na Coleção *Biblioteca Classica*, na qual é o 5^o. Volume – e onde serão também inseridas as traduções da **República** e do **Banquete**, que já haviam sido publicadas anteriormente pela Cultura Brasileira S/A –, não foi feita diretamente do grego, mas, possivelmente, a partir de uma tradução francesa. O texto contém pequenas notas que esclarecem ao leitor leigo acerca de elementos específicos da história e do pensamento grego, além de um apêndice em que Maria Lacerda traça, de modo muito peculiar, um histórico da filosofia grega, desde Tales de Mileto, cujo tom e conteúdo remetem diretamente à influência da obra de Han Ryner, em especial ao **Les entretiens de Socrate**, citado no texto (cf. MOURA, s.d., p. 83).

Logo no primeiro parágrafo, é enfatizado que a filosofia nasceu na Jônia e que os primeiros “ensaios filosóficos levaram os sábios a formular as relações entre os indivíduos e a cidade”, donde resulta a conclusão de que “os primeiros filósofos gregos foram legisladores”, o que leva Maria Lacerda a inferir uma primeira e grave assertiva acerca da filosofia grega: “a filosofia era ação social” (MOURA, s.d., p. 77).

Depois de fazer uma exposição rápida da escola jônica e da escola eleata, a questão dos sofistas será introduzida, e nessa análise já podemos ver como Maria Lacerda assenta nos gregos a base de seus argumentos educacionais e políticos. Ao falar dos sofistas, dirá que alguns, tais como “Górgias e Hípias, Protágoras e Pródicos”, foram notáveis, além de “homens muito virtuosos” (MOURA, s.d., p.80), criticando Platão e Xenofonte por

terem tentado separar Sócrates dos sofistas, e, embora reconhecendo que nem sempre os costumes entre eles fosse “puro”, Maria Lacerda irá sublinhar que a razão pela qual Sócrates foi por eles separado dos sofistas é a mesma que os aproxima:

Sócrates achava com eles [os sofistas] que o homem só se deve preocupar com as coisas humanas. A mais alta arte devia ser a arte de ser homem e de fazer crescer e prosperar o que há de humano em cada um de nós. Sócrates foi o maior e o melhor dos sofistas. (MOURA, s.d., p. 80)

Entretanto, com o descrédito das especulações das escolas filosóficas, com o ceticismo, em um momento no qual era exigida uma aplicação prática do conhecimento em função da constituição dos governos democráticos e da ocupação de cargos mais altos da democracia, Maria Lacerda, trazendo à tona uma de suas críticas à política contemporânea, concluirá que os sofistas:

[...] tornaram-se os mestres dessa falsa cultura variada, brilhante, de palavras, eloqüente, fácil, eficaz, retórica, cultura de vencer pelo número de palavras e pela elegância do gesto, como pelo timbre da voz. (MOURA, s.d., p. 81)

A leitura de Maria Lacerda de Moura da filosofia socrática, em uma versão muito próxima à de Ryner, criticará Platão, Xenofonte, Ésquines e Antístenes, e, retomando sua crítica às ‘leis’, ao ‘estado’ e ao ‘princípio de cidadania’, concluirá que “a morte de Sócrates condena justamente a lei e a cidade”, e, com Ryner, afirmará que Sócrates “ensinava a ser homem e não a ser cidadão” (MOURA, s.d., p. 83).

O Sócrates libertário que daí resulta será um pacifista radical, contrário a qualquer forma de guerra e violência, e, mesmo que assimile as críticas de Ryner aos discípulos de Sócrates, Maria Lacerda reconhecerá que:

Nada disso desmerece a beleza da obra de arte de Platão. A Apologia, de Platão, é um poema de aticismo, de sobriedade, de grandeza épica do heroísmo, de uma coragem rara em todos os séculos e que honra o gênero humano. Platão soube pintar com mão de mestre, a figura apolínea de virilidade moral desse gênio da Grécia que foi Sócrates. (MOURA, s.d., p. 96)

Desse modo, quando passamos para análise feita por Maria Lacerda de Moura da filosofia platônica, veremos que ele será: o precursor das ideias anarquistas de Kropoktine, de Freud, e que a **República** é um texto “ousado” porque “suprime a propriedade individual e a família, fonte de discórdias e hostilidade”, e a educação é o verdadeiro problema político, uma vez que “educar é selecionar os melhores para governar”:

Platão se perdeu em um emaranhado de cultura de doutrinas diversas que ele quis harmonizar em um todo platônico ... Daí que Antístenes o acuse de plágio. Tudo é contradição em Platão: o seu método, a psicologia, a moral, a metafísica. Na sua República suprime a propriedade individual e a família, fontes de discórdias e hostilidade. A propriedade é do Estado. Precursor do comunismo ... É uma utopia comunista a República de Platão.

Perdoamos a Platão não ser sincero muitas vezes, porque Platão teve idéias geniais. Pregou a vida simples, a volta à natureza, a limitação da natalidade. Foi malthusiano antes de Malthus. Foi anarquista antes de Réclus e Kropotkine. Criticou com muito talento, os demagogos, os salvadores das pátrias. [...].

Demais adotou as opiniões de Heráclito, adotou as de Pitágoras, aproveitou-se de Sófron e Epicarmo, poetas cômicos, aproveitou-se do que aprendeu com os padres do Egito e apresenta tudo como se fosse seu. Esteve na Sicília, na Magna Grécia, no Egito. Por toda parte saqueou ... [...]

A solução é tirar as crianças do seu meio pervertido: levá-las para o campo. Esperar o desabrochar dos talentos, educação generalizada, igual para todos. Se joeirmos nos diálogos de Platão, também descobrimos que foi ainda o precursor de Freud. (MOURA, s.d., p. 99)

Assim posto, não será difícil ver como o anarquismo platônico retoma os temas centrais da **República** e que estarão enfaticamente e radicalmente assinalados na conclusão de Maria Lacerda de Moura, no Apêndice da **Apologia de Sócrates**:

*Platão tratou de todos os problemas humanos. [...] Quando a gente acaba a leitura das páginas belíssimas da **Apologia** de Platão e*

se lembra do massacre dos abissínios, voltando ao mundo em que vivemos, tem-se a impressão de uma queda eterna no vácuo.

Não! é a caverna de que fala Platão, na sua formosa alegoria.

*Continuamos acorrentados, mesmo apesar da **República** de Platão, apesar do império de Marco Aurélio, o imperador-filósofo ...*

Qual será o caminho para despedaçar as correntes e sair da caverna tenebrosa? É ainda a filosofia, é a arte que ainda embeleza a nossa vida ...

Sem Sócrates, sem Platão, que seria de nós? (MOURA, s.d., p. 107)

1.2.2 *O Anarquismo ao alcance de todos: os clássicos como fonte libertária*

Se a presença do platonismo na obra de Maria Lacerda de Moura está entrelaçada com suas experiências educacionais e com a vida comunitária em Guararema, em José Rodrigues Leite e Oiticica (1852-1957), filólogo, linguista, dramaturgo, poeta, professor catedrático de Língua e Literatura Portuguesa no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, e na Universidade de Hamburgo, entre 1929-1930,¹¹ mas, também, um ativista político ímpar em nossa vida cultural: anarquista militante (mas sem descuidar da teoria e do anarquismo como filosofia), jornalista e anticlericalista convicto, a presença dos clássicos será duplamente uma fonte libertária e a marca de sua ação no mundo, expressa no soneto em que assinala a permanência do “problema ingrato e obscuro, que atormenta homens bons desde Platão”:

*Essa invisível Causa, que eu procuro
Nos meus tormentos de meditação,
Inda é o mesmo problema ingrato e obscuro,
Que atormenta homens bons desde Platão.*

*Esse maldito sonho, por ser puro,
– Apurado na dor – é sonho vão:
E irá semeando dores no futuro ...
Pobres dos sonhadores que virão!*

*Ai de mim! Que entrevendo o atroz problema,
Me pus a refletir e a meditar;
Descobridor da solução suprema.*

*Fiquei na horrível noite deste mar,
Ouvindo a dupla voz do meu dilema,
Incapaz de afirmar e de negar* (OITICICA, 1919, p. 61 – grifos nossos)

Essa variante do platonismo, como um tema duradouro e que afeta a ordem pública e a ordem privada, assume, no que diz respeito ao nosso tema, uma variante inusitada no contexto brasileiro dos anos 1920/40:

Não aspiro à democratização dos aristocratas. Aspiro sim, à aristocratização dos democratas. O meu desejo é dar a estes a inteligência, a cultura, o amor da beleza eterna e da arte imperecível.

O fim do mais alto anarquismo é a elevação da plebe, dos verdadeiros produtores, a sentimentos e gostos aristocráticos, substituindo assim a democracia atual, calcada na ignorância e na pobreza, por uma aristocracia geral, humana. (OITICICA, 1970, p. 249)¹²

Schopenhauer previu admiravelmente o pavoroso advento de futuristas dadaístas, livre metristas e mais hunos literários, autores desregrados de mau gosto plebeu e mascarados de um carnaval felizmente passageiro. O estudo das letras clássicas na fonte grega e latina é sobretudo escola de bom gosto, requinte, aristocracia mental e repouso estético, sem o qual a arte é fogo de vista, e arlequinada grotesca. (OITICICA, 1959, p. 191)

Nesse sentido, o famoso descompasso entre o professor e o filólogo, com seu rigor acadêmico e intelectual, e a veemência polêmica do militante anarquista, que se expressaria no mesmo homem, parecem não resistir a uma análise mais rigorosa de sua obra, contudo, uma leitura atenta pode nos mostrar o quão fortemente o filólogo e o anarquista são expressões, sim, de um mesmo homem, no qual a *politeia* platônica, em sua variante utópica, assume uma vigorosa palidez.¹³

Em seu estudo sobre a dramaturgia de Oiticica, antecedendo sua crítica às peças **Azalan!**, **Pedra que rola** e **Não é crime**, A. Arnoni Prado fará uma longa análise das fichas de aulas por ele elaboradas acerca das comédias de Aristófanes – “um maço de velhos manuscritos meticulosamente anotados a lápis com a remissão a peças, páginas, cenas, versos, atos e aparato bibliográfico” –, em que encontramos uma “saborosa marginália” na qual Oiticica vai travestindo o poeta grego em um “anarquista segundo um

cuidadoso roteiro ilustrado com exemplos e falas não raro entrecortadas de comentários espirituosos e cheios de ironia” (PRADO, 2000, p. 273).

Se nos voltarmos para a sua obra clássica sobre o anarquismo, **A doutrina anarquista ao alcance de todos**, veremos que, no âmago de sua proposta de uma “comunidade anarquista”, está embutida uma clara concepção de utopia:

O anarquismo propõe aos homens de boa vontade uma solução racional da crise permanente em que vivem. A solução, em si mesma, é fácil. A organização anárquica, prescindindo da complicada máquina de compressão, o Estado, é de singeleza admirável. Todavia a apreensão do funcionamento de uma sociedade anárquica é difícil para as pessoas afeitas ao regime capitalista. Estamos viciados a tudo comprar e vender e faz-nos confusão conceber a vida humana sem dinheiro. Vivemos, como dizia Eça de Queirós, achatados entre as páginas de um código; todos os nossos atos estão regulados pelo código civil, pelo código penal, pelo código comercial, pelas constituições federais e estaduais, por posturas municipais, por um acervo colossal de regras e regulamentos minuciosos. Há leis especiais para tudo e só admitimos a ordem com policiais, agentes, comissários, delegados, chefes de polícia, etc. Como ouvir falar então numa sociedade sem códigos, sem leis, sem parlamentos, sem polícia, em nenhuma dessas esmoladas apertadoras e movimentadas? Por isso, muitas pessoas, aliás cultas, mas irrefletidas, dão de ombros, viram as costas e proferem as frases clássicas: isso é uma utopia e vocês estão malucos. Também, há trinta anos, era utopia o aeroplano e mais que utopia o projeto de se falar a centenas de léguas, sem fios. Todas as formidáveis invenções modernas, o navio a vapor, a locomotiva, o gramofone, o telefone, o automóvel, o telégrafo, a radiotelegrafia, a eletricidade, os submarinos, etc., etc., são ex-quimeras realizadas em um século apenas. [...] Por isso, dar de ombros a uma ideia por ser ou parecer utopia, é não ter senso. O homem assisado, longe disso, procura inteirar-se das ideias novas, assimilar a doutrina, meditar sobre a sua exequibilidade, pesar os prós e os contras, discutir, informar-se de tudo, analisar os argumentos, vantagens e desvantagens. Só depois terá bastante autoridade moral para repelir a solução proposta. [...]. O leitor, nas suas lucubrações, deve ter presente, sempre e sempre, a ideia de que, em sociedade anárquica, não há propriedade, não há dinheiro, não há venda nem troca. Insistindo em ter sempre em mira essa noção fundamental, pouco a pouco, lendo cada número desta segunda parte atentamente, certo estou de que logrará assenhorear-se de toda a doutrina, alcançar-lhe a cativante beleza, podendo sentir o nobre orgulho de ser anarquista. Verá, então, que trabalhar para a anarquia é o mais glorioso empenho dos corações bem formados. (OITICICA, s.d. p. 54-55)

Desse modo, a utopia para Oiticica é também uma forma radical do princípio de “ação direta”, pois é ela que irá consubstanciar o “novo mun-

do”, a “nova humanidade”, como é dito no editorial da segunda fase do jornal *Ação Direta*, em 10 de abril de 1946:

Ação direta é a voz única na história das reivindicações [...]. Só a ação direta abala tronos, ameaça tiaras, convolve mundos. Só ela, principalmente, educa e fortifica o povo espoliado, na sua luta milenar. Ação direta é a revolução, ela, a ação direta, irá criar o novo mundo, a nova humanidade, e será, livre das peias estatais e religiosas, sempre ação, sempre energia, sempre ideal. (OITICICA, 1970, p. 107)

Será, então, nessa ótica de ação que veremos a construção, em **A doutrina anarquista ao alcance de todos**, de um modelo comunitário de gestão, que guarda em suas bases os velhos temas platônicos da comunidade de bens, mulheres e filhos, e do governo gnosiológico; exposto em quatro partes: na primeira, apresentará os princípios do anarquismo e seus obstrutores; na segunda, determinará o “problema essencial” e as dificuldades de apreensão do anarquismo, sua condição utópica e seus adversários; na terceira, explicitará os modos de execução de uma comunidade anarquista, para, na quarta parte, fazer a crítica das diferentes correntes “comunistas” para operar a “transformação social” e obter uma “sociedade em que impossível seja a exploração dos não-possuidores”, mostrando que há divergências profundas entre aqueles e os anarquistas. (OITICICA, s.d., p. 95, §112-120)

Ora, o que nos interessa aqui, neste pequeno estudo, é mostrar como os temas da *politeia* platônica, e suas variantes utópicas, estarão inseridos no âmago da crítica de José Oiticica ao *status quo* da vida política e cultural, e como o anarquismo representa uma radical mudança desse contexto.

Nesse sentido, dentre os sete primeiros parágrafos da primeira parte, veremos que são determinados os princípios que fundamentam a doutrina anarquista: a noção de felicidade, de bem e mal, as energias universais, que podem ser favoráveis e desfavoráveis, e como elas podem ser aproveitadas de modo a permitir uma correta definição de bem e mal, podendo ser definidas a partir de cinco feições das energias humanas, que permitirão “obter da terra a maior soma de felicidade geral” (cf. OITICICA, s.d., p. 7-8, §1-2).

A felicidade se coloca frente ao fato de que todos nós, ao longo de nossas vidas, “temos nosso quinhão de sofrimentos”, e, por isso, os homens procuram tenazmente minorar essas dores e alcançar o “máximo de

felicidade”. Para tal, Oiticica, irá definir o *mal* como tudo o que aumenta o sofrimento, e, o *bem*, como tudo o que diminui ou evita o mal e aumenta a felicidade.

Em seguida, definindo o mundo como “um jorro de energias” e o “corpo humano”, como qualquer ser vivo, submetido a um “equilíbrio de energias” entre as “energias universais”, favoráveis ou desfavoráveis, pois a natureza não é nem boa, nem má, donde que a questão fundamental para os homens é a de saber como “aproveitar no mundo as energias favoráveis ao seu organismo e anular ou desviar as energias desfavoráveis” (OITICICA, s.d., p. 8, §4-5)

Nessas espécies de energias, Oiticica demarcará as cinco *feições* das energias humanas: as físicas, as mentais, as morais, as práticas, e as sociais, que serão discriminadas como: [i] vigor e saúde; [ii] inteligência e cultura; [iii] vontade e caráter; [iv] habilidade e vocação; e [v] altruísmo e sociabilidade. A obtenção da “maior soma de felicidade geral” nos é dada pela “ciência”, que permite que os homens superem o seu “mal-estar”, a sua “dor universal”, cujas causas são também naturais e artificiais (cf. OITICICA, s.d. p. 8, §8).¹⁵

As causas naturais são decorrentes dos fenômenos do cosmo – os terremotos, as erupções vulcânicas, as chuvas fortes, as secas, as ressacas marítimas, as inundações fluviais, as epidemias, as moléstias, etc. – e o homem não pode eliminá-las, mas pode, entretanto, minorar sua intensidade pelo avanço do conhecimento.

As causas artificiais são decorrentes da má organização social e política – a escravidão, o militarismo, o banditismo, a miséria, a prostituição, os vícios –, embora esses males sejam consequência do maior dos males que afeta aos homens: a propriedade privada, acrescida dos corolários que dela derivam, a autoridade, o Estado, a moeda, os impostos e a agiotagem (OITICICA, s.d., p. 1-19, § 5-18, §14-25).¹⁶

Portanto, a dor humana tem uma causa maior: a propriedade privada, e, para que seja possível aos homens a conquista da felicidade, a pergunta fundamental a ser feita é aquela que busca saber como suprimir a propriedade privada, e que, aos olhos de Oiticica, deve ser conquistada com a adesão ao anarquismo, como a “doutrina social de uma organização da produção, distribuição e consumo das riquezas sem propriedade” (OITICICA, s.d., p. 53, §66).

A ‘*politeia* anarquista’ supõe, assim, a supressão de sua inexecuibilidade, dado que ela tem uma função utópica; a supressão da autoridade e a supressão do Estado, substituindo-se o governo estatal pela “colaboração comunal” (OITICICA, s.d., p. 76-80, §71-87).

Depois de analisar minuciosamente os adversários do anarquismo, Oiticica dedicará a terceira parte de **A doutrina anarquista ao alcance de todos** à exposição da conformação do novo modelo de vida comum, que terá por base o federalismo e o regime comunal:

Sendo fim do anarquismo passar imediatamente do capitalismo ao comunismo anárquico, o processo de arregimentação das massas proletárias não pode ter esse caráter de centralização disciplinada.

Nosso sistema é o seguinte: nas numerosas zonas agrícolas ou industriais, os trabalhadores agrupam-se em sindicatos conforme as suas profissões ou ofícios. Esses sindicatos federam-se em certas regiões, mantendo entre si as ligações necessárias e todos dentro das mesmas ideias e com a mesma finalidade. Essas ligações são mantidas por delegados dos sindicatos em assembleias sancionadas ou não pelos sindicatos.

Por sua vez, as federações dos diversos países ou das diferentes zonas formam entre si uma confederação sob os mesmos princípios, com seus congressos anuais. (OITICICA, s.d., p. 75-76, §80-81)

A comuna, entendida como o conjunto de associações profissionais, permitirá que “as terras, a usina, as casas, sejam da coletividade; não há dono, nem feitor, nem salário. Tudo é de todos; ninguém manda. Todo o serviço se executa por acordo mútuo e deliberações de cada sindicato”, conjugando-se em diferentes níveis – o município, constituído de múltiplas comunas perfeitamente relacionadas entre si; a federação, que é composta pelos municípios, permitindo o correlacionamento político e econômico entre eles; e as confederações, que reúne várias federações –, que serão a base da organização anárquica (OITICICA, s.d., p. 77, §82-85).

A organização interna das comunas será feita a partir do princípio de liberdade que se constitui como um “acordo mútuo” – uma vez que os homens são “desiguais” por natureza –, que permite o estabelecimento de uma “igualdade social” entre os homens:

De modo que, na comuna anárquica, há de haver perfeita igualdade social. Note-se bem que digo social. Os anarquistas proclamam que os homens são todos desiguais. Basta ver que não há dois indivíduos no mundo com impressões digitais idênticas. Também podemos afirmar, com maior razão, que não há dois cérebros iguais; não há dois caracteres, desejos, ideias, vocações, tendências, inteligências, nem aptidões iguais. Quando falamos em igualdade, referimo-nos à igualdade de condições sociais para o desenvolvimento livre das desigualdades naturais. Sem essa igualdade, a liberdade, como a definimos, não se compreende. (OITICICA, s.d., p. 77, §82-85)

Desse modo, a comuna está distribuída em “três classes distintas” de trabalhadores: [i] os rurais – constituídos pelos “plantadores, limpadores, cortadores, carreiros, cambiteiros, aradeiros, etc.” –, [ii] os operários – compostos por “maquinistas, foguistas, mecânicos, turbineiros, carpinteiros, ferreiros, eletricitas, destiladores, pedreiros, faxineiros, arrumadores, cozinheiros, lavadores, etc.”, e, [iii] os anexos – integrados por “médicos, enfermeiros, dentistas, professores, artistas, farmacêuticos, etc.” –, que estão distribuídos a partir de uma “hierarquia funcional” que consiste no encaminhamento do trabalho “conforme a *capacidade de superintendência* de cada trabalhador, firmando o acordo para a execução de um serviço”, e empenhando-se em cumprir “sua tarefa com a maior eficiência” (OITICICA, s.d., p. 82, §90).¹⁷

A educação, fundada nos mesmos princípios, deverá tornar o homem capaz de aproveitar o mais que lhe seja possível, e do melhor modo, as energias física, mental, moral, prática e social, e que assim serão definidas por Oitica:

Educação física é o cultivo da robustez – não da força, – da saúde, da agilidade. Educação mental é a formação da inteligência, seu desenvolvimento racional e harmônico – erudição, cultura, arte. Educação moral é o cultivo da vontade, sua direção na realização do bem-estar comum. Educação prática é o treino da habilidade técnica ou vocação profissional. Educação social é o aperfeiçoamento da solidariedade como multiplicador de energias. (OITICICA, s.d., p. 88, §103)

E esse modelo de educação será possível, uma vez que desprovida das noções burguesa e capitalista – de família, lei, religião, casamento e de

qualquer outra espécie de autoridade civil –, “a criança, desde o nascimento, será guiada pela associação de educadores, composta de médicos, higienistas e pedagogos especializados”, vivendo em “educandários comunais”, de modo que o “individualismo” possa desenvolver-se em oposição à vida doméstica (cuja representação mais obstrutiva da felicidade é a família).

Fechando esse levantamento das velhas teses *republicanas* da *politeia* platônica remodeladas pelo veio anarquista de José Oiticica, não poderemos deixar de retomar a questão central da justiça, que será compreendida como “um dos pontos de mais difícil compreensão para os estudiosos do anarquismo”, pois questiona diretamente a repressão da criminalidade na sociedade anárquica: “não havendo autoridade com seus soldados, prisões, juízes, como reprimir os crimes?” (OITICICA, s.d., p. 91, §108).

A resposta de Oiticica, evidentemente, virá pautada na função da educação e no princípio de *koinonía* que funda a sociedade anárquica: “em sociedade anárquica não se reprimem crimes; evitam-se”. E isso porque não havendo nem propriedade privada, nem dinheiro, as maiores fontes dos crimes desaparecem – “roubos, estelionatos, falências fraudulentas, incêndios comerciais, etc., etc.” –, e, sendo também o ‘amor livre’, a satisfação dos desejos sexuais será muito fácil, extinguindo-se “a irritação romântica, autora de crimes passionais”, e tudo isso será fomentado pela “educação anárquica para todos”, que, combatendo no indivíduo todos os preconceitos, “inclusive os de família e sexo”, permitirá a redução “do ciúme ao mínimo” ou a sua extinção, pois a educação anárquica levará o indivíduo, “desde criança, a refrear seus ímpetos de cólera”. Portanto, a justiça, tão necessária na sociedade burguesa e capitalista, deverá permitir a arbitragem das raras situações em que o crime, expresso como quebra do acordo que funda a comuna, no sentido de julgar se essa quebra deve ou não ser relevada: se as explicações do faltoso forem aceitas, ele retornará à vida comunitária, se não, será forçado a retirar-se e a isolar-se da comuna (OITICICA, s.d., p. 91, §108).

Assim, se nos pautarmos na necessidade prescrita por Oswald de Andrade, a de “identificar e consolidar nossos contornos psíquicos, morais e históricos”, e que ele mesmo já havia assentado em ‘solo utópico’, talvez não seja difícil reconhecer nesses *contornos* a presença da filosofia política platônica e de sua articulação ao binômio “*politeia* e *utopia*” como matriz ativa de um paradigma que permite, tal como enunciado no texto platônico,

a afirmação radical de um ‘modo de ser’, e que, à revelia das vicissitudes da história, resguarda a condição reflexiva, renovada pela “invisível causa”, que, como diz o soneto de José Oiticica, “atormenta homens bons desde Platão”.

Documentação escrita

MOURA, Maria Lacerda de. **Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me! Denúncia!** 3. reimpr. Guarujá: Editora Opúsculo Libertário, 1999.

_____. **Han Ryner o amor plural.** São Paulo: Unitas, 1928.

OITICICA, José. **Ação Direta:** meio século de pregação libertária. Seleção, introdução e notas de Roberto das Neves. Rio de Janeiro: Editora Germinal, 1970.

_____. **Voz Clamante. Correio da Manhã,** Rio de Janeiro, 18 de out. 1928.

_____. **Ação Direta.** Rio de Janeiro: Editora Germinal, 1970.

_____. **Sonetos,** 2ª Série. Maceió: Linotypia da Casa Ramalho, 1919.

_____. **Manual de estilo.** 8. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves; São Paulo: Editora Paulo de Azevedo Ltda., 1959.

_____. **A doutrina anarquista ao alcance de todos.** Rio de Janeiro: Editora Mundo Livre, s.d.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** Trad. Maria Lacerda de Moura, com um apêndice da tradutora sobre a filosofia socrática. 4. ed. São Paulo: Atena Editora, s.d., p. 83.

_____. **Crítias.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1977.

_____. **Timeu.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1977.

BURNET, John. **Timaeus.** Platonis Opera. Oxford: Clarendon Press, 1968. v. 4 (reimp. da ed. de 1902).

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus.** Introd. de Serafim Leite. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, Instituto Nacional do Livro, 1977. 2 v.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. In: _____. **Obras Completas: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1972, p. 145-200.

_____. Manifesto da Poesia Pau-Brasil. In: _____. **Obras Completas: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1972, p. 5-10.

BANDEIRA, Manuel. Lira dos cinquent'anos. In: _____. **Poesias Completas.** Rio de Janeiro: Edição do Autor, 1940.

CÂNDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira.** 5. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975. v. 1.

DULLES, John W. Foster. **Anarchists and comunists in Brazil, 1900-1935.** Austin, London: University of Texas Press, 1973.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visões do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** 4. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1985.

JORNADAS FERNAND BRAUDEL. **Uma lição de História de Fernand Braudel.** Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LEITE, Miriam L. Moreira. **Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura.** São Paulo: Ática, 1984.

_____. Utopias educacionais de Maria Lacerda de Moura. **Anais do XVII Simpósio Nacional de História,** São Paulo, p. 65-70, jul. 1993.

LEITE, Serafim. Simão de Vasconcelos: vida e obra. In: VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus.** Introdução de Serafim Leite. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, Instituto Nacional do Livro, 1977. v.1, p. 6-21.

LABORATÓRIO DE IMAGEM E SOM EM ANTROPOLOGIA DA USP. **Maria Lacerda de Moura – Trajetória de uma Rebelde.** São Paulo: USP, 2003.

MIRANDA, J. V. A objeção da consciência e o combate à tirania nos escritos libertários de Maria Lacerda de Moura. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História,** São Paulo, p. 1-13, jul. 2011.

MORAES AUGUSTO, Maria das Graças de. *Politeia* e utopia: o caso platônico. **Kléos,** Rio de Janeiro, v. 16/17, n. 16/17, p. 103-150, jul. 2012-jul.2013.

NEVES, Roberto das. Um anarquista exemplar e uma figura ímpar na História do Brasil. In: OITICICA, José. **Ação Direta.** Rio de Janeiro: Editora Germinal, 1970, p. 12-13.

PRADO, Antonio Arnoni (Org.). **Libertários no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Elucubrações dramáticas do professor Oiticica. **Estudos Avançados,** São Paulo, v. 14, n. 40, p.267-297, 2000.

VENTURA, Tereza. **Nem barbárie, nem civilização!** São Paulo: Anablume, 2006.

¹ Cf. a longa apresentação feita por Celso Furtado acerca do capitalismo brasileiro e as observações de F. Braudel.

² E que seria, mais de uma década depois, demarcada também por Oswald de Andrade, em **A marcha das utopias**, série de artigos publicados pelo *O Estado de S. Paulo*, em 1953, e posteriormente reunidos, em edição póstuma, n'Os **Cadernos de Cultura**, v. 139, 1966, publicado pelo Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro, e reeditado no v. 6 de suas **Obras Completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias**.

³ Cf. Oswald de Andrade (**Manifesto da Poesia Pau-Brasil**, 1972, p. 6). Muitos seriam os exemplos, mas cito aqui apenas dois ícones da crítica radical à presença dos clássicos em nossa história intelectual e em momentos importantes de formação dessa literatura: a tão citada crítica de Sílvio Romero e Antônio Candido às traduções da **Eneida** de Virgílio, da **Ilíada** e da **Odisséia** de Homero por Manuel Odorico Mendes e o item 3, *Mau Gosto*, do capítulo VI, Formação da Rotina, da **Formação da Literatura Brasileira**, de Antônio Candido (1975, p. 201-205), distinguindo a reflexão política da produção poética e no qual lemos: “Para quem ama a coerência histórica nas manifestações da cultura, deve parecer estranho o fato dessas gerações esteticamente apagadas, rotineiras ou vacilantes, serem as mesmas que, no terreno político e científico, mostraram decisão e senso *atual* da vida. [...]”

E, a seguir, estigmatizando os sentidos do juízo relativo ao “mau gosto”, assim o descreverá: “Nestes versos [referindo-se aos versos de José Bonifácio: “As nítidas maminhas vacilantes/ Da sobre-humana Eulina,/ Se com fervidas mãos ousado toco, /Ah! que imprimem súbito/ Elétrico tremor que o corpo inteiro/ Em convulsões me abala!”], tudo é de uma falta de gosto exemplar, [...]. Cada qualificativo está por assim dizer fora de foco, obedecendo a uma lógica puramente gramatical, sem o menor senso poético. [...]. Outra ocorrência do “mau gosto” são os neologismos em que se fundem substantivo e adjetivo, sujeito e complementos. Com dificuldades de transpor ao português os versos densos e sintéticos do grego, José Bonifácio foi levado a recomendar este processo, na “Advertência” à tradução de uma das *Olimpicas*, incluída nas *Poesias Avulsas*: ‘Para podermos pois traduzir dignamente Píndaro, ser-nos-ia preciso enriquecer primeiro a língua com muitos vocábulos novos, principalmente compostos [...] e porque não faremos e adotaremos muitos outros, [...] como por exemplo: *Auricomada, Roxicomada, Boquiarubra*, [...], etc.’ Se bem disse ele, melhor fez Odorico Mendes, como se sabe, alastrando a tradução da *Ilíada* de vocábulos e expressões que tocam as raias do bestialógico e a que Sílvio Romero já fez a devida justiça: *multimamante, olhicerúlea, albinitente*. [...]” E, ainda, assinalando a terceira marca do “mau gosto”, chamada de “mitologia de-

cadente”, dirá Antonio Cândido: “Mau gosto e prosaísmo se manifestam ainda *no uso inferior da mitologia e, em geral, da tradição clássica*, já então pouco significativa, como se os poetas não fossem capazes de encontrar nela o correlativo adequado à emoção e ao pensamento” (CÂNDIDO, 1975, p. 195; 201-203). Os grifos são nossos.

⁴ Uma primeira revisão crítica dessa versão do “mau gosto” e dos clássicos entre nós foi empreendida por Haroldo de Campos, a partir da retomada da obra de Odorico Mendes, como pai da “tradução criativa”, e, necessita não só ter sua continuidade distendida para outros níveis da vida cultural e política brasileira, como também o aporte de uma nova hermenêutica capaz de nuançar e melhor discriminar os diversos processos de adoção e constituição da vida cultural no Brasil colônia, no Brasil Reino Unido de Portugal e Algarves, no Brasil monárquico e nas diferentes fases do Brasil República.

⁵ Simão de Vasconcelos nasceu no Porto, Portugal, em 1597, e vindo com a família, ainda menino, para o Brasil, aos 19 anos integrou-se à Companhia de Jesus. No Colégio das Artes, da Bahia, cursou os estudos de Humanidades, Filosofia e Teologia, ordenando-se sacerdote e obtendo o grau de mestre em Artes.

Participou com o padre Antônio Vieira da Embaixada da Restauração, enviada a Portugal, em 1641, voltando à Bahia em 1642, vindo a ocupar quase todos os cargos da Companhia de Jesus no Brasil: foi procurador da Província do Brasil, reitor do Colégio das Artes, da Bahia e do Rio de Janeiro. Faleceu em 1671, no Rio de Janeiro. Cf. Leite (1977, p. 13).

⁶ A essas três perguntas, Simão de Vasconcelos acrescenta, ainda, mais duas questões: como foi o processo de povoamento das terras e como a religião estabeleceu-se entre eles; e por que não conservaram as cores e as línguas originais. Cf. Vasconcelos (1977, §78-112).

⁷ Ao lado da influência platônica, vale ainda observar que a leitura dos diálogos de Platão, sobretudo em sua tradução latina – tanto a de Marsílio Ficino, publicada em Veneza, por Aldo Manutio, em 1499 e reimpressa, em 1551, por Hier. Frobenius e Nic. Episcopium; em 1581 por Hier. Scotum, e a de Jean de Serres, na edição de 1578 de Henri Estienne –, presente em vários textos renascentistas, aparecerá em **A Nova Atlântida**, de Francis Bacon, publicada em latim, em 1633, em que a aproximação do Novo Mundo com a Atlântida platônica é a base da vida em Besalém, e que poderia, também, estar entre as fontes e leituras de Simão de Vasconcelos na elaboração de suas **Notícias Antecedentes, Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil**.

⁸ Nesse sentido, a análise mais requintada e importante – que não só analisa a identificação do Novo Mundo com o Paraíso, feita por Simão de Vasconcelos, mas que recuperou os parágrafos 105-111, censurados na edição de 1663 – acerca da loca-

lização do paraíso na América continua sendo a de Sérgio Buarque de Hollanda, em **Visões do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. Cf. em especial as páginas 126-143; 179-238 e o Anexo, nas páginas 357-360, com a publicação dos §105-111.

⁹ Para uma visão do conjunto da obra de Maria Lacerda de Moura, vejam-se Leite (1984 e 1993), Prado (1987) e Miranda (2011).

Sobre a participação de Maria Lacerda na comunidade de Guararema, o documentário **Maria Lacerda de Moura – Trajetória de uma Rebelde**, produzido pelo Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da USP, em 2003, fornece um histórico resumido e belas imagens da vida comunitária em Guararema.

¹⁰ Cf. Moura (1928). Veja-se, também, o texto de José Oiticica *Voz Clamante*, publicado no *Correio da Manhã* (Rio de Janeiro, 18 out. 1928), em que ele faz a defesa das teses de Maria Lacerda, que, no jornal *A Esquerda*, havia criticado duramente o fascismo italiano; o jornal teve a redação assaltada e a tipografia empastelada por correligionários fascistas brasileiros. Em seu texto, Oiticica vai frisar exatamente os elementos gregos na força libertária de Maria Lacerda: “Lendo na “Esquerda” do dia 11, aquelas palavras candentes, afigurava-se-me ver uma *Vitória de Samotrácia*, porém viva, a declarar aos homens ruins, aviltados pelo ouro, pela superstição, pelos preconceitos surdos, um peã novo, de confiança, calmo, seguro no seu ritmo e fascinante na sua solía”. Os grifos são nossos.

¹¹ Oiticica foi aprovado em primeiro lugar, dentre numerosos candidatos, no concurso aberto pelo governo alemão para o cargo de professor de Língua e Literatura Portuguesa na Universidade de Hamburgo, com um contrato de 5 anos; entretanto, com a Revolução de 1930, Oiticica foi obrigado pelo Ministério do Exterior a voltar ao Brasil. Para um histórico da questão, cf. Neves (1970). José Oiticica também formou-se em Direito e estudou quatro anos de Medicina.

¹² Publicado originalmente no jornal *Ação Direta*, em novembro de 1956.

¹³ Roberto das Neves, em sua apresentação dos textos selecionados de *Ação Direta*, faz um recenseamento dos artigos necrológicos nos quais esse descompasso é muitas vezes assinalado. Uma análise mais apurada desse contexto biográfico é feita por Antonio Arnoni Prado, que, a partir de pesquisa historiográfica mais recente, admite: “O fato é que, depois que a investigação documental, apoiada em registros da época e louvada no testemunho pessoal de dezenas de participantes, reconstruiu a liderança e o papel decisivo de José Oiticica no levante anarquista de novembro de 1918, o que emerge do passado é a índole incendiária que torna quase inversos-símil a figura do pacato professor que vai todas as manhãs ensinar empostação e prosódia aos meninos do Pedro II, com a batuta entre os dedos para acompanhar com precisão ora a leveza de um trecho de canto clássico, ora a escanção de algum verso esparso da tragédia grega ou da comédia latina”. Cf. Prado (2000). Sobre a

militância anarquista de José Oiticica, cf. Dulles (1973), para uma análise da obra de José Oiticica, veja-se Ventura (2006).

¹⁴ **A doutrina anarquista ao alcance de todos** foi publicada inicialmente no *Ação Direta*; em 1947 teve sua primeira edição, em São Paulo, lançada pelo Movimento Libertário, e, em 1954, pela Editora Germinal, no Rio de Janeiro. Nos anos 1970 foi reeditada por Nelson Abrantes, da Editora Mundo Livre, no Rio de Janeiro. Cf. Oiticica (**A doutrina anarquista ao alcance de todos**). Todas as citações feitas aqui são retiradas da publicação da Editora Mundo Livre.

¹⁵ A concepção de “dor universal” utilizada por Oiticica é retirada da obra de Sébastian Faure, **La douleur universelle**, em que afirma que “todos os homens sofrem, qualquer que seja a sua condição social, muito mais do que seria natural sofrerem”, e daí a origem do mal-estar humano, “essa perpétua crise social em todas as nações e cuja causa fundamental só a doutrina anarquista conseguiu revelar, analisar e resolver”. Cf. Oiticica (s.d. p. 8, §8).

¹⁶ A essas causas e aos seus corolários, Oiticica vai alinhar um conjunto de seis *feições* que obstruem a felicidade humana – a *feição econômica*, expressa pela moeda, pelos bancos, pela agiotagem, pela Bolsa e pela inflação; a *feição política*, com suas formas de governo, o político profissional e o voto obrigatório; a *feição militar*, com seus modos de obediência e disciplina; a *feição jurídica*, manifesta no direito, nas leis e nos parlamentos; a *feição pedagógica*, explicitada pela “educação idólatra” e pela figura do mestre-escola; e a *feição religiosa*, representada pela religião e pela relação estabelecida entre esta e o Estado –, e que compõem o regime capitalista.

¹⁷ O exemplo dado por Oiticica para explicitar o que é a “hierarquia funcional” em uma “associação tipicamente anarquista” é, platonicamente, o do teatro: “Um clube dramático de amadores dar-nos-á bem o padrão da hierarquia funcional anárquica. Escolhe-se um diretor geral, o mais entendido em arte cênica e todos seguem seus conselhos, distribuição de papéis, marcação, concorrendo cada qual para o êxito da representação.

O diretor não pode castigar ninguém, expulsar o sócio, suspendê-lo das funções, etc. Todavia, todos se submetem à disciplina funcional. Assim, não se vê um comêco pretender o papel de galã, uma ingênua exigir o lugar de um centro dramático, ou o contra-regras intervir na marcação do ensaiador. Nenhuma das figuras modifica a seu talante as marcas e todas atendem às chamadas do contra-regra”.

MITOLOGÍA GRIEGA EN EL CINE: UN MODERNO PROCESO CREATIVO DE REINVENCIÓN**

Julio López Saco****

Resumen:

En este artículo se analiza el proceso de re-creación moderna que acontece al mito griego a través de las imágenes del lenguaje cinematográfico. A través de la revisión crítica de varias películas clásicas, principalmente de producción italiana y estadounidense, y del tratamiento que en las mismas se hizo de los agentes principales del mito heleno, los héroes, los dioses, los monstruos y criaturas híbridas, así como de temáticas recurrentes, en especial el ámbito inframundano, se verá cómo este proceso de reinvención plausible, con la manipulación que el mito griego sufre, termina por enriquecerlo y, de algún modo, presentificarlo de un modo acorde al mundo moderno.

Palabras-clave: mito; cinema; Grécia; héroes; re-imaginar.

GREEK MYTHOLOGY IN THE CINEMA: A MODERN CREATIVE REINVENTION PROCESS

Abstract: *This article discusses the process of modern re-creation that occurs to the Greek myth through the images of the film language. Through the review critical of several classic films, mainly of Italian production and U.S., and treatment that they became the leading actors of the Greek myth,*

* Recebido em 25/05/2017 e aceito em: 07/07/2017.

** Profesor titular en la Universidad Central de Venezuela. Profesor Asociado de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas. Doctor en Historia (Universidad de Santiago de Compostela) y Doctor en Ciencias Sociales (Universidad Central de Venezuela). Dicta las asignaturas Introducción a la Historia Universal e Historia de Asia, además de seminarios de postgrado sobre mitología e historia de las religiones. Ex Coordinador del Doctorado en Historia de la UCV. Investigador Asociado del Centro de Investigaciones Filosóficas (UCAB). Su principal línea de investigación se centra en los mitos como sustrato de la cultura.

heroes, gods, monsters, and hybrid creatures, as well as recurring themes, especially the underworld field, will be how this process of plausible reinvention, with the Greek myth manipulation suffers, ends up enriching it and, somehow, do it this in a way consistent with the modern world.

Key words: *myth; cinema; Greece; hero; re-imagine.*

Introducción

Ha existido desde siempre una continuada fascinación por el mito griego, evidenciada en nuestra época tanto en series televisivas (*Los viajes legendarios de Hércules* o *Xena, la princesa guerrera*), como en películas de animación (*Hércules*, Musker, J. & Clements, R., 1997) o en grandes producciones para todo público (*Troya*, Wolfgang Petersen, 2004). El cine y su descendiente, la televisión, han sido un fértil caldo de cultivo para reimaginar y reinventar la antigüedad, en algunos casos gracias a nuevos y “mágicos” medios, como es el caso de las imágenes generadas por ordenador.

Las representaciones fílmicas de la antigüedad son adaptaciones de fuentes clásicas, historias inventadas o una combinación de ambas cosas (SOLOMON, 2001, p. 99-132; ELLEY, 1984, p. 52-67; DE ESPAÑA, 1998, p. 102-165). Muchas películas contradicen la evidencia textual en medios orientados al visionado (en tal sentido, en la antigüedad la poesía heroica se oía, ahora la sociedad visiona los acontecimientos). Así pues, demandar autenticidad en las películas históricas y fidelidad en las adaptaciones literarias puede llegar a ser una pretensión más o menos vana (HAINSWORTH, 1991, p. 147; SORLIN, 1980, p. 24). Y es que el film es un medio narrativo que requiere libertad creativa para contar sus historias de manera efectiva. De tal modo, la corrección factual o textual no es un requisito suficiente para garantizar la calidad del resultado.

Los realizadores siguen sus propias reglas cuando filman películas mitológicas y, por tanto, no se consideran atados indisolublemente a las fuentes (STANFORD, 1954, p. 45-49). En su proceso creativo llegan a ser adaptadores de historias comparables a los poetas antiguos, quienes tomaban materiales para la épica o las tragedias de las versiones más arcaicas de los mitos. El cine, como la mitología, cuenta historias de acción, de aventuras. Un realizador cinematográfico puede llegar a ser un creador como si fuese él mismo una deidad, de modo semejante a un poeta, pues

se convierte en una suerte de hacedor que da vida a monstruos, héroes y dioses a través de la animación, confiriéndoles, en consecuencia, fuerza vital, alma, “ánima”.

La tradición de imaginar alternativas a las versiones bien atestiguadas o “canónicas” de los mitos es perceptible ya en la antigüedad. Las versiones alternativas en el mundo antiguo se expandían a través de la literatura y las artes visuales, tal y como bien atestiguan los textos de los dramaturgos, los mitógrafos, los poetas líricos y épicos, así como las obras de arte de pintores y escultores.¹

Estaríamos hablando, en consecuencia, de la capacidad de entender las sociedades del pasado en términos modernos; de una adaptación creativa y de lo que se ha denominado un neo mitologismo (LEPROHON, 1972, p. 173-180; ELLEY, 1984, p. 12-24; WINKLER, 2005, p. 389-390).

En virtud de lo se ha señalado se demuestra la maleabilidad de las antiguas tradiciones griegas y se registra una suerte en encantadora familiaridad romántica con respecto a dichos materiales, cuya extrañeza responde a la propia de un mundo cuyo armazón formativo hace mucho que desapareció.

Al igual que acontecía en los antiguos mitos griegos, sus personalidades principales, dioses, monstruos y héroes, serán los personajes, los prototipos, a través de los cuales la capacidad creativa del cine acerque la mitología griega al mundo moderno.

Dioses, monstruos y héroes vivificados en la gran pantalla

En virtud de que los griegos crearon a sus dioses semejantes a ellos mismos y los describieron en términos humanos, usualmente las deidades aparecen en las películas en forma humana. La familia olímpica se convierte con facilidad en una más o menos familia funcional moderna. Los dioses pueden ser visibles (como en *Furia de Titanes*, 1981, Desmond Davis) o estar permanente presentes a través del diálogo, como en *Troya* (2004, Wolfgang Petersen), sobre todo Apolo. Sin embargo, en ocasiones las apariciones de deidades son muy breves, como el caso de Tetis en *Troya* (AHL, 1991, p. 42-43). El gobierno divino sobre los humanos puede encontrarse a modo de representación teatral. En *Jasón y los Argonautas* (1963, Don Chaffey), Zeus y Hera, la pareja con poder, despliegan su control en forma de juego de ajedrez cósmico, en el que mueven las figuras de Jasón, de va-

rios seres humanos y de la propia Argo (como si fuesen piezas) en un gran tablero en el que aparece representado un mapa del ámbito del Mediterráneo (HARRYHAUSEN; DALTON, 2003, p. 156 y 260 y ss.; LATTIMORE, 1951, p. 182).² Los dioses aquí se muestran jugando con el destino de la humanidad. Los humanos temen a los dioses pero estos también son algo vulnerables. En *Furia de Titanes* también se usa un teatro para visualizar el poder de los dioses sobre los humanos.

La ausencia de los dioses de las películas revela la presencia de sensibilidades modernas en lo concerniente a las influencias divinas sobre los personajes humanos y sus hechos. La libre voluntad en la toma de decisiones, tanto sobre lo bueno como sobre lo malo, corresponde a nosotros mismos. La visión de griegos y romanos era muy diferente, pues la voluntad divina, se le llame destino o no, siempre es decisiva, y por ello los dioses podían ser vengativos y caprichosos.

El célebre rasgo homérico de la sobredeterminación, según el cual un cierto acto o decisión es atribuido tanto a humanos como a la participación divina es desarraigado en las películas cuya temática se centra en la mitología griega (EDWARDS, 1987, p. 135). En películas como *Helena de Troya* (1956), de Robert Wise, o en la *Troya* de Petersen, el amor entre Paris y Helena no se debe a que el mismo haya sido forzado por Afrodita. En tal sentido, se entiende que Helena crea que su marido Menelao no la quiere, no la entiende o, simplemente, sea un hombre demasiado viejo para ella. La perspectiva sobre el matrimonio es, por tanto, moderna, como si Helena fuese el prototipo de una hogareña mujer de clase media-alta que vive una infeliz vida en los suburbios.

Del mismo modo, las escenas de muerte, de Héctor o Aquiles, suceden sin interferencia divina. En el libro XXII de la *Iliada* (vv.177 y ss.; vv. 238 y ss.; vv. 273-306) la diosa Atenea provee ayuda a Aquiles en su duelo con Héctor. De ese modo, el héroe troyano sabe que no tiene ninguna oportunidad de sobrevivir. La muerte de Aquiles, que conocemos de fuentes no homéricas, se debe a que Apolo reconduce la flecha que dispara Paris contra el guerrero aqueo. En *Troya*, la muerte de Aquiles es contada sin la presencia del dios. En la búsqueda de realismo, Paris dispara varias flechas hacia en cuerpo de Aquiles, incluyendo la que se espera que le alcance en el talón. Por consiguiente, en realidad Aquiles muere por las otras flechas clavadas en su cuerpo, no por la que se le clava en el talón. Esta manipulación del mito referido a la muerte de Aquiles no es infrecuente. Vemos una

variante en *La guerra di Troia* (1961), de Giorgio Ferroni, en la que una línea del diálogo nos informa de que la flecha de Paris estaba envenenada.

Muchos monstruos en el cine (algunos de los más notables creados por R. Harryhausen) se inspiraron en la mitología griega (HARRYHAUSEN; DALTON, 2003, p. 6–10, 282; WINKLER, 2007, p. 458). Es el caso de los Cíclopes, la Hidra, Medusa o el can Cerbero (*Dioskilos* en su denominación fílmica). Probablemente, uno de esos monstruos míticos que mejor ha mostrado la naturaleza del antiguo mito griego en la gran pantalla, haya sido la particular recreación moderna del gigante de bronce Talos en *Jasón y los Argonautas* (HARRYHAUSEN; DALTON, 2003, p. 150, 262).

El Talos de APOLONIO DE RODAS (que aparece en unas pocas líneas de su obra) es una figura unidimensional, un monstruo estándar del mito, que pasa casi desapercibido para los lectores modernos. De hecho, Apolonio (Arg. IV, 1638-1688), no se focaliza ni sobre Jasón, el héroe principal, ni tampoco sobre Talos, sino sobre Medea, quien provoca desde la distancia que con su magia caiga Talos. La muerte del gigante bronceíneo es muy poco heroica (Arg. IV, 1686-1688; HUNTER, 1993, p. 139; WINKLER, 2002, p. 44).

Sin embargo, en la aventura de los Argonautas en la película, Talos, que habita la Isla de Bronce (en lugar de Creta), se convierte en un héroe trágico con su propia épica dentro de una épica, pues Harryhausen le confiere al gigante una completa personalidad. Perturbado por Hylas y Heraclés, quienes buscan robar el tesoro de los dioses que el gigante resguarda (una invención de los realizadores), la estatua de Talos cobra vida para llevar a cabo lo que se considera el deber de un héroe épico, castigar a los intrusos por sus crímenes y su *hybris* (HARRYHAUSEN; DALTON, 2003, p. 157-160). Talos es aquí no un ogro sino un instrumento de divina retribución con sentido de justicia.

Talos, desde la perspectiva de Harryhausen, es amenazador pero también astuto, convirtiéndose en una amenaza efectiva para los Argonautas. Tras recabar información vital sobre el gigante, Jasón aconseja un ataque, que consiste en drenar el *ichor* vital desde su talón. Talos, agarrándose su garganta se transforma en una figura de piedad, lo cual desata una respuesta emocional en el espectador. Este episodio es un convincente ejemplo de que un moderno recuento visual de una antigua historia mítica puede sobrepasar el episodio original, recreándolo a su manera.

En algunas películas de temática mitológica los hombres musculosos y las bellas mujeres son rasgos prominentes en la búsqueda de espectáculo, más que de acción, y por encima de cualquier efecto especial (LOCATELLI, 1960, p. 13-15 y ss.; WINKLER, 2007, p. 460-461). Se trata de elementos de sexualidad y de sensualidad que son excitantes para el espectador (DURGNAT, 1963, p. 49; WYKE, 1997, p. 54-55). Un buen ejemplo al respecto es la película *Gli amori di Ercole* (1960), de Carlo Ludovici Bragaglia.

Los mitos de Heracles (Hércules),³ el más popular de los antiguos héroes de la mitología helena proveen gran cantidad de material para el estudio de la feminidad y la masculinidad griega, como se puede apreciar, sobre todo, en películas de finales de los años cincuenta del pasado siglo, como *Le fatiche di Ercole* (1958) o *Ercole e la regina di Lidia* (1959, Pietro Francisci). En estos filmes, las mujeres luchan como los hombres y, en ocasiones, pueden enseñar a los hombres algunas cosas sobre el coraje, la valentía, la astucia o el manejo de las armas (LORAUX, 1995, p. 117-139, 295-302; SLATER, 1992, p. 57 y ss.; ROSE, 2001, p. 293-296). Tanto Hércules como los demás héroes tienen sus contrapartidas en las Amazonas y en las princesas guerreras (PASSMAN, 1991, p. 84; FUTRELL, 2003, p. 18-19 y ss.).

Tales varios héroes, sean Hércules, Sansón, Goliat o bien Urso, presentes en esas películas se encuentran referenciados dentro de la tradición del arte clásico, como ocurre con el célebre Hércules Farnesio (copia romana de una estatua en bronce de Lisipo del siglo IV a.e.c.), que muestra un físico masivo, poderosos, con espectaculares músculos y con una pequeña cabeza desproporcionada (LOCATELLI, 1960, p. 12-15 y ss.). El atractivo de estos “Hércules” se fundamenta en que vienen a ser una mezcla de personajes (Tarzán, Superman, Robin Hood) literarios, de novela, y también de cómic (LOCATELLI, 1960, p. 12; WHITEHALL, 1963, p. 8-9; SOLOMON, 2001, p. 305-324; DE ESPAÑA, 1998, p. 429-451).⁴

Una de las películas más creativas que contienen a Hércules como protagonista es *Ercole alla conquista di Atlantide* (1961), dirigida por Vittorio Cottafavi (LEPROHON, 1972, p. 177-180; LOURCELLE; MIZRAHI, 1963, p. 13; RONDOLINO, 1980, p. 63-74). En este film Hércules, en compañía del rey de Tebas, Androclo, se encamina en un viaje para enfrentar una poderosa amenaza para la sobrevivencia de Grecia. Ambos alcanzan Atlantis, una isla de rocas, cuevas y desiertos, escondida, cuyos gobernantes, dirigidos por la reina Antinea, practican sacrificios humanos para apla-

car a Proteo, dios que se metamorfosea (habitualmente en forma de león y de dragón) y a quien Hércules acaba matando. Sin embargo, lo principal es el culto de Urano, dios del terror cósmico, quien también demanda vidas humanas. Esta deidad está detrás de la amenaza a la humanidad. Hércules encuentra una roca viva que es la fuente de todo el peligro, pues en ella se halla congelada una gota de la sangre de Urano que cayó sobre Atlantis cuando el Titán, que gobernó antes de los dioses olímpicos, fue destronado. Es donde se contienen las glorias del cielo y los horrores del mal, lugar de la luz pero también de la muerte. El héroe griego supera su poder y en el proceso Atlantis es consumida por un apocalipsis sin precedentes.

La película de Cottafavi (que se basó en *L'Atlantide*, 1919, de Pierre Benoit),⁵ es uno de esos ejemplos de neo mitologismo, pero también ejemplifica el entendimiento de una sociedad del pasado en términos modernos. (WHITEHALL, 1963, p. 13; BARR, 1962, p. 30-36; ELLEY, 1984, p. 57; SMITH, 2004, p. 127-128; DE ESPAÑA, 1998, p. 113-116). La Atlantis de cuya siniestra amenaza Hércules salva al mundo, refleja aspectos del siglo XX, como es el caso de la Guerra Fría (un tópico de Urano). Lo que podría causar el fin del mundo en esa época era el poder nuclear. El nombre Urano fue escogido en el film en analogía con el uranio, elemento crucial en la construcción de las bombas atómicas (TAVERNIER, 1968-1969, p. 59-60; WINKLER, 2007, p. 466-467). La destrucción de Atlantis representa una amenaza o advertencia contemporánea, y es que aquellos que piensen que pueden domeñar y usar los poderes apocalípticos que, en realidad, están más allá de su control, se encontrarán en el punto de aniquilación. Por otra parte, la megalomanía que exhibe Antinea, en la que desea involucrar a Hércules como su amante, garantizándole un poder ilimitado, es en el fondo un caso evidente de *hybris*.

Una tierra que se limpia tras un mar de sangre nos alerta sobre otro aspecto moderno, del pasado siglo XX. La “limpieza” recuerda” ideologías totalitarias (nazismo y fascismo). Una nueva clase de hombres con poderes semejantes a los de los dioses, que surgen en Italia y Alemania del caos sanguinolento de la Primera Guerra Mundial, proponen gobernar el mundo después de exterminar cualquier oposición. De esta manera se hacen diáfanas las palabras de Antinea dirigidas a Hércules, en las que menciona una raza elegida nacida de la sangre de Urano que será la que gobierne el mundo. Es Antinea la que comanda un ejército de una raza especial, de hombres rubios y altos que visten uniformes oscuros y portan cascos ne-

gros. El film, en cualquier caso, fue concebido como un espectáculo épico, mezcla de acción, comedia y romance, ambientado en un mundo antiguo cuyos decorados se acercan a Micenas y el palacio de Cnosos.

El Hércules de esta película se interesa más en lo doméstico, en comer y dormir. Sin embargo, una vez embarcado en su viaje es capaz de superar todos los desafíos.⁶ Sensibilidades antiguas y modernas se aprecian conjuntamente en un neo mitologismo. Películas sobre Hércules de estas características podrían parecer escasamente serias al espectador, sobre todo si se pone en relación directa el personaje con la grandeza del héroe en la literatura y el mito griegos (TAVERNIER, 1968-1969, p. 63; RONDOLINO, 1980, p. 71-73; GUARNER, 1965, p. 20).

En algunos casos los realizadores han tomado como punto de partida las tragedias clásicas, con sus grandes héroes sufrientes (SOLOMON, 2001, p. 260-275; DE ESPAÑA, 1998, p. 400-432; WINKLER, 2007, p. 470; MACKINNON, 1986, p. 98). El ejemplo más impactante es el *Edipo Rey* (1967), de Pier Paolo Pasolini. Aquí, muestra el realizador italiano una historia arquetípica que resulta ser, al mismo tiempo un comentario moderno sobre la condición humana. El prólogo del film, de hecho, se ubica en la época del nacimiento e infancia de Pasolini, en tanto que Layo y Yocasta son modelados a partir de los padres del director. En la exposición del niño Edipo, Pasolini se mueve entre la Italia moderna y una sociedad prehistórica (SCHWARTZ, 1992, p. 504-509 y 517-518; PASOLINI, 1988, p. 166-185; HARRISON, 1998, p. XXIII-XXVIII). Una música no occidental y un paisaje desértico parecen querer decir que nos encontramos en un tiempo mítico, no en la “realidad”. Se podría argumentar que el Edipo pasoliniano es tanto una figura arcaica como un hombre común de hoy en día, tal y como se ilustra en la escena en Delfos.⁷

Este Edipo no es, en fin, el héroe trágico de Sófocles, sino un guerrero cazador impetuoso y hasta violento, producto de una sociedad preliteraria en la que prolifera la superstición, y que se encuentra sometido a fuerzas que están más allá de su propio entendimiento y control. El final de la película, por otra parte, está en deuda con otra tragedia sofóclea, en este caso **Edipo en Colono**, obra en la que el personaje se reconcilia con los dioses ya al final de su vida (MCDONALD; WINKLER, 2001, p. 80; SCHWARTZ, 1992, p. 511; KNOX, 1957, p. 27-30; KNOX, 1964, p. 20-28).⁸

El mundo del Hades: una esfera sombría

Las antiguas creencias sobre el Más Allá no proveían confort. El Hades o el Tártaro eran lugares de castigo, en tanto que los mitos de Sísifo, Tántalo o Ixión se entendían casi como pruebas sádicas y como ejemplos de la futilidad del sufrimiento de los que eran castigados. A pesar de todo, lugares y personalidades asociadas con el inframundo fueron atractivas y, por lo tanto, se usaron en algunas representaciones visuales. En este sentido, las ilustraciones de Gustave Doré del **Inferno** de Dante han sido influyentes en el cine.

En *Furia de Titanes* Caronte es mostrado como un esqueleto y Perseo derrota a una horrorosa y cicatrizada Medusa en el Hades. Antes, en *Maciste all'inferno* (1925), Guido Brignone fusionó cristianismo (a partir de una influencia de Dante) y antigüedad clásica, en la persona de un héroe, Macisto,⁹ y pobló la película de innumerables dragones y demonios. En la película del mismo título de Riccardo Freda, de comienzos de los años sesenta del pasado siglo, al regresar del inframundo Macisto se encuentra con personajes del mito, específicamente Prometeo y Sísifo, entre una caterva de monstruos infernales genéricos (LOURCELLES; MIZRAHI, 1963, p. 21; HARRYHAUSEN, 1981, p. 125-126). Esto ocurre porque Macisto descendió a los infiernos desde la Escocia del siglo XVII, en ese tiempo asolada por la brujería. De ahí el subtítulo del film: *La maldición de la Bruja*.

El descenso de los héroes al reino de los muertos (*katábasis-nekyia*, por ejemplo en **Odisea** XI, vv. 204-208), es un tema arquetípico en el mito. Sin embargo, la cualidad atmosférica que requiere este proceso es difícil de conseguir en una escena cinematográfica. No obstante, hay buenos ejemplos. En *L'Odissea* (1968), un film televisivo épico de fines de los años sesenta de Franco Rossi, se llevó a cabo dentro de un estudio. Rossi logró crear una atmósfera sobrenatural con un estilo visual sugerente, a base de precisos colores dominantes, como el gris, el negro y el azul oscuro (LUCANIO, 1994, p. 45-48). Por otra parte, los actores que representaban a los muertos declamaban sin ninguna emoción, algo apropiado a un fallecido. Además, los aspectos terroríficos de la *katábasis* se expresaban indirectamente. Es el caso de la visión del cuerpo de un cordero negro, sacrificado en honor de los espíritus de los fallecidos, y de un gran charco de su propia sangre. En el medio, un acercamiento a la boca de Tiresias de la que se escurre sangre después de que el alma de éste la bebiese.

El efecto técnico básico empleado fue el de la doble exposición. Los muertos no tienen cuerpo, solamente sombras, en tanto que el fondo rocoso del Hades es vislumbrado a través de siluetas (LATTIMORE, 1967, p. 171-172; WINKLER, 2007, p. 472-473).

El ejemplo más relevante de *katábasis* en el cine de aventura mítica es el que se encuentra en la obra de Mario Bava (1961), *Ercole al centro della terra*. En ella, para salvar a su amada Hércules viaja al inframundo con Telémaco y con Teseo, en donde encontrarán a Perséfone y a varios monstruos. Retornan a salvo no sin antes derrotar al malvado rey del Hades, cuyas siniestras maquinaciones habían sido las responsables de todos los inconvenientes. La película destaca por su notable instinto visual (HOLTS-MARK, 2001, p. 26-27 y ss.; MULVEY, 1989, p. 14-27). Este cuento neomitológico se hizo en clave de un film de horror. Los villanos aquí son *Lykos* (Lobo), que se muestra con capa, una suerte de criaturas en forma de vampiros y el propio Hades.

Por su parte, *Orphée* (1949), del poeta y dramaturgo Jean Cocteau, es una película que representa una profunda meditación sobre el amor, la muerte, la vida y hasta el amor por la muerte. Contiene aspectos de la historia y la cultura modernas que ilustran el mito griego (COCTEAU, 1992, p. 24, 122, 159, 193-195).¹⁰ Crea una válida historia atemporal por medio de sus imágenes filmadas y sus significados.

Orfeo se encuentra con la misteriosa Princesa y con Heurtebise, ambas emisarias del mundo subterráneo. Orfeo se enamora de la princesa, del mismo modo que Heurtebise lo hace de Eurídice, su esposa. Se transgreden así las leyes inframundanas y por ello serán severamente castigados. Pero para salvarle de la muerte, la Princesa renuncia a Orfeo y le reúne con Eurídice. Ambos permanecerán vivos pero sin recordar nada de lo sucedido (COCTEAU, 1954, p. 127-130).¹¹

Guiado por Heurtebise, Orfeo desciende al Hades. Para separar visualmente esta zona no humana, que está ubicada entre la vida y la muerte, del mundo superior, Cocteau emplea imaginativamente la doble exposición, los cambios de imágenes positivas a negativas o usa movimientos lentos, entre otros rasgos técnicos (COCTEAU, 1954, p. 103, 106-118; EVANS, 1977, p. 87-89). Con todo ello, el realizador crea un trabajo de poesía visual moderna.

La concepción del realizador de la muerte y el submundo resulta ser mucho más compleja que la que se deriva del mito original. Heurtebise, no

solamente es el equivalente a Caronte, sino que también es más importante para la historia que Eurídice. Incluso ama a Eurídice más que el propio Orfeo. El narrador llama a la princesa enamorada de Orfeo “su muerte”, sin que ella sea la equivalente de Perséfone o la Muerte en sí misma (COCTEAU, 1992, p. 154; WINKLER, 2007, p. 474). El mundo subterráneo tiene, además, tonalidades de una moderna burocracia.¹² Los tres jueces que forman el tribunal están modelados a partir de la tríada de jueces del mito heleno. Portan ropajes oscuros y se sientan delante de una mesa de oficina con archivos encima de la misma. Son como empleados que teclean su trabajo.

Conclusión

La sobrevivencia del mito clásico en la sociedad moderna depende de las instituciones educativas que preservan la tradición de las humanidades en la enseñanza y en la investigación, aunque muy probablemente depende también de la poderosa presencia del mito en la cultura popular. Algunas de las películas que se han comentado son nuevos descubrimientos creativos relativos a la naturaleza de los narradores de historias mitológicas e históricas en imágenes en movimiento.

La premisa fundamental desde la perspectiva cinematográfica es contar a la audiencia algo excepcional de una manera creíble y aceptable; esto es, traducir como plausibles y hasta cercanos, personajes arcaicos. Ningún otro medio mejor que el cine ha sido capaz de expresar proyectando las complicaciones inherentes de lo imaginativo. Naturalmente, se toma libertades para que el film sea atractivo a la audiencia general, y por eso no precisa cada detalle concreto, pues no son los eruditos de la Grecia antigua quienes ven la moderna representación de sus mitos. En este sentido, se manipula el mito de la antigüedad, si, pero con ello también se vivifica y se enriquece.

Referencias bibliográficas

- AHL, F. Classical Gods and the Demonic in Film. *In*: WINKLER, M. M. (Ed.). **Classics and Cinema**. Londres: Bucknell University Press, 1991, p. 40-59.
- BARR, C. Hercules Conquers Atlantis. **Movie**, v. 3, p. 29-40, 1962.
- COCTEAU, J. **Cocteau on the Film: A Conversation Recorded by André Fraigneau**. Londres: Dobson, 1954.

- _____. **The Art of Cinema**. Londres: Marion Boyars Publishers, 1992.
- DE ESPAÑA, R. **El Peplum**: la antigüedad en el cine. Barcelona: Ediciones Glénant, 1998.
- DURGNAT, R. Homage to Hercules. **Motion**, v. 6, p. 48-50, 1963.
- EDWARDS, M. W. **Homer**: Poet of the *Iliad*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- ELLEY, D. **The Epic Film**: Myth and History. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- EVANS, A. B. **Jean Cocteau and His Films of Orphic Identity**. Londres: Art Alliance Pr., 1977.
- FUTRELL, A. The Baby, the Mother, and the Empire: Xena as Ancient Hero. *In*: EARLY, F.; KENNEDY, K. (Eds.). **Athena's Daughters**: Television's New Women Warriors. Syracuse: Syracuse University Press, 2003, p. 13-26; 137-138.
- GUARNER, J. L. The Hundred Horsemen. **Movie**, v. 12, p. 18-20, 1965.
- HAINSWORTH, J. B. **The Idea of Epic**. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1991.
- HARRISON, T. **Prometheus**. Londres: Faber & Faber, 1998.
- HARRYHAUSEN, R. **Film Fantasy Scrapbook**. San Diego: A. S. Barnes, 1981.
- _____; DALTON, T. **Ray Harryhausen**: An Animated Life: Adventures in Fantasy. Londres: Aurum Press, 2003.
- HOLTSMARK, E. B. The Katabasis Theme in Modern Cinema. *In*: WINKLER, M. M. (Ed.). **Classical Myth and Culture in the Cinema**. New York: OUP, 2001, p. 23-50.
- HUNTER, R. **Apollonius of Rhodes**: Jason and the Golden Fleece. Oxford: OUP, 1993.
- KNOX, B. M. W. **Oedipus at Thebes**: Sophocles' Tragic Hero and His Time. New Haven, CT: Yale University Press, 1957.
- _____. **The Heroic Temper**: Studies in Sophoclean Tragedy. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1964.
- LATTIMORE, R. **The Iliad of Homer**. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- LEPROHON, P. **The Italian Cinema**. New York: International Thomson Publishing, 1972.
- LOCATELLI, L. Come ai tempi di Cabiria. **La Fiera del Cinema**, v. 2, p. 10-17, 1960.

- LORAUX, N. **The Experiences of Tiresias: The Feminine and the Greek Man.** Princeton: Princeton University Press, 1995.
- LOURCELLES, J.; MIZRAHI, S. Entretien avec Riccardo Freda. **Présence du cinéma**, v. 17, p. 11-30, 1963.
- LUCANIO, P. **With Fire and Sword: Italian Spectacles on American Screens 1958–1968.** Metuchen NJ: Scarecrow Press, 1994.
- MACKINNON, K. **Greek Tragedy into Film.** Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1986.
- MCDONALD, M.; WINKLER, M. M. Michael Cacoyannis and Irene Papas on Greek Tragedy. In: WINKLER, M. M. (Ed.). **Classical Myth and Culture in the Cinema.** New York: OUP, 2001, p. 72-89.
- MULVEY, L. **Visual and Other Pleasures.** Bloomington, IN: Palgrave Macmillan, 1989.
- PASOLINI, P. P. **Heretical Empiricism.** Bloomington, IN: New Academia Publishing, 1988.
- PASSMAN, K. M. The Classical Amazon in Contemporary Cinema. In: WINKLER, M. M. (Ed.). **Classics and Cinema.** Londres: Bucknell University Press, 1991, p. 81-105.
- RONDOLINO, G. **Vittorio Cottafavi: Cinema e televisione.** Bologna: Cappelli Editore, 1980.
- ROSE, P.W. Teaching Classical Myth and Confronting Contemporary Myths. In: WINKLER, M. M. (Ed.). **Classical Myth and Culture in the Cinema.** New York: OUP, 2001, p. 291-318.
- SCHWARTZ, B. D. **Pasolini Requiem.** New York: Pantheon, 1992.
- SLATER, P. E. **The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family.** Princeton: Princeton University Press, 1992.
- SMITH, G. A. **Epic Films: Casts, Credits and Commentary on over 250 Historical Spectacle Movies.** Jefferson, NC: McFarland & Co., 2004.
- SOLOMON, J. **The Ancient World in the Cinema.** New Haven, CT: Yale University Press, 2001.
- SORLIN, P. **The Film in History: Restaging the Past.** Totowa, NJ: Barnes & Noble, 1980.
- STANFORD, W. B. **The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero.** Ann Arbor, MI: Spring Publications, 1954.

TAVERNIER, B. Vittorio Cottafavi-2, Entretien. **Positif**, v. 100-101, p. 59-71, 1968-1969.

WHITEHALL, R. Days of Strife and Nights of Orgy. **Films and Filming**, v. 9, n. 6, p. 8-14, 1963

WYKE, M. Herculean Muscle! The Classicizing Rhetoric of Bodybuilding. **Arion**, v. 4, p. 51-79, 1997.

WINKLER, M. M. The Face of Tragedy: From Theatrical Mask to Cinematic Close-Up. **Mouseion**, v. 3, p. 43-70, 2002.

_____. Neo-Mythologism: Apollo and the Muses on the Screen. **International Journal of the Classical Tradition**, v. 11, p. 383-423, 2005.

_____. Greek Myth on the Screen. In: WOODWARD, D. (Ed.). **The Cambridge Companion to Greek Mythology**. Cambridge: CUP, 2007, p. 453-479.

Notas

¹ La mitología griega contenía un mundo vívido de aventuras en las que héroes, villanos y criaturas fantásticas desempeñaban roles concretos; personajes y criaturas fantásticas que serán ideales para las aventuras cinematográficas. En función de que los mitos suelen ser episódicos y carentes de continuidad, sus historias necesitan en la gran pantalla cierta manipulación para que sean atractivas, y exitosas, para todas las audiencias.

² Hay aquí una analogía moderna con el momento en que Zeus, en el libro VIII (41-52) de la **Iliada**, se sienta en el Monte Ida a observar el escenario de la batalla entre aqueos y troyanos. Este Zeus homérico no es diferente al espectador del péplum, que disfruta con auténtico deleite mirando las hazañas heroicas sobre el campo de batalla. Su visión panorámica es como el cinematocopeo.

³ La épica hercúlea tiene sus comienzos cinematográficos en *Cabiria*, la película de Giovanni Pastrone, del año 1914.

⁴ Es muy recomendable sobre esta temática el documental titulado *Kino Kolossal: Hercules, Maciste & Co.* (2000), dirigido por Inga Seyric y Hans-Jürgen Panitz.

⁵ La novela, cuya trama transcurre en el norte de África, fue adaptada numerosas veces en cine y televisión. Cottafavi dirigió también varias adaptaciones de tragedias griegas para la televisión pública italiana.

⁶ El Hércules de Cottafavi pareciera encarnar el ideal griego de *kaloskagathós*, el hombre que posee belleza física y espiritual como un indicador la perfección ética.

⁷ El famoso oráculo no es un santuario magnificante, como era en la antigüedad, sino un lánguido oasis en el desierto.

⁸ Probablemente Michael Cacoyannis haya sido el responsable de algunas de las mejores adaptaciones de las tragedias de Eurípides (**Electra**, **Las Troyanas**, **Ifigenia**), todas ellas rodadas entre los años sesenta y setenta del pasado siglo. No se trata, diría este realizador, de hacer una nueva tragedia griega, sino de hacer filmes sobre los mitos en los que la tragedia se fundamenta.

⁹ El nombre Macisto se consideraba un antiguo epíteto del semidiós Heracles. Según Estrabón (**Geogr.** VIII, 3, 21) había un templo de Heracles Macisteo (en latín *Macistus Hercules*) en la ciudad de Makiston o Makistos en el Peloponeso. Esteban de Bizancio, por su parte, deriva el nombre de la ciudad de una oscura figura de la mitología griega de nombre Makistos, un hijo del rey Atamas y hermano, por lo tanto, de Friso. Existe otra explicación: provendría del griego *mechane* (en latín *machine*).

¹⁰ Entre las fuentes del mito de Orfeo en la poesía antigua se destacan, esencialmente, Virgilio (**Georg.** IV, 453-527) y Ovidio (**Met.** X, 1, 85; XI, 1, 66).

¹¹ El libre albedrío permite a la princesa la osadía de sustituirse por el destino. Con tal acción señala que las cosas pueden ser, además de que son.

¹² Por su parte, en el *Orfeu Negro* (1959), de Marcel Camus el protagonista comienza su descenso desde un edificio de oficinas que, como una suerte de necrópolis burocrática, guarda una gran cantidad de archivos personales. Ambos directores tuvieron más interés en re-imaginar creativamente los temas del mito de Orfeo que en modernizar un antiguo mito. Crearon una nueva poesía visual y emocional.

RESENHA *

AZOULAY, Vincent. **Les tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues.** Paris: Seuil, 2014. 372 p.

José Antonio Dabdab Trabulsi ****

Parece que assistimos nos últimos tempos a uma curiosa novidade. Se é certo que a reabilitação da biografia entre os historiadores de prestígio data já de certo tempo, atingimos agora um outro nível: é indubitável que está em curso uma verdadeira “extensão do domínio” da biografia. Duas colegas brasileiras publicaram nada menos que a biografia de um país,¹ e eis agora que um colega francês nos propõe uma biografia de duas estátuas. Vincent Azoulay, da Université de Paris-Est Marne-la-Vallée, e membro júnior do Institut Universitaire de France, já tinha obtido destaque por sua biografia inovadora de Péricles.² Esse livro, de 2014, teve origem em um dossiê de HDR (Habilitação a Dirigir Pesquisas), etapa obrigatória numa carreira universitária plena na França desde algum tempo. A obra lança uma aposta inovadora: a biografia das estátuas dos tiranicidas de Atenas: “representando os assassinos do tirano Hiparco em plena ação, essas estátuas erigidas na ágora de Atenas tiveram um destino excepcional: veneradas, ultrajadas e imitadas de acordo com as épocas, elas atravessaram momentos de glória e vicissitudes que, longe de enfraquecerem seu brilho, fizeram delas verdadeiros ícones da democracia ateniense. (...) Reconstituindo a vida movimentada dessas duas estátuas, de seu nascimento ao seu desaparecimento, (o autor) revela que elas são bem mais que um simples reflexo da vida política ateniense: um símbolo ativo, que age, modela e faz a história”. Vemos a ambição da bela aposta do autor.

Desde a “Introdução” (p. 11-24), Azoulay demonstra sua ambição metodológica, já que é muito atento aos aspectos formais, mas também

* Recebido em: 08/03/2017 e aceito em: 16/04/2017.

** Professor titular do Departamento de História da UFMG.

à articulação com as contribuições teóricas de M. Foucault, L. Gernet, C. Ginzburg, entre outros. Estátuas que viveram, que agiram sobre a História: seu ponto de vista exigia de fato tal ambição teórica. O livro comporta duas partes. A primeira (“Nascimentos e crises de crescimento. Os Tiranícidias entre glória e ultraje”, p. 25-120) se estende sobre um “longo século V”, e inova tratando o assunto sob o duplo ângulo da honra e do ultraje, e considerando o ultraje como aspecto fundamental para dar sentido – e até para dar grandeza – à imagem dos Tiranícidias.

O capítulo 1 (“Cena primitiva. O assassinato de Hiparco”, p. 29-37) parte do homicídio. O autor contesta a oposição entre as motivações pessoais (amor, despeito de Hiparco, ultraje) e as motivações políticas (aversão pela tirania, vontade de libertação), mostrando que as duas coisas funcionam juntas na época dos eventos. Ele mostra que os debates antigos se referiam à questão de saber se Hiparco também foi tirano ou se tal interpretação foi criada pela Tradição, após os eventos. Em seguida, ele toca na questão da ambiguidade entre mancha impura (*souillure*) e veneração. Um assassinato cometido durante uma festa religiosa e em contato com um santuário, e que acaba se tornando um pilar da cidade democrática. Sua explicação, numa analogia contrastiva com o episódio de Cílon, é luminosa. O sacrilégio dos Alcmeônidas é relativizado por ele (eles tiveram em seguida um papel enorme na vida da cidade, apesar de – e, em parte, por – sua audácia sacrílega). E, além disso, os tiranícidias morreram durante a ação, o que muda as consequências em seu caso. Mas, aqui também, é preciso relativizar, pois uma tradição hostil sobreviveu nas lutas políticas da cidade. Azoulay mostra, sobretudo, o papel do ultraje, não apenas no episódio em questão, mas também nos seus prolongamentos, e a ereção das estátuas como um ultraje à tirania e aos futuros candidatos à tirania.

No capítulo 2 (“Parto anônimo. Os Tiranícidias de Antenor”, p. 39-54), são examinados os contextos possíveis da elaboração do grupo de Antenor, e seu caráter inédito na época: nem monumento funerário, nem estátua cultural, nem consagração votiva, nem efígie honorífica. O autor deve exatamente a isso uma parte de seu sucesso. Entre as datas possíveis de 510/509, 508/507, ou após 480, as hipóteses são muitas, e dependem totalmente das interpretações rivais sobre a história de Atenas. Ele as examina de maneira muito inteligente, sem tomar muito partido. Mais inovadora é a sua análise do rapto das estátuas feito por Xerxes, segundo ele por instigação dos Pisistrátidas, que aconselhavam o rei persa, mas também dentro de uma certa tradição das monarquias orientais para enfraquecer as imagens sagradas de

seus adversários. O traumatismo em Atenas foi enorme e a reação imediata, com a confecção do segundo grupo de Harmódios e Aristogíton. O ultraje foi, como se pode ver, um catalisador, um valor simbólico agregado, que colocou as estátuas definitivamente na história simbólica da cidade e de sua liberdade. A análise do autor é especialmente afinada nesse ponto.

No capítulo 3 (“Segundo nascimento. O grupo estatutuário de Kritios e Nesiotes”, p. 55-68), Azoulay explica como as estátuas de Antenor, uma vez levadas pelos persas, são substituídas muito depressa na cidade, já em 477/476, por uma obra de Kritios e Nesiotes. O novo grupo, colocado em lugar de grande destaque, no caminho da Panatenaicas, em plena ágora, numa solidão esplêndida, ficou numa situação de visibilidade perfeita, não longe, aliás, do local onde havia sido assassinado Hiparco. “Todas as condições estavam reunidas para que o grupo viesse a encarnar rapidamente os valores políticos fundamentais da comunidade, como afirmava o epigrama inscrito na base das estátuas”, nos diz o autor (p. 58). Na história da arte, o papel do grupo de Kritios e Nesiotes também é muito importante, marcando a passagem do tempo dos *kouroi*, rígidos e frontais, aos tempos da conquista da animação corporal, vindo a encarnar a “gestualidade patética intensificada” (A. Warburg). O caráter coletivo da ação é sublinhado pela gestualidade coordenada das duas figuras. O ardor juvenil de um e a postura controlada do homem maduro do outro conferem ao grupo uma dimensão erótica, remetendo às práticas pederásticas ritualizadas, apesar do “jovem” Harmódios já ser casado e pai e, portanto, em princípio, estar fora dessa posição passiva, nas práticas sociais da época. Trata-se, portanto, de uma “mentira”, que tem por objetivo realçar o *éros* na vida política ateniense, na mesma linha da recomendação ulterior de um Péricles aos seus concidadãos, incitando-os a se tornarem amantes da cidade (*érestes*, num sentido sexual). Hiparco, a vítima, está ausente do grupo de estátuas, o que vai dar um futuro abstrato à ação dos dois amantes, encarnando um combate pela liberdade em geral. Nos anos 470, o inimigo era, não mais Hiparco, mas o Grande Rei, pois os Persas tinham retirado as estátuas de Atenas e as tinham levado para a Pérsia; e o novo grupo é colocado na ágora justamente na época da constituição da Liga de Delos. As estátuas permitiam aos atenienses exprimir uma adesão aos valores democráticos nesse momento tão importante.

No capítulo 4 (“Atelier de desenho. Variações iconográficas em torno dos Tiranicidas (c. 470-411 a.C.)”, p. 69-80), Azoulay mostra que a fama dos tiranicidas cresce com o tempo e, sem dúvida, em torno dos anos 450-430, a cidade atribui a *sitêsis* aos descendentes de Harmódios e Aristogíton: a grande

honra de serem alimentados às custas da cidade. Isso corresponde exatamente ao momento da tensão com Esparta, que levará à guerra: era preciso, reforçando o papel dos tiranicidas, apagar a participação crucial de Esparta na queda da tirania em 510. É interessante notar que o prestígio do grupo vai afetar até a representação de Teseu, e triunfar nos vasos destinados aos banquetes, o que só é surpreendente aparentemente, pois seu exemplo ilustra o *éros* entre homens e realça a “partilha igualitária” entre os convivas de um *symposion*. Eles entram no universo das canções de beber, a tal ponto que “cantar o Harmódios” se torna sinônimo de banquetear. Mas eles são também cada vez mais criticados, a tal ponto que o *dèmos* se vê na necessidade de votar uma lei proibindo a crítica aos tiranicidas. Veremos aparecer o tema da acusação de terem incitado à *stasis* (Heródoto), enquanto que o próprio *symposion* se torna a ocasião para os grupos oligárquicos tramarem contra a democracia.

No capítulo 5 (“As desordens da idade ingrata. A revolução oligárquica de 411 a.C. e suas consequências”, p. 81-96), o autor explica que, numa cidade enfraquecida pelo desastre da Sicília, o golpe oligárquico de 411 terá, talvez, consequências para os tiranicidas. Já antes de 411, os tiranicidas são ridicularizados por Aristófanes, e o papel dos espartanos na queda da tirania em Atenas retoma um espaço eminente. Depois de 411, os tiranicidas são reativados, na sequência da restauração democrática: uma lei é votada proibindo a injúria aos dois libertadores. Da mesma forma, Frínico é alvo da revanche democrática e, de apenas auxiliar de segundo escalão que era de fato, é escolhido como alvo de uma verdadeira “fábrica da infâmia” (p. 87) e colocado na posição de um novo Hiparco. Temos também o decreto de Demofantos, convidando todos os atenienses a matar qualquer candidato à tirania, e livrando-os antecipadamente de qualquer consequência judiciária. Todos os cidadãos se tornavam tiranicidas potenciais. Não sabendo se as estátuas sofreram ataques em Atenas na época desses conflitos de 411, Azoulay faz um paralelo “heurístico” interessante com o caso de Filistês de Eritreia, cuja estátua foi privada de sua espada quando os oligarcas locais tomaram o poder na cidade. Quando os democratas voltaram ao poder, a estátua foi restaurada na sua plenitude e, além disso, estabeleceu-se uma novidade: uma “coroação” a cada início de mês e quando das festas cívicas. Nós não sabemos o que aconteceu em Atenas durante os eventos de 411, mas sabemos que depois da queda dos Trinta, em 403, os Tiranicidas se tornaram um local ritual importante.

No capítulo 6 (“A bela idade. O brilho renovado do grupo de estátuas após a queda dos Trinta (403 a.C.)”, p. 97-120), o autor explica o contexto da restauração democrática de 403 como a mais bela época dos tiranicidas.

E ele dá vários elementos como prova: a utilização da terminologia política, chamando os oligarcas derrubados de “Trinta tiranos”, o que colocava os democratas vencedores pelas armas no “papel” de Harmódios e Aristogíton, ou seja, como libertadores da cidade; nas canções de beber, o *skolion* de Harmódios passa de simples divertimento lúdico a hino patriótico cantado durante as Panateneias; as imagens, que ele chama de “as imagens da libertação” (p. 105), tanto nas ânforas panatenaicas quanto nos vasos das Anthestérias, se multiplicam na cerâmica dos anos pós-404. Nas palavras do próprio Azoulay: “A evocação dos heróis do passado permitia celebrar em filigrana os libertadores do presente” (p. 113). Isso, pensa o autor, deve ter correspondido seja à criação, seja à renovação de um culto em honra dos tiranicidas. Acerca da existência de um verdadeiro culto, tudo permanece incerto, mas pelo menos uma “devoção” reforçada é indiscutível. Isso pode ter aparecido como um exagero aos olhos dos círculos da elite da cidade: Aristófanes transforma as estátuas em fetiches ridículos na **Assembleia das mulheres**, Tucídides nega radicalmente a “versão oficial”, afirmando que Hiparco nunca foi tirano; para o Pseudo Platão (**Hiparco**), foi Harmódios o amante rejeitado, na condição de jovem fascinado por Hiparco, e, portanto, não teve qualquer responsabilidade no caso, sendo pura vítima. Portanto, após 403, as efígies se tornam “lugar de memória” para a democracia, lugar de luta ideológica para os “dissidentes” (ou simplesmente para os “opositores” ao regime democrático).

Na segunda parte do livro (“A idade da razão? A normalização incompleta dos Tiranicidas”, p. 121-215), Azoulay analisa o fim do status excepcional do grupo dos Tiranicidas, que se normaliza, mas que tende também a se banalizar, não sem resistências num primeiro momento. Essa segunda parte começa no capítulo 7 (“A idade das honras. As novas significações do monumento no IV século”, p. 125-153), em que ele examina uma primeira “ruptura honorífica”, em 394, com a ereção da estátua em honra de Conon, por sua vitória contra os lacedemônios, “liberando” assim os atenienses, da mesma forma que Harmódios e Aristogíton. A estátua foi colocada, aliás, diante do pórtico de Zeus Eleutherios. E face a face, como num grupo, com uma estátua de Evágoras, corresponsável pela “liberação”. Após Harmódios e Aristogíton, é a primeira vez que simples homens são honrados com estátuas na ágora. O autor faz um *flashback* e examina a gênese da estátua honorífica no caso grego, com o surgimento dessas formas de honras públicas individualizadas (p. 129-132) e as resistências a isso (Címon tendo as honras recusadas pelo povo). O que estava em jogo era a soberania popular, bem como

a recusa do povo em correr o risco de ser roubado em suas vitórias coletivas, em proveito de personalidades individuais. Honras poderiam existir sob a forma de Hermes, de pinturas ou – o que já era uma primeira forma de ruptura – da estela nominativa aos “homens de Phylè”, os que realizaram a restauração democrática de 403. Azoulay faz também um *flashforward*, para examinar a reinterpretação honorífica dos Tiranícidias (p. 134-141). Em suas múltiplas significações (funerárias, culturais, honoríficas ou infamantes), só uma faceta, o aspecto honorífico, será doravante conservado. O IV século vê um grande debate em torno das grandes honrarias, *megistai timai*, e esta espécie de “inflação honorífica” que ameaçava o poder do *dèmos*. Vemos um esforço de “controle da distinção” (p. 148): torna-se necessário um pedido expresso do interessado dirigido ao povo, fica aberto o ataque à proposta nos tribunais, e, mesmo *a posteriori*, pode ocorrer a punição judiciária por honras não merecidas, entre outras precauções. É um processo importante, o de Harmódios contra Ifícrates que vai marcar uma ruptura definitiva. O descendente do tiranícidia se opõe à concessão de uma estátua a Ifícrates, que responde em termos “democráticos” que é o valor e não a descendência que deve prevalecer. A vitória de Ifícrates põe fim definitivamente ao caráter singular do grupo dos Tiranícidias e ao seu esplêndido isolamento. O fim de uma época, de certa forma.

Com o capítulo 8 (“Notáveis modelos. Os Tiranícidias na época helenística”, p. 155-186), deixamos a época clássica, que tinha visto nascer o fenômeno. Sobre a época helenística, temos muitas informações, sobretudo referentes ao início do período. O autor mostra uma certa “banalização” dos Tiranícidias. Houve até certa forma de “autoconcorrência”, com o retorno a Atenas do grupo de Antenor; Azoulay prefere a hipótese da iniciativa de Alexandre em pessoa para a devolução das estátuas levadas para a Pérsia quando das guerras médicas; o grupo de Antenor é colocado ao lado do grupo de Kritios e Nesiotes, confundindo um pouco a “mensagem”, pois esse “duplo” lança uma dúvida sobre qual seria o verdadeiro. Por outro lado, a mensagem também fica nebulosa, menos “pura” de certa forma, pois o retorno dos “originais” é uma concessão de um rei, e não a vitória do povo de Atenas. Em seguida, eles sofreram a concorrência das estátuas douradas de Antígono e de Demétrios, que, ainda por cima, estavam sobre um carro, o que lhes dava uma superioridade espacial sobre os outros grupos. Os Tiranícidias perdem o seu status de exceção, de tal maneira que, no meio do século III, podiam-se contemplar não menos que treze estátuas aglutinadas no mesmo espaço (p. 175). As efígies entram então numa nova lógica, a do

diálogo entre os reis helenísticos e a cidade, perdendo seu caráter especificamente ateniense para entrar na simbologia mais abstrata da liberdade dos gregos. O autor explica então as condições de sua difusão no espaço mediterrânico, com ênfase para Rhodes e a Ásia Menor.

Num capítulo 9 rico e variado (“Forever young. Os usos do grupo estatuário na época romana”, p. 187-215), Azoulay analisa toda uma série de contextos muito precisos da época romana, quando os tiranicidas tiveram um papel. É o caso do século I a.C., quando eles assumem uma função mais significativa: Sila foi celebrado como novo tiranicida, Brutus e Cássio receberam estátuas na ágora, próximas das de Harmódios e Aristogíton. Agora, de certa forma mergulhados na multidão, e “esmagados” pelos imensos edifícios construídos na ágora na época de Augusto, as estátuas se tornam “lugar de memória” e começam uma nova vida, com cópias em bronze e em mármore nas residências dos romanos mais ricos. Na época romana, em geral, os tiranicidas entram no “léxico” dessa cultura greco-romana em âmbito mediterrânico, comentados em toda parte, e eventualmente ralhados, como em Luciano. Sua fama vai finalmente se apagar a partir do século III d.C., e as estátuas da ágora de Atenas desaparecem, talvez desde 267, quando das invasões dos hérulos. Um longo sono as espera até o século XIX.

Chega o epílogo da obra (“Born again. O renascimento tardio do grupo estatuário no Ocidente”, p. 217-231). Durante séculos, Harmódios e Aristogíton foram esquecidos. Sua ausência nas **Vidas** de Plutarco, a má opinião que se tinha sobre a democracia ateniense, e a censura moral do amor entre homens são os três fatores que melhor explicam esse esquecimento. Que não deixa de ser surpreendente, por outro lado, já que a reflexão sobre o tiranicídio sempre foi vivaz no Ocidente, e o caso dos tiranicidas de Atenas emblemático para uma discussão do tema. Eles finalmente começam a sair da sombra no século das Luzes. É Rollin, cuja **Histoire Ancienne** será lida por toda parte na Europa, que relança o interesse por eles. Na **Encyclopédie** e na célebre **Viagem do jovem Anacharsis**, dois outros *best-sellers* da época, eles figuram com certo destaque. Chateaubriand vai recrutá-los contra Robespierre e o Terror. Mais adiante, o Romantismo encontra na relação entre *éros* e *thanatos* que contém sua história, um material de grande interesse. No século XX, os tiranicidas foram objeto de dois usos, ou de duas manipulações importantes: pelos nazistas, no grande desfile de Munique, em 1937; e pelos soviéticos, quando da exposição universal de Paris, no mesmo ano. Nos dois casos, os grupos de esculturas “Fé e Fidelidade” no caso nazista, e “O operário e a kolkhoziana”

no caso soviético, as referências aos tiranicidas atenienses (pelo intermédio formal do grupo dos Tiranicidas de Nápoles) são evidentes.

Numa “Conclusão” (p. 233-244) em que Azoulay recapitula suas principais análises, ele enriquece o debate utilizando, por um lado, os conceitos de Vernant sobre **Le Double**, no artigo célebre sobre os *kolossoi*, e, por outro lado, as elaborações de Habermas sobre o “espaço público”, para além do lugar público. Os tiranicidas seriam, segundo o autor, um “espaço público”, aberto à adesão ou à recusa, mais importante do que qualquer outra estátua antiga, donde seu fascínio e sua longa vida. Como diz ele: “São, com efeito, esses jogos permanentes de identificação que permitiram aos Tiranicidas continuar a atrair os olhares, a cristalizar o fervor ou a hostilidade – em suma, a *viver*” (p. 244).

Eis, como se pode ver, um belo livro. Eu me sinto de certa forma próximo desta “Nova escola de Paris” (se me permitem a expressão), tão bem encarnada por Vincent Azoulay e Paulin Ismard. Considero que eles são, de certa forma, historiadores emblemáticos da fusão dos Centros Glotz e Gernet, da aproximação tardia, mas sincera, entre Jacqueline de Romilly e Jean-Pierre Vernant. O retorno que eles operam em relação à história política é o lado Centro Glotz; mas seus textos conservam e prolongam as aquisições da abordagem antropológica do Centro Gernet. Eles fazem hoje em dia, de certa forma em sentido inverso, o caminho que eu mesmo fui levado a percorrer há 35 anos ou mais. Eu estava então em formação em Besançon, junto ao imenso historiador Pierre Lévêque, vindo do “helenismo tradicional” e sua ênfase na história política, mas na época em plena abertura ao grupo de Paris por sua ligação com Pierre Vidal-Naquet. Abertos à antropologia da Grécia antiga, mas fiéis ao interesse pela política, eles produziram o livro que abriu um novo caminho aos historiadores da Antiguidade e que marcou de forma indelével toda uma geração de historiadores: **Clisthène, l’Athénien**. No caso dessa nova geração, talvez haja uma ênfase um pouco maior na história política, mas a preocupação antropológica não deixa de estar presente e enriquece a análise, num belo equilíbrio.

Notas

¹ SCHWARCS, L.; STARLING, H. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Companhia da Letras, 2015.

² AZOULAY, V. **Périclès**. La démocratie à l’épreuve du grand homme. Paris: Armand Colin, 2010.

RESENHA *

SILVA, M. F., FIALHO, M. C., BRANDÃO, J. L. **O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção I.** Coimbra, São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume, 2016. 384p.

Renan Marques Liparotti **

O livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção, publicado em dezembro de 2016, conta com dois volumes. A obra foi coordenada pelos professores Maria de Fátima Silva, Maria do Céu Fialho e José Luís Brandão e objetiva reunir análises latinas e ibero-americanas da produção teatral greco-romana. É recomendável a todos que possam pensar estar o estudo do teatro antigo esgotado, pois nela várias análises inovadoras possíveis são mostradas.

Pode-se problematizar o papel de personagens como Egisto, conforme sugerem José Vte. Bañuls Oller e Andrea Navarro Noguera, cuja presença em termos dramáticos é irrelevante, sendo apenas um instrumento (dando cobertura política às ações de Medeia) do Destino cuja honra se verifica bastante duvidosa ou do Ancião das **Fenícias** que, segundo Carmen Morénilla, embora não seja o pedagogo de Antígona, não há razões para se duvidar de que o seu comportamento seguro e decoroso seja conveniente a um pedagogo, figura frequente na obra de Eurípides. Por tal sensatez é que, inclusive, ganha a confiança da família, tornando-se o único capaz de aconselhar e repreender Antígona.

Ou suscitar questões sobre a figura de Hipólito e sua misoginia na versão grega, questionando por que Teseu teria abandonado Fedra tão alegremente,

* Recebido em: 04/06/2017 e aceito em: 13/07/2017.

** Mestre em Estudos Clássicos pela Universidade de Coimbra. Doutorando em Plutarco e o Teatro na Universidade de Coimbra. renanliparotti@gmail.com.

e partido para uma viagem de regresso praticamente impossível? Por que ele estremece quando da companhia de seu amigo inseparável, Pirítoo? Qual a causa verdadeira da genofobia de Hipólito, tão belo e atrativo, mas tão fugidio não só de Fedra mas de todo gênero feminino? Numa viagem pelas fontes e por recessões ao mito, Andrés Pociña nos convida a refletir que a juventude de Fedra e a beleza de Hipólito foram ingredientes que produziram tragédia, mas que poderiam constituir uma receita de amor.

Carmen Arias Abellán propõe-se, por sua vez, a analisar lexicalmente, na versão de Sêneca, o tratamento peculiar que se dá ao tema da “afetividade”. Confronta, para isso, os textos antigos e as releituras mitológicas posteriores. Fedra, por exemplo, caracteriza o amor como um *malum fatale* motivado por forças sobre-humanas, pelo *Fatum* e pela herança familiar que provoca um estado de loucura (*furor*) que a conduzem a erros e a resultados devastadores. Hipólito, por sua vez, também se relaciona anormalmente com o amor, dado que é impossibilitado de sentir empatia por uma mulher que não a sua mãe, razão pela qual experimenta semelhante estado de delírio em seu desinteresse misógino por todo o gênero feminino. Conclui que, do ponto de vista da moralidade mais visível e descritiva, o par *ratio / furor* se caracteriza respectivamente pela *Nutrix* e Hipólito e, do outro lado, por Teseu e Fedra. Se se observa o *furor* psíquico apresentado por Hipólito, no entanto, mais válido seria considerar que à *ratio* só se possa associar, nessa peça, a *Nutrix*, dado que os outros três personagens agem movidos por suas loucuras.

Pode-se ainda pensar a figura de um deus como Dionísio e sua mania, como propõe María Cecilia Colombani. Esta relembra-nos ser a trajetória de Dionísio transpassada pelo episódio de não ser reconhecido por Hera como um filho de Zeus, dado ser fruto de um relacionamento extraconjugal. Por isso, parece que ele se carregou de um desejo vingativo que atualiza cada vez que é ignorado em seu estatuto régio e divino. É, porém, um deus incomum, de modo que exige o mais desafiante dos reconhecimentos. O caso das **Bacantes** de Eurípides é um exemplo, em que o frenesi dionisíaco resulta em uma *mania* geradora de inúmeros desconhecimentos, como o de Ágave e suas irmãs que desconhecem a dor de Penteu ou, o mais grave, a Ágave ser irreconhecível que seu troféu, a cabeça do leão, era na verdade a cabeça de seu filho. Assim, por meio do mensageiro, faz-se luz nas trevas da loucura e passa-se do céu da festa ao inferno da verdade mais horrenda e dolorosa que uma mãe possa suportar por seu desvario.

Outras análises dirigem-se à temática que perpassa essas peças. Por exemplo, pela figura de Édipo, somos provocados por Cecília Ames a refletir sobre a tirania. Esta oferece ao mal da Esfinge, que se pode ler metaforicamente como qualquer momento de crise, uma libertação provisória; nela subjaz, todavia, a autocracia e solidão do saber individual que excessos constituem um mal emergente. Não demora muito, pois, para que a segunda metáfora, a da tirania, sobrevenha a Tebas: parece que a única libertação possível e autêntica seja a justiça, cujo saber é compartilhado por quem busca a verdade. Sófocles traz à cena a problematização do tirano, pois o cidadão democrático quer dele apenas o exílio, *pharmakós* da libertação política.

Também política e filosófica é a temática da *geroboskia*. Num universo em que ser na *pólis* pressupõe o fundamento de ser no *oikos*, rupturas deste devem ser cuidadosamente evitadas, já que abalam o coletivo. O homem, *zoon politicon*, tem a expectativa ético-social de agir conforme as leis que a práxis natural lhe impõe: a retribuição aos progenitores que o alimentaram e protegeram, quando a idade, inevitável destino, os enfraquece e fragiliza. Tal apego, numa situação extrema, de crise, segundo Eurípidés, pode-se tornar uma exigência cega na medida em que tais direitos não são acompanhados por deveres. Tem-se uma situação limítrofe de fragilidade do *oikos*, esvaziado da figura feminina e praticamente abandonado pela *philia*, pois estas só se verificam em palavras, não em atos. Nesse contexto, somos convidados a refletir por Maria do Céu Fialho e Delfim Leão, em uma perspectiva ora mais filosófica, ora mais jurídica, sobre as questões de sucessão, os direitos dos filhos órfãos, o estatuto do estrangeiro, a *philia*, os direitos naturais e, sobretudo, sobre a ruptura de uma guerra, em que se subverte a ordem, em que a mulher assume o papel do homem na *pólis* e em que os cidadãos devem repensar suas atitudes.

Combustível de reflexão pode ser a simbiótica relação entre História e Teatro. Lá no Etna, monte mais alto da Sicília, por exemplo, Eurípidés encontra um lugar propício para representar a alteridade, residente num lugar longínquo, exterior ao ‘eu’, onde se verifica a não civilização: a falta de leis e o estopim da antropofagia. Com tal descrição deste outro, bárbaro, percebe-se, pelas considerações de Fábio Lessa, que o grego exerceu a “autodefinição”. O mais relevante é pensar por que um monstro bárbaro fora levado ao palco – espaço de reflexão da própria *pólis*? Provável foi que, com as Guerras do Peloponeso, assistiram-se à barbarização do heleno e à consequente subversão da ordem cujas novas fronteiras precisavam ser discutidas.

Já em território romano, José Luís Brandão propõe analisar o **Poenulus** de Plauto, peça interessante por apresentar diversas referências implícitas ou explícitas às Guerras Púnicas e aos conflitos relativos à Grécia e ao Mediterrâneo Oriental. Tais eventos estavam frescos na memória dos espectadores, quer devido às graves perdas de vidas, quer à angústia de ter tido *Hannibal ad portas*, de modo que a simples menção do nome de Cartago no prólogo suscitaria algum tipo de ansiedade. Enquanto anônimo, é conotado com os lugares-comuns da raça púnica, que desperta primariamente como reação um misto de sedução e ódio dado o estranhamento às vestes, aos hábitos e à língua constituintes desse “outro”. Mas a atitude dessas personagens também evolui ao deparar com uma personalidade mais complexa, com as razões do outro e com os seus valores, pois, na verdade, Hanão é em Plauto o campeão da *pietas*: nesta peça, com o sentido restrito romano de devoção aos deuses e à família. Pelo exercício desta é que ele logra recuperar as filhas e o sobrinho, vítimas da pirataria que assolava o Mediterrâneo. O cartaginês é, portanto, apresentado não como um inimigo perverso e abatido, mas como modelo de virtude e de dignidade, terminando a peça num tom conciliatório, adequado ao contexto histórico: uma reconciliação salutar e necessária numa época de paz que sucede a conflitos nos quais tantas atrocidades se cometeram de parte a parte.

Francisca Gómez Seijo analisa literariamente a figura de Helena em busca de compreender psicologicamente quem teria sido Helena. Sugere, contudo, que, embora essa questão seja um deleite para os estudiosos modernos, ela não faria sentido no contexto da tragédia, dado que para se chegar ao indivíduo, far-se-ia necessário retirar a importância dos deuses dos acontecimentos. Por isso, acaba por propor que se atente para a dicotomia entre realidade e aparência que se mostra pateticamente através dela. Assim, foca-se na caracterização de Helena controlada pelo próprio poeta, indiretamente, pelos termos psicológicos, pronomes, usos de plural e singular e imagens associadas à heroína. Por fim, nos apresenta uma leitura enriquecedora da recepção dessa personagem.

Joana Fonseca focaliza seu estudo em uma temática específica, embora curiosamente transversal ao imaginário da Antiguidade Clássica (comum quer aos mitos gregos, quer aos do próximo Oriente): o voyeurismo. O domínio da intimidade do outro é vedado aos humanos; se, por acaso, esse limite é ultrapassado, as consequências não tardam e constituem, na sua maioria, inolvidáveis castigos. Estabelece-se, dessa maneira, quase uma

lei cósmica de que apenas aos deuses é assegurado o olhar onnipresente e providente. Afora isso, os deuses não devem ser vistos pelos efêmeros, que, caso o façam, devem, como compensação, perder em definitivo a luz.

Também literária é a leitura que Giorgio Ieranò nos convida a fazer do **Hércules** de Eurípidés a partir da problemática do arco. Por que o arco é menorizado por alguns críticos? É tal visão conveniente com o **Hércules** de Eurípidés? Através de uma cuidadosa revisão filológica, reflete-se sobre o valor simbólico dessa arma que faz com que se repense tal visão. Ademais, propõe-se a análise do arco dentro da escritura dramaturgical dessa peça como uma chave de leitura, pois, de uma arma qualquer, evolui na trama tornando-se símbolo da loucura homicida divinamente inspirada do herói, honrando a ambiguidade que se verifica na própria obra, propositalmente composta para ampliar as possibilidades de sentido conforme propõe Eurípidés.

A discussão da estética moderna de Eurípidés é conduzida por Juan Tobías Nápoli, que perscruta as causas pelas quais o poeta, apesar de não corresponder ao paradigma aristotélico, converteu-se num autor clássico na modernidade, tais como as inovações, quer formais, quer na apresentação das personagens que literariamente apresenta. Dentre as rupturas com as estruturas compositivas tradicionais, podem-se destacar a independência dos personagens secundários, a constante aparição de aspectos cômicos no decorrer das tragédias e, principalmente, a antecipação intencional no prólogo do conteúdo da peça que gera não só diferentes expectativas na plateia, como um efeito poético de distanciamento entre o tempo e o espaço dos espectadores e o do mito representado, que teria permitido ao espectador tomar consciência da obra como ficção. Abre-se caminho, assim, para o Eurípidés crítico teatral que provoca o espectador a refletir sobre os acontecimentos, a formar sua opinião acerca das condutas dos personagens e da própria maneira como a literatura influencia na sua própria vida. Tal criticidade é, longe de um defeito, um marco de modernidade que esse poeta conseguiu imprimir em seu teatro.

Carolina Reznik, por sua vez, se coloca o desafio quase insuperável de estudar o ator grego a partir da **Poética** e da **Retórica** de Aristóteles, analisando questões como a relação de identificação entre ator e personagem e a corporeidade. É que ocultado pelo vestuário e por máscaras, segundo se pode depreender de Aristóteles, o exercício do ator se realiza no uso da voz e do gesto, capazes de representar e expressar as emoções componentes da cena. Mas de que natureza deveriam ser esses gestos? Aristóteles parece

dar preferência aos realistas, o que se mostra curioso dado que entrariam em conflito com a tentativa da tragédia de se desprender do real e de construir a narrativa na esfera mítica. Isso pode evidenciar, segundo a autora, a tentativa de se criar um efeito de estranhamento no auditório, propositado, como forma de construção de sentido das emoções que se deseja despertar. A partir do movediço terreno das hipóteses, sendo a reconstrução segura do efêmero e irrepitível fenômeno do teatro impossível, a estudiosa nos propõe interessantes reflexões sobre a pragmática teatral.

Renato Raffaelli se propõe a estudar um específico elemento técnico do texto dramático, “ironia de situação”, que identifica e examina no **Anfitrião** de Plauto, em que dois prisioneiros de guerra trocam de identidade e um deles (o escravo) retorna à pátria, enquanto o outro (o patrão) continua preso. Nesse estudo somos defrontados com uma extensa e rica análise de exemplos desse fenômeno, os quais levam à conclusão de que quando se pensa no teatro, que só existe na prática da representação, a análise torna-se problemática na medida em que esta depende em grande parte da atuação dos atores, que, através de suas vozes e gestos, podem tornar evidentes as ironias que se tenham entendido ou mal-entendido, de modo que não se pode ambicionar responder a todas as questões que possam aparecer ao se pensar a ironia em tais textos.

Román Bravo Díaz, por sua vez, nos chama atenção para um pormenor curioso: a inclusão de topônimos gregos que, muitas vezes, não correspondiam aos originais, em comédias plautinas como **Miles, Persa** e o **Trinummus**. Possivelmente movido por um desejo de tornar suas comédias atrativas ao público romano, modificou substancialmente as referências topográficas gregas para nomes que faziam parte da realidade romana dos espectadores, principalmente por causa das operações militares que o exército romano executava na Grécia durante aquele período. Afora isso, há outros nomes que possivelmente têm origem na rica criatividade fantasiosa de Plauto, já que são termos completamente imaginários.

Nessa coletânea de ricos artigos, há lugar ainda para a reflexão de como tal patrimônio teatral chegou até nós. Francesco De Martino propõe, assim, um elucidativo histórico do livro como fonte alternativa da obra teatral, suas consequências como a impossibilidade de controlar todos os interlocutores a quem será destinada a mensagem e a não faculdade de responder às perguntas geradas pela leitura. Ademais, o drama em livro é capaz não só de despertar reações emotivas à própria ação dramática, como também

nostalgia em relação ao autor que já não se encontra entre os vivos. Com uma notável riqueza de exemplos e pormenores, o autor facultava uma viagem pela construção do “livro do tempo”, tema central dessa coletânea, assim como o foi do congresso. Ressalta, por fim, o elemento que permitiu a tessitura de tal livro, a nobre habilidade de fugir ao tempo conversando com os que já se fizeram pó, lendo.

A partir da existência desses suportes, outrora encontrados em formato de papiros, fez-se necessária a criação da crítica textual e da papirologia. Seguindo seus fundamentos, Patrick Finglass propõe o contributo de um verdadeiro detetive que busca pistas para se resolverem os mistérios de um fragmento textual. Trata-se de um papiro que, devido à sua datação e às indicações linguísticas e formais, é atribuído a Eurípides. Percorrendo as margens de tal documento, fica-se sabendo sobre as personagens participantes do episódio: o coro (o que se infere pela presença de um metro anapéstico que antecede a entrada de um novo personagem), Atamante e Ino. Este complexo e fascinante cruzamento de indicações textuais permite ao autor reconstruir o conteúdo de uma tragédia perdida e possivelmente constitui significativo testemunho de uma das últimas encenações da antiguidade de uma tragédia de Eurípides.

Também Vivian Martínez foca sua análise em um fragmento, o 189 K.-A. de Antífanos, integrante de sua comédia **Pofēsis**; a partir, todavia, de um enfoque literário que não deixa de fazer uso do exercício especulativo. Em sua análise, por conseguinte, sugere ser um interessante exemplo dentro da comédia de crítica literária a tragédia posterior a Eurípides, conhecida como pós-clássica. Por esta se caracterizar pela reutilização de mitos clássicos já conhecidos pelo público, Antífanos afirma que compô-la era comparativamente fácil, pois não exigia a inovação que o criar da comédia pedia. A autora, todavia, contesta tal afirmação, considerando-a uma generalização simplista que acaba por banalizar o gênero trágico. Ademais, a comédia também seguia diversas tradições arraigadas que o público conheceria em maior ou menor grau, o que faz com que se relativize a inovação dos poetas cômicos. É, pois, esse fragmento um significativo mote para a discussão de diversas características do teatro pós-clássico.

Por fim, têm-se duas interessantes reflexões de como uma filosofia ou teologia vigente possa profundamente reestruturar a escrita dramática. Aldo L. Dinucci, por um lado, investiga como o pensamento antropocêntrico, quase ateu, subjaz à tragédia **Medeia** de Sêneca. Nela, os deuses não mais

explicam os atos humanos nem há uma Nêmesis universal operando para restaurar o equilíbrio que a ação criminosa e ensandecida romperá. Por isso, após realizar seus crimes, Medeia escapa incólume e não haverá deus algum que a detenha e exerça sobre ela a justiça, pois o mundo, o *logos* universal, seguirá seu curso indiferente e silencioso, já que a morte dos filhos de Medeia, em termos cósmicos, é equivalente à destruição de um ninho de cegonhas ou à morte de uma andorinha. Orientado pelas reflexões de Epicteto, o autor reflete sobre como as concepções estoicas destruíram os três principais preceitos dos trágicos gregos: que as ações humanas sigam decretos divinos infalíveis, que a humanidade cumpra um papel especial no mundo, e que as ações humanas possam alterar o equilíbrio entre a ordem humana e a divina, provocando uma reação da justiça divina.

Por outro lado, Paula Barata Dias mostra um exemplo da recuperação do texto de Eurípides, embora com sacrifício do aspecto teatral, para um propósito catequético. Esta seria uma reação plausível de um cristianismo culto face à restrição imposta por Juliano, mostrando que a literatura e o teatro antigos continuavam a ter leitores, com uma função dentro de uma sociedade cristianizada. Na trilogia cristã **Christos Paschon**, composta na Antiguidade Tardia, de que se ocupa a autora em analisar, verificam-se transferências semânticas e simbólicas entre as histórias de Eurípides (o que mais se aproximou da dimensão sacrificial) e as personagens trágicas e entre as histórias bíblicas e as personagens cristãs, cujo resultado é uma síntese entre o patrimônio literário e a educação catequética e evangelista dos cristãos.

São apenas alguns exemplos de como esse patrimônio é plural, permitindo sempre novas leituras, interpretações dissonantes, porque as peças teatrais, mesmo que irrepetíveis, felizmente encontram-se eternizadas no livro do tempo que nos faculta o aproximar do mais indecifrável dos enigmas: a idiossincrasia humana.

RESENHA

WOHL, Victoria. **Euripides and the politics of form.**
Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2015, 200 p.

POLÍTICA E IDEOLOGIA NA OBRA DE EURÍPIDES*

Renata Cardoso de Sousa**

Victoria Wohl é professora de literatura e cultura ateniense da Universidade de Toronto desde 2009, tendo trabalhado também na Universidade do Texas em Santo Antônio e na de Ohio, e estudou nas Universidades da Califórnia, de Oxford e de Harvard. Tem como foco de pesquisa as relações sociais, o pensamento político e a vida psicológica na *pólis* democrática.

Em seu novo livro, **Euripides and the politics of form**, a autora irá abordar várias dessas linhas de pesquisa, uma vez que a noção de *psicagogia* norteia seu estudo das peças de Eurípides. Ela já deixa clara, logo no início do livro, sua hipótese: a forma das tragédias euripidianas é um tipo de conteúdo político (p. 1). Wohl defende que todas elas têm um fundo político (em íntima conexão com o momento *poliade* ateniense, seguindo as premissas de Theodor Adorno sobre a ancoragem das obras de arte em suas respectivas sociedades e momentos históricos), bem como a forma do texto (tão criticada pelos seus contemporâneos, como Aristófanes) acompanha essa expressão política.

A autora exemplifica essa ideia, primeiramente, com **Alceste**, uma peça que é interpretada antes do início da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) e que, aparentemente, não tem apelo político algum. Ela mostra que, nessa peça, a ideia da equanimidade dos cidadãos (*isonomia*) está presente

* Recebido em: 04/04/2017 e aceito em: 10/05/2017.

** Professora doutoranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação do Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa.

no discurso da Morte para Apolo: todos um dia morrerão, sem distinção. Contudo, essa regra é burlada na peça, a partir do momento em que tanto Admeto quanto a própria Alceste escapam da morte: ele, por ter convencido a esposa a morrer em seu lugar; ela, por ter sido resgatada por Hércules no Hades, retornando à vida. Isso mostra que, se você pertencer a uma elite, o destino pode ser mais condescendente com você, ressaltando as diferenças sociais que existem em Atenas naquela época.

Wohl perpassa as mais diversas peças, ressaltando o caráter político delas, bem como a sua ancoragem na conjuntura em que são encenadas. A ideia é a de que Eurípides possuía um modo de compor diferenciado (que, inclusive, não agradava seus contemporâneos e resultou na traça feita por Aristófanes nas **Rãs**) porque ele estava intimamente ligado com o seu pensamento político e posicionamento frente à *pólis*.

O livro divide-se em cinco capítulos (“Dramatic Means and Ideological Ends”; “Beautiful Tears”; “Recognition and Realism”; “The Politics of Political Allegory”; “Broken Plays for a Broken World”), e ela tenta abordar ao menos uma peça em cada um (**Íon**, **As Troianas** e **Hécuba**, **Electra**, **Suplicantes**, **Helena** e **Orestes**, respectivamente). Em todos esses capítulos, Wohl procura embasar sua hipótese em documentação e em teóricos como o próprio Adorno, Lukács, e discutindo com autores como Edith Hall e Nicole Loraux, que se debruçaram sobre a tragédia grega em vários de seus trabalhos.

No tocante à escrita do livro, sua linguagem é clara. A autora, além da língua inglesa, procura trazer as passagens em grego também, embora as traduza, o que se torna um diferencial em seu trabalho, pois o estudante da língua pode facilmente se remeter ao original já no livro. Além disso, ela faz análises vocabulares, que ajudam a sustentar suas ideias e tornam mais claras ao leitor suas intenções ao analisar as peças acima mencionadas.

Este trabalho é extremamente importante para os que estudam a cultura clássica em geral, pois essa premissa pode ser verificada em várias naturezas documentais. É um exemplo de como a História Política ainda não está “fora de moda”, nem é exclusiva da *histoire événementielle*: pelo contrário, Wohl explora as tragédias de Eurípides sem tentar associar tudo de modo taxativo a um acontecimento específico da história ateniense, pois, afinal, as peças não se limitam a refletir o contexto da época, mas pretendem *transformá-lo*. Isso torna a obra fluida e mostra que há possibilidades de interpretação variadas das peças desse tragediógrafo, que vão além de uma relação simplista entre obra e contexto.

PERFIL DA REVISTA

A **PHOÏNIX** é um periódico de publicação semestral* do Laboratório de História Antiga (Lhia) do Instituto de História (IH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O Lhia tem como objetivo divulgar as pesquisas em Antiguidade, realizadas no Brasil e no exterior. A **PHOÏNIX** constitui um veículo privilegiado para atingir esse objetivo.

A **PHOÏNIX** se caracteriza por ser um espaço isonômico de publicação dedicado a:

1. mostrar a originalidade e a singularidade das abordagens historiográficas brasileiras referentes às sociedades antigas;
2. estabelecer um lugar de diálogo entre os estudiosos da Antiguidade, brasileiros e estrangeiros, com os demais saberes;
3. garantir a liberdade de expressão, a diversidade teórico-metodológica, a qualidade científica e o despertar de novos talentos, sendo, por excelência, um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica.

Pensar as sociedades antigas como algo vivo na nossa cultura, situando o seu lugar numa história humana que abrange muitos caminhos, permite refletir mais lucidamente sobre as implicações e os embates da nossa sociedade, e esclarecer o que somos, comparados e confrontados aos outros, tanto em termos temporais quanto espaciais.

LABORATÓRIO
DE HISTÓRIA
ANTIGA – UFRJ



* Até o ano de 2008, a Phoënix tinha periodicidade anual. A partir de 2009, tornou-se semestral.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Os artigos devem ser apresentados em arquivos em dois formatos: *Word for Windows* e PDF, tendo até 15 páginas (A4; espaço 1,5; margens 3cm; Times New Roman 12). Abaixo do título do artigo (centralizado, em negrito e caixa alta), o nome do autor (à direita, em itálico e caixa normal). Seguem-se o resumo em português e cinco palavras-chave também em português (justificado); uma linha após, o título, o resumo e as palavras-chave em inglês ou francês (justificado).

As notas devem aparecer da seguinte forma:

- Inseridas no corpo do texto entre parênteses, se forem somente indicações bibliográficas. Para produção historiográfica: a indicação será entre parênteses com sobrenome do autor, ano e páginas (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, p.). Para passagens de textos antigos: a indicação será entre parênteses com autor, título da obra (em negrito) e passagem (AUTOR. **Obra** vv. ou número do livro, capítulo, passagem).
- Ao final do texto: se forem notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

As citações com mais de três (3) linhas devem vir em destaque, sem aspas, em itálico, espaço simples e com recuos direito e esquerdo de 1 cm.

A indicação da documentação e da bibliografia deve aparecer após o texto, separadamente: primeiro, a Documentação (escrita e/ou material) e, depois, as Referências bibliográficas em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT 6023: 2002 (Informação e documentação – Referências – Elaboração), a saber:

- Para livro: SOBRENOME, Prenome do autor. **Título do livro:** subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano.
- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Prenome do autor. **Título do livro:** subtítulo (se houver). Cidade: Editora, Ano, p.

- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do artigo. **Título do Periódico**, Cidade, v., n., p., mês (se houver), ano.

Quando forem utilizadas imagens no artigo, os autores deverão enviar os originais das mesmas ou cópia digitalizada e gravada em arquivo com terminação *TIF, individual para cada imagem e com resolução de 300 DPI.

Se fontes especiais (grego, sânscrito, hieróglifo, hebraico, etc.) forem utilizadas no artigo, os autores deverão enviar uma cópia das mesmas gravadas em arquivo.

O não cumprimento destas regras levará à notificação do autor, que deverá fazer as correções necessárias para a avaliação do Conselho Editorial, acarretando atraso na publicação do artigo.

Todo o material, anteriormente especificado, deverá ser enviado por *e-mail* para: revistaphoenix@gmail.com.

A data de entrega dos textos é até 31 de março para o número do primeiro semestre e até 30 de setembro para o segundo semestre. Os textos encaminhados serão apreciados por dois dos componentes do Conselho Editorial. Em caso de pareceres contraditórios, um terceiro membro do Conselho analisará o artigo.

O autor deve indicar: a sua filiação institucional, o seu maior título e o tema do atual projeto de pesquisa com o órgão financiador, caso haja, e o seu *e-mail*, se quiser divulgá-lo.

Leia também:



CARACTERÍSTICAS:

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 10,5 x 17,0 cm

Tipologia: Times New Roman 10/13

Papel: Ofsete 75g/m² (miolo), Cartão Supremo 250g/m² (capa)

Impressão: Kunst Gráfica

*Para saber mais sobre nossos títulos e autores,
visite o nosso site: www.mauad.com.br*