

ISSN 1413-5787

Laboratório de História Antiga – UFRJ



PHOÏNIX



Mauad X  FAPERJ

2014

SUMÁRIO

EDITORIAL	9
A QUESTÃO DA AUSÊNCIA PATERNA NA ÉPICA HOMÉRICA: A IDADE ADULTA DE TELÊMACO E DIOMEDES	12
<i>Alexandre Santos de Moraes</i>	
“MENTIRAS SEMELHANTES A VERDADES”: AS BIOGRAFIAS APÓCRIFAS DE ODISSEU	28
<i>Graciela C. Zecchin de Fasano</i>	
ICONOGRAFIA DIONISÍACA NOS LÉCITOS ÁTICOS DE FIGURAS NEGRAS DO FINAL DO PERÍODO ARCAICO (SÉCS. VI E V A.C.)	45
<i>Carolina Kesser Barcellos Dias</i>	
PLUTARCO, SÓLON E A METÁFORA POLÍTICA DA SUPERFÍCIE CALMA DO MAR	60
<i>Delfim F. Leão</i>	
A TRAGÉDIA GREGA NO BRASIL	75
<i>Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa</i>	
AGER ROMANVS ANTIQVVS: A CONSTRUÇÃO DE UMA "PAISAGEM RELIGIOSA" NA ROMA AUGUSTANA	91
<i>Claudia Beltrão da Rosa</i>	
LEMURIA:	
APAZIGUANDO OS MORTOS MALFAZEJOS NA ROMA ANTIGA	109
<i>Regina Maria da Cunha Bustamante</i>	
UMA COMUNIDADE EM ESTADO DE ALERTA: JOÃO CRISÓSTOMO E O APELO AOS CRISTÃOS DE ANTIOQUIA NO COMBATE AOS JUDAIZANTES ...	129
<i>Gilvan Ventura da Silva</i>	
RESENHA	
THOMMEN, Lukas. An environmental history of ancient Greece and Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 186 p.	152
<i>José Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
PERFIL DA REVISTA	161
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	162

SUMMARY

EDITORIAL	9
THE FATHERLESS QUESTION IN HOMERIC EPOS: THE ADULTHOOD OF TELEMACHUS AND DIOMEDES	12
<i>Alexandre Santos de Maraes</i>	
“LIES RESEMBLING TRUTHS”: THE APOCRYPHAL BIOGRAPHIES BY ODYSSEUS	28
<i>Graciela C. Zecchin de Fasano</i>	
DIONISYAC ICONOGRAPHY ON ATTIC BLACK FIGURE LEKYTHOI OF THE LATE ARCHAIC (FROM VI TO V CENTURIES A.C.)	45
<i>Carolina Kesser Barcellos Dias</i>	
PLUTARCH, SOLON AND THE POLITICAL METAPHOR OF THE QUIET SURFACE OF THE SEA	60
<i>Delfim F. Leão</i>	
GREEK DRAMA IN BRAZIL	75
<i>Tereza Virginia Ribeiro Barbosa</i>	
<i>AGER ROMANUS ANTIQUUS</i> : THE CONSTRUCTION OF A "RELIGIOUS LANDSCAPE" IN AUGUSTAN ROME	91
<i>Claudia Beltrão da Rosa</i>	
<i>LEMURIA</i> : APPEASING THE MALEVOLENT DEAD IN ANCIENT ROME	109
<i>Regina Maria da Cunha Bustamante</i>	
A COMMUNITY ON THE ALERT: JOHN CHRYSOSTOM AND HIS APPEAL TO THE ANTIOCHENE CHRISTIANS AGAINST THE JUDAIZERS	129
<i>Gilvan Ventura da Silva</i>	
REVIEW	
THOMMEN, Lukas. An environmental history of ancient Greece and Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 186 p.	152
<i>José Antonio Dabdab Trabulsi</i>	
PROFILE MAGAZINE	161
PUBLICATION STANDARDS	162

EDITORIAL

Assim como no anterior (2014.1), este número da **Phoînix** é composto por oito artigos de pesquisadores nacionais e internacionais que se dedicam ao estudo da Antiguidade Greco-Romana. Cinco deles abordam objetos que fazem referências à sociedade grega e três à romana. No que se refere à natureza da documentação, seis dos artigos analisam exclusivamente os textos escritos – havendo uma pluralidade nos gêneros literários –, e dois priorizam o diálogo com a cultura material.

O gênero poético predomina neste número da **Phoînix**. A epopeia homérica, por exemplo, é objeto de análise de dois artigos. Alexandre Santos de Moraes estuda a importância que a poesia homérica atribui à paternidade e, através da análise das representações de Diomedes e Telêmaco, observa o impacto da ausência paterna na transição da juventude para a idade adulta. Já Graciela C. Zecchin de Fasano vincula a narrativa homérica à reflexão acerca das “biografias apócrifas” de Odisseu. Ela parte da assertiva de que a narrativa homérica tem sido descrita como resultado de uma “poética da verdade” e, sem dúvida, nem todo o conteúdo da **Odisseia** pode ser compreendido sob esse modo de se conceber a poesia. Assim sendo, a autora analisa o material narrado na **Odisseia** a partir de três tipologias discursivas – o discurso nostíco, o discurso catalógico e o discurso apologético – e as aplica ao caso particular das “biografias apócrifas” de Odisseu, para demonstrar em que sentido esses elementos compositivos podem integrar-se a uma poética da verdade e qual é o seu efeito na interpretação do poema.

A poesia de Sólon, aliada a sua biografia produzida por Plutarco, é o tema do artigo de Delfim F. Leão, que estuda alguns dos versos de Sólon (frgs. 9,1-2 e 12 West) transmitidos por Plutarco na **Vida de Sólon**, bem como os comentários feitos pelo biógrafo sobre o significado estrutural dessas composições no que respeita ao pensamento filosófico “simplista” do poeta ateniense. Juntamente com o frg. 9, também os frgs. 10 e 11 West são apresentados pelos seus testemunhos como avisos contra a tirania de Pisístrato. Que a ideia de tirania estava muito presente na poesia de Sólon é indiscutível, mesmo que os seus sentimentos em relação a essa forma de governo nem sempre sejam claros.

A poesia trágica é analisada por Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, que lança um olhar sobre a tragédia grega no Brasil, de modo a descrever o teatro grego como uma combinação poderosa de corporificação e palavra, focalizando alguns problemas de tradução. Por fim, a autora exorta a todos a concentrarem mais na performance que nas palavras, sem empobrecer nem as palavras nem a performance.

A poesia latina é enfocada por Regina Maria da Cunha Bustamante, que, através da poesia de Ovídio, se dedica à análise das Lemuria, uma festa ocorrida no mês de maio e específica para apaziguar os mortos não enterados ou os não enterrados de acordo com as tradições romanas. O artigo defende que um dos principais aspectos da religiosidade da Roma Antiga era a preocupação com o culto dos mortos, que estava inserido no âmbito doméstico, mas sua celebração correta interessava a toda a comunidade.

Ainda no contexto da sociedade romana e dedicando-se ao estudo das homilias destinadas a confrontar os judeus e judaizantes, ao que tudo indica bastante numerosos à época, Gilvan Ventura da Silva, através dos escritos de João Crisóstomo, propõe em seu artigo analisar os argumentos empregados pelo autor tanto para conferir uma determinada identidade (oposta à judaica) à **koinonia** dos cristãos antioquenos quanto para conclamá-los a atuar como “olhos e ouvidos” do presbítero, reportando às autoridades eclesiásticas qualquer situação que ameaçasse o “corpo” da igreja.

Fechando o conjunto de artigos deste número, temos dois que concretizam o diálogo com a cultura material. O primeiro, de Carolina Kesser Barcellos Dias, se dedica à interpretação das imagens figurativas áticas. A autora defende que, por volta 570 a.C., o repertório figurativo nos vasos áticos de figuras negras começa a se constituir, e temas relativos a Dioniso e seu séquito tornam-se extremamente populares. Essa popularidade, que pode ser parcialmente explicada pela difusão dos cultos dionisiacos na região da Ática, possui relação direta com as oficinas nas quais artistas-artesãos especializados na produção de léцитos de figuras negras tornaram-se responsáveis pelo desenvolvimento de uma importante tradição iconográfica do deus e de sua mitologia.

Na sequência, o artigo de Claudia Beltrão da Rosa coloca em evidência o diálogo entre a documentação literária e suas relações com as pesquisas arqueológicas. Os textos literários são lidos a partir do modelo de paisagem religiosa proposto por John Scheid e François de Polignac, visando à

compreensão das relações entre religião, política e comunidade na Roma augustana. A autora afirma que o principado augustano promoveu uma série de intervenções religiosas em Roma – na *urbs* e em seu *suburbium* –, criando um grande “palco” no qual um passado mítico foi encenado. Trata-se de um momento no qual mitos etiológicos foram inventados e/ou ressignificados, bem como novas formas e usos rituais promoviam conteúdos e significados importantes para seus autores e sua audiência. Templos e altares no *suburbium* criados a fundamento ou “restaurados” formaram uma “paisagem religiosa” organizada e politizada, à qual a historiografia moderna nomeou *ager romanus antiquus*, com base em etiologias que explicavam as origens da *urbs* e/ou da *res publica*.

À Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj), um agradecimento especial por ter financiado mais um número da **Phoênix**.

A QUESTÃO DA AUSÊNCIA PATERNA NA ÉPICA HOMÉRICA: A IDADE ADULTA DE TELÊMACO E DIOMEDES*

Alexandre Santos de Moraes **

Resumo:

O artigo analisa a importância que a poesia homérica atribui à paternidade. Através da análise das representações de Diomedes e Telêmaco, observaremos o impacto da ausência paterna na transição da juventude para a idade adulta.

Palavras-chave: Paternidade; poesia homérica; relações de parentesco, idade adulta.

No Canto VI da **Ilíada**, em meio aos conflitos, Héctor encontra sua esposa Andrômaca e seu filho recém-nascido, Astianáx. O menino se assusta com a armadura brônzea do pai, fazendo o casal rir da situação. O príncipe troiano retira o elmo, beija e abraça o filho para, em seguida, dirigir a Zeus e aos outros deuses a seguinte prece:

*Ζεῦ ἄλλοι τε θεοὶ δότε δὴ καὶ τόνδε γενέσθαι
παῖδ' ἐμὸν ὡς καὶ ἐγὼ περ ἄριπρεπέα Τρώεσσιν,
ὄδε βίην τ' ἀγαθόν, καὶ Ἰλίου ἴφι ἀνάσσειν:
καὶ ποτέ τις εἴποι πατρός γ' ὄδε πολλὸν ἀμείνων
ἐκ πολέμου ἀνιόντα: φέροι δ' ἔναρα βροτόεντα
κτείνας δῆϊον ἄνδρα, χαρεΐη δὲ φρένα μήτηρ.*

* Recebido em 10/08/2014 e aceito em 23/09/2014.

** Professor adjunto de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História 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).

*Óh Zeus e demais numes, concedei vós que venha a ser
meu filho tal como eu, dentre os troianos o melhor,
que pela força e nobreza em Ílion seja governante.
E que os homens vindouros digam “é melhor que o pai”
quando do prélio regresso. Que traga os sangrentos despojos
do inimigo que matou e que alegre o coração de sua mãe.*

(HOMERO. **Iliada** VI, 476-481)

O discurso de Héctor é francamente associado aos riscos da temida *decadência*,¹ um fantasma no mundo de Homero que também se irradiou para períodos imediatamente posteriores, tal como se observa no *Mito das Raças* e no *Mito de Pandora* de Hesíodo.² No entanto, além dessa lógica que historicamente parece avalizada pelos riscos reais de colapso das sociedades dos séculos X ao IX a.C., há também a expressão paradigmática das importância das relações de parentesco na formação dos agentes. As expectativas que os pais depositavam sobre seus filhos representavam, de um ponto de vista antropológico, tanto um esforço de continuidade da associação dos personagens com o *genos* de origem quanto uma aproximação necessária para a assunção dos papéis sociais tipicamente ligados à idade adulta.³

A série de epítetos é uma das mais evidentes formas de valorização da paternidade nas epopeias. São raras as ocasiões em que determinada personagem é referida em função de sua mãe, mas quase sempre o é em função do pai. Odisseu, por exemplo, é simultaneamente o “querido pai de Telêmaco”, **Τηλεμάχιο φίλον πατέρα** (HOMERO. *Iliada* IV, v. 354) e o “filho de Laertes”, **Λαερτιάδης** (HOMERO. *Iliada* IV, v. 358). Agamêmnon é “filho de Atreu”, **Ἀτρεΐδω** (HOMERO. *Iliada* IX, v. 226), Diomedes é “filho de Tideu”, **Τυδέος υἱέ** (HOMERO. *Iliada* IV, v. 370), etc. Os exemplos são muitos.

A questão da identidade, porém, não é a origem, mas sim o resultado de uma lógica que a antecede. E. R. Dodds foi preciso ao notar que, de acordo com crença na solidariedade familiar arcaica, “a vida do filho era um prolongamento da vida do pai” (DODDS, 2002, p. 41). Segundo Jaa Torrano,

A própria continuidade genealógica entre genitores e gerados não é simples e linear como uma mera relação de causa e efeito, de antecedente e consequente; porque a relação entre genitores e gerados não se dá fundamentalmente como uma referência unívoca de uns a outros, mas como uma imanência essencial da natureza de uns na natureza de outros: a natureza dos filhos está implicada e implícita na dos pais assim como a dos pais continua e se explicita na dos filhos. (TORRANO, 2003, p. 75)

O filho, portanto, não é admitido como mero resultado de um movimento reprodutivo: ele é a expressão, o ícone da continuidade do seu *genos* de origem. A principal preocupação da paternidade, nesse sentido, tem a ver com a projeção que o homem faz de si em relação a seu filho. A assimetria etária assegura uma teleologia dos méritos da prole: o valor paterno no presente, expressão dos esforços guerreiros que busca exibir, deverá se confirmar na geração futura a partir da conduta dos membros incipientes da família. Há uma dimensão de *vir a ser*, identificada, por exemplo, nas palavras de Atena ao jovem filho de Odisseu: “Telêmaco, no futuro, não há de ser fraco ou ignóbil, se recai sobre ti a nobre coragem de teu pai” (HOMERO. **Odisseia** II, vv. 270-271).

Este parece ser o núcleo que rege a formação das crianças e jovens em relação às exigências de seus pais: assumir suas virtudes como referência para a constituição de sua própria identidade como adulto. Esse dispositivo, ainda que do ponto de vista estritamente discursivo, se configura como uma poderosa ferramenta de produção e reprodução da ordem social, pois investe na coesão do núcleo familiar através de uma série de valores que devem ser preservados ao longo das gerações.

Nesse cenário, a ausência paterna é um dos acontecimentos capazes de comprometer a integridade do *oikos* e conduzi-lo à decadência. Louise Pratt ponderou que “não é uma surpresa encontrar alguma reflexão sobre a realidade demográfica de uma grande porcentagem de crianças que na Antiguidade cresceram sem seus pais presentes” (PRATT, 2009, p. 142). Considerando a existência de um filho homem capaz de dar continuidade ao legado paterno e substituí-lo na liderança da comunidade, as narrativas homéricas apresentam algumas soluções que concorrem para atenuar esse problema. O *aedo* de Quios parece resoluto de que a conformação do filho como adulto exige um grau de proximidade com a figura paterna, algo que faltava a dois heróis de destaque: Diomedes e Telêmaco.

Apesar de não dispormos de estimativas, é muito provável que o índice de mortalidade fosse alto e de que a ausência de algum membro da família fosse um fato frequente, especialmente no caso dos homens, geralmente expostos a mais riscos em função das exigências sociais, especialmente o envolvimento nas guerras frequentes. É o caso de Diomedes, que tomamos conhecimento no Canto IV: após Glauco ter discorrido sobre sua linhagem, ele rememora a infância para dizer que não se lembra do pai: “De Tideu não me recordo, já que ele me deixou ainda pequeno quando partiu para Tebas e lá foi morto junto ao exército Acaio” (HOMERO. *Iliada* VI, vv. 222-223).

Temos então o núcleo do problema: como vimos, para evitar o risco da decadência, o filho deve superar seus pais em *excelência*, *ἀριστεία*, mas Diomedes desconhece o pai a quem deve superar. Esse desconhecimento faz dele um guerreiro incompleto e, por correspondência, um adulto incipiente, preso a uma juventude ininterrupta. A única fonte de referência de que Diomedes dispõe é a memória daqueles que conviveram com Tideu, e isso gera um sentido curioso na sua mudança etária: ele se torna adulto de forma mediada, através dos discursos de outrem, em meio à Guerra de Troia. Donald Schüller notou este fenômeno:

Com Diomedes, Homero mostra o surgir do herói. Aquiles, Agamêmnon e Néstor já aparecem como guerreiros no primeiro canto. Diomedes não. O Tideída revela, nas diferentes oportunidades em que o poeta o destaca, novos aspectos de sua personalidade em formação. (SCHÜLER, 2004, p. 66)

Não parece ser fortuito que esse “despertar heroico” de Diomedes tenha sido precedido por uma longa advertência de Agamêmnon. Vendo-o atrelando os cavalos na companhia de Esténelo, filho de Capaneu, o Atrida faz um longo relato das histórias que conhecia a respeito de Tideu; ao final, lança uma provocação no exato ponto em que as personagens são alvos de louvor e censura quando medidos em função de sua ascendência:

*ὦ μοι Τυδέος υἱὲ δαΐφρονος ἵπποδάμοιο
τί πτώσσεις, τί δ' ὀπιπέεις πολέμοιο γεφύρας;
οὐ μὲν Τυδεΐ γ' ὧδε φίλον πτωσκαζέμεν ἦεν,
ἀλλὰ πολὸν πρὸ φίλων ἐτάρων δηῖοισι μάχεσθαι,
[...]*

*τοῖος ἔην Τυδεὲς Αἰτώλιος: ἀλλὰ τὸν υἱὸν
γείνατο εἶο χέρεια μάχη, ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνω*

*Óh filho do belicoso Tideu, domador de cavalos!
Por que te escondes e olhas de soslaio as linhas de frente?
Seguro que o esconderijo não aprazia ao costume de Tideu,
que à dianteira dos companheiros se postava nos combates
[...]
Assim era Tideu Etólio, mas o filho por ele
gerado é inferior na guerra, embora melhor nas assembleias.
(HOMERO. **Iliada** VI, vv. 370-373)*

Diomedes permaneceu calado após a dura reprimenda por respeito à primazia do Atrida, mas a mudança significativa no comportamento do filho de Tideu foi francamente notada. O auge de sua violência desmedida pode ser associado aos ferimentos que imputou, com os auspícios de Atena, a Afrodite e Ares quando ambos buscavam proteger os troianos da fúria incontrollável do herói. No caso da primeira, Íris a retirou do campo de batalha quando a deusa via sua “bela pele enegrecida” (HOMERO. **Iliada** V, v. 354). O segundo, por sua vez, fugiu após a lança de Diomedes atingi-lo na altura da cintura e fazer sua pele se rasgar com o ataque, provocando um urro altíssimo de dor (HOMERO. **Iliada** V, vv. 858-861).

A mudança radical, inquestionável, é produto de sua participação na batalha, de sua exposição ao conflito, experiência que ao lado dos debates na *ágora* representava os principais símbolos diacríticos utilizados para o reconhecimento público da idade adulta. Tal direcionamento, contudo, pode ser associado no marco de três experiências, não necessariamente contraditórias, talvez complementares e interdependentes, que ofereceram ao jovem uma dimensão de contato com a paternidade ausente numa medida em que só um ambiente belicoso poderia oferecer.

A primeira tem a ver com a ajuda de Atena, cujas intervenções foram decisivas para que o Canto V nos apresentasse o surgimento de um guerreiro: a deusa outorgou-lhe força (**μῆνος**) e coragem (**θάρσος**) para que ele se fizesse proeminente entre os aqueus e obtivesse a glória (HOMERO. **Iliada**

V, vv. 1-3). A segunda, de acordo com uma leitura de Louise Pratt, vê na relação próxima de Néstor com Diomedes uma substituição da relação paterna (PRATT, 2009, p. 151). Por fim, em terceiro lugar, Diomedes esteve em contato direto com pessoas mais velhas que conheceram Tideu e que não se furtaram de recordar algumas de suas ações guerreiras, de tal forma que a *memória* das ações do pai pode ter mediado esse processo de assunção da idade adulta através de um simulacro da experiência de paternidade.

As epopeias fazem referências a inúmeros casos similares, nos quais agentes mais velhos assumem uma espécie de *tutela paternal* em relação a agentes mais jovens. Tem-se, por exemplo, a situação de Ifidamente, filho de Antenor, mas que foi criado por Cisseu, seu avô materno (HOMERO. **Ilíada** XI, vv. 221-224). Homero também menciona Ímbrio, filho de Mentor, que desposou Medicasta, filha de Príamo, e que foi tratado como um filho pelo rei troiano (HOMERO. **Ilíada** XIII, vv. 171-176). Em todos eles, a sociedade homérica é plenamente capaz de admitir que haja uma dimensão de paternidade capaz de ser assegurada. María Teresa Tejada Molinos observou oportunamente que *mater* não se corresponde exatamente a *pater*, já que no primeiro caso o vocábulo pode ser aplicado a qualquer fêmea com crias, enquanto que o segundo nunca se aplica a animais. Essa diferença se deve ao fato de que a maternidade era considerada um feito natural, enquanto a paternidade era, sobretudo, um feito social e cultural (MOLINOS, 2005, p. 42). Assim, o envelhecimento da criança corresponde à gradual transição dos cuidados maternos para os cuidados paternos.

É exatamente a proximidade com os cuidados paternos que assegurou a maturação de Telêmaco, e diversas similitudes parecem aproximá-lo da experiência de Diomedes. A primeira delas é a presença de Atena, que mais uma vez foi decisiva. No início da **Odisséia**, a deusa intercede junto a Zeus tanto para agir em prol do retorno de Odisseu quanto para atuar junto a Telêmaco, tendo em vista a necessidade de gerar as condições para o massacre dos pretendentes que iria se consumir. Para cumprir esse fim, a deusa declarou:

*αὐτὰρ ἐγὼν Ἰθάκηνδ' ἐσελεύσομαι, ὄφρα οἱ υἱὸν
μᾶλλον ἐποτρύνω καὶ οἱ μένος ἐν φρεσὶ θεῖο,
εἰς ἀγορὴν καλέσαντα κάρη κομόωντας Ἀχαιοὺς
πᾶσι μνηστήρεσσιν ἀπειπέμεν, οἳ τέ οἱ αἰεὶ
μῆλ' ἀδινὰ σφάζουσι καὶ εἰλίποδας ἔλικας βοῦς.*

*πέμψω δ' ἐς Σπάρτην τε καὶ ἐς Πύλον ἡμαθόεντα
νόστον πευσόμενον πατρὸς φίλου, ἦν που ἀκούσῃ,
ἥδ' ἵνα μιν κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔχησιν.*

*Pois eu própria irei a Ítaca para que possa em seu filho
excitar no peito a valentia herdada de seu pai:
que conclame a assembleia dos Aqueus de longos cabelos
e que se expresse claramente a todos os pretendentes
que abatem seus rebanhos de ovelha e de gado cornocúrveos;
e depois para enviá-lo a Esparta e a Pilos arenosa
para do pai amado indagar a respeito do retorno;
há de assim conquistar grande renome entre os homens.*
(HOMERO. **Odisseia** I, vv. 88-95)

Curiosamente, Homero é explícito ao indicar nos versos imediatamente anteriores que Atena conhecia a situação de Odisseu. A deusa tem ciência de que as informações que Telêmaco buscaria na expedição a Pilos e a Esparta não seriam fornecidas. Depreende-se também que a assembleia a ser convocada não possui qualquer escopo deliberativo. Logo, as recomendações da filha de Zeus possuem uma *finalidade em si*, e não nas ações a que estariam supostamente destinadas. Seu projeto era *deslocar* o filho do herói, submetê-lo a certa ordem de experiências, e as razões para tal vão se tornando claras ao longo da *Telemaquia* quando, transfigurada sob o aspecto de Mentis, fala ao jovem que ele excedeu a idade de agir de modo infantil (HOMERO. **Odisseia** I, vv. 296-297).

O crescimento de Telêmaco é constantemente referendado pela semelhança física que o aproximava do pai. É novamente Atena que, ao perguntar se o jovem era de fato filho de Odisseu, sublinha o quanto os dois seriam parecidos: “em muito te assemelhas a ele na frente e na beleza dos olhos” (HOMERO. **Odisseia** I, v. 208.), ao que Telêmaco responde, exibindo sua frustração por não ter conhecido o pai, de modo muito semelhante ao discurso de Diomedes na **Iliada**:

*‘τοιγὰρ ἐγὼ τοι, ξεῖνε, μάλ’ ἀτρεκέως ἀγορεύσω.
μήτηρ μὲν τέ μέ φησι τοῦ ἔμμεναι, αὐτὰρ ἐγὼ γε
οὐκ οἶδ’· οὐ γάρ πώ τις ἐδὸν γόνον αὐτὸς ἀνέγνω.
ὡς δὴ ἐγὼ γ’ ὄφελον μάκαρός νύ τευ ἔμμεναι υἱὸς
ἀνέρος, ὃν κτεάτεσσιν ἐοῖς ἐπι γῆρας ἔτετμε.
νῦν δ’ ὃς ἀποτμότατος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων,
τοῦ μ’ ἔκ φασι γενέσθαι, ἐπεὶ σὺ με τοῦτ’ ἐρεεῖνεις.*

*A ti, estrangeiro, vou tudo anunciar com precisão:
Assegura minha mãe que dele sou filho, mas eu mesmo
não sei: não há quem saiba ao certo a própria ascendência.
Neste momento, queria eu ser filho de um homem feliz,
que em meio a seus tesouros encontrasse a velhice.
Mas sabes agora que nasci do mais infeliz dos mortais:
Já que me indagas, saiba que é dele que descendo.
(HOMERO. **Odisseia** I, vv. 213-220)*

A autoridade sobre Ítaca estava indefinida até mesmo para ele, visto que a transmissão hereditária do poder dependia fundamentalmente de seus laços com Odisseu. Em outras palavras, “a natureza da autoridade de Telêmaco em sua casa paterna permanece completamente obscura, particularmente a respeito do novo casamento em potencial de sua mãe, ao passo que ele já teria a idade para decidi-lo” (WÖHRLE, 2009, p. 171). Os esforços de Atena, dessa forma, associam-se não a uma busca por seu pai, mas à busca por uma *experiência paterna* da qual ele permanecia carente, a mesma que Diomedes encontra em meio à guerra e àqueles que conheceram Tideu. De acordo com Latacz,

Telêmaco não sabe o que deveria fazer porque ele não sabe quem ele é. Ele deve encontrar sua identidade. Só então ele poderá agir com força e convicção. E só então ele poderá reencontrar seu pai, porque para reconhecê-lo como sendo verdadeiramente seu pai, é preciso reconhecer-se a si próprio como seu filho. (LATA CZ, 1996, p. 144-145)

Após a assembleia, o jovem dá início aos preparativos da viagem e rumo em direção a Pilos, e diversos autores sugerem que a viagem de Telêmaco é correlata à experiência de Odisseu e aos perigos do mar⁴ que caracterizam o núcleo narrativo da **Odisseia**: ao provocar sua partida, Atena também compele ao jovem o **νόστος** correspondente.

Em Pilos e Esparta, além de ser alvo dos olhares admirados de seus pares, capazes de assinalarem para ele próprio sua descendência, pela primeira vez Telêmaco entra em contato com os ritos de hospitalidade tão cultivados pela aristocracia,⁵ parte importante do aprendizado para a idade adulta, bem como com a *memória* guerreira de Odisseu para além do espaço familiar.

Quando Odisseu finalmente chega a Ítaca, Atena vai a seu encontro. A deusa explica o procedimento do disfarce e indica os caminhos para a chacina dos pretendentes. Em seguida, diz que vai a Esparta para ordenar que Telêmaco retorne, já que para lá o estimulou a ir com vistas a se informar acerca do paradeiro do pai.⁶ Odisseu faz então o questionamento que acima mencionamos: “por que tu própria, que tudo n’alma sabe, não o informaste?” (HOMERO. **Odisseia** XIII, v. 417). É então que Atena declara abertamente seu intento: desejava que o mesmo adquirisse fama excelente através da viagem (HOMERO. **Odisseia** XIII, vv. 422-423).

Telêmaco é uma personagem diferente quando volta. Como observou Finley, “a maturidade era algo que excedia a cronologia; um indivíduo de vinte anos e de tal linhagem e classe tinha que se desenvolver mais rápido e melhor, e reagir ante as circunstâncias que exigem o comportamento do adulto” (FINLEY, 1978, p. 90). Tal desenvolvimento, de acordo com William Smith, era obliterado por Penélope e pelos pretendentes com vistas a mantê-lo para sempre uma criança, mas esse cenário se altera “através de Atena, que assume o papel de um pai que identifica os passos necessários para que alcance a idade adulta” (SMITH, 2010, p. 5).

A partir do Canto XV, porém, a assunção da idade adulta começa a se mostrar visível. Os pretendentes se admiraram com o fato de ter conseguido concluir a viagem e de ter sobrevivido, inclusive, à cilada que eles próprios engendraram para interromper sua maturação.⁷ Telêmaco, contudo, ainda permanecia inseguro a respeito de sua adulez, já que no diálogo com Eumeu e com o falso mendigo (na verdade, Odisseu), volta a se declarar jovem demais para se defender de alguém que inicie uma contenda (HOMERO. **Odisseia** XVI, vv. 71-72).

A mudança inequívoca em sua identidade só ocorre a partir da célebre passagem em que reconhece⁸ o pai (HOMERO. **Odisseia** XVI, vv. 213-215). O encontro é um verdadeiro acontecimento: após a experiência de identificar (e identificar-se com) o pai que há tanto buscava, Telêmaco começa a se compreender como adulto. Eurínome, por exemplo, tranquilizando Penélope, reconhece a maturação do jovem: “agora teu filho atingiu a idade que aos imortais suplicava: o crescimento de sua barba é visível” (HOMERO. **Odisseia** XVIII, vv. 175-176).

Destaca-se, sobretudo, a forma como Telêmaco é visto pelos demais. Ainda mantendo o disfarce de mendigo, Odisseu diz à serva Melanto que, mesmo que o pregresso rei de Ítaca não venha a retornar, existe um filho que, por vontade de Apolo, é tal como ele e que observa tudo que se passa no palácio, pois “ele já possui certa idade” (HOMERO. **Odisseia** XIX, vv. 85-87). Também Penélope, em diálogo com Odisseu disfarçado, menciona que Telêmaco já é um homem (**ἄνθρωπος**) capaz de governar a casa (HOMERO. **Odisseia** XIX, vv. 160-161).

O fim monumental confirma aos ouvintes o amadurecimento de Telêmaco através de sua vinculação com Odisseu.⁹ Em meio aos pretendentes, o jovem reivindica o direito de tentar entesar o arco. O possível sucesso na tentativa teria um valor simbólico, de caráter iniciático, e não prático. Em sua justificativa, o filho de Odisseu declara:

*εἰ δέ κεν ἐντανύσω διοῖστέωσω τε σιδήρου,
οὐδέ κέ μοι ἀχθυμένω τάδε δώματα πότνια μήτηρ
λείποι ἄμ' ἄλλω ἰούσ', ὅτ' ἐγὼ κατόπισθε λιποίμην
οἴος τ' ἤδη πατρὸς ἀέθλια κάλ' ἀνελέσθαι.*

*Se puder entesá-lo e com a seta conseguir trespassar o ferro,
não será para mim motivo de dor que minha mãe, rainha,
abandone o paço com outro, pois eu próprio aqui ficaria
ciente de que sou capaz de igualar-me a meu glorioso pai.
(HOMERO. **Odisseia** XXI, vv. 114-117)*

Com essa fala, Homero institui em seus ouvintes a expectativa pela prova do amadurecimento de Telêmaco. Em vão, por três vezes ele tenta estirar o arco. Na quarta tentativa, contudo, os poetas dizem que ele teria conseguido o feito, mas isso arruinaria o plano. Odisseu percebe o sucesso iminente e, com um aceno, sugere que o jovem desista, apesar de sua ânsia (HOMERO. **Odisseia** XXI, vv. 128-130). Assim, fazendo uso da astúcia que herdara do pai, Telêmaco lamenta-se em voz alta, dizendo que seria débil e covarde no futuro, ou que ainda seria demasiado jovem para se defender de alguém (HOMERO. **Odisseia** XXI, vv. 131-133). O que antes era um problema converte-se em uma *estratégia retórica*. A experiência do arco foi, portanto, reveladora: através dela, Telêmaco passa a reconhecer a si próprio, pois se viu capaz de assumir o último predicado associado aos adultos pelas epopeias: após falar nas assembleias e viajar para estabelecer relações de reciprocidade, o jovem compreende-se forte o suficiente para proteger seu *oikos*.

Apesar do certo silêncio sobre os procedimentos dispensados para produzir a gradativa introjeção dos comportamentos esperados,¹⁰ as epopeias são capazes de mencionar, através das experiências dos jovens, o tipo ideal de adulto que o pensamento homérico julgava necessário formar. Fênix, por exemplo, acompanhou Aquiles para fazê-lo conhecedor tanto dos assuntos da guerra quanto das questões da *ágora* (HOMERO. **Iliada** IX, vv. 440-441); Euricleia recorda que o jovem Odisseu fora enviado para a casa do avô Autólico, onde se dedicou à caça do javali que contra ele se insurgiu e provocou a célebre cicatriz (HOMERO. **Odisseia** XIX, vv. 428-466); no torneio em tributo a Pátroclo, Néstor coloca-se ao lado do filho e orienta sobre como deveria proceder para vencer a corrida (HOMERO. **Iliada** XXIII, vv. 306-348).

* * *

Há que reconhecer que, em certo sentido, as narrativas da **Iliada** e da **Odisseia** se desenvolvem por um prisma familiar, ainda que em sentidos opostos, como bem notaram Nancy Felson e Laura Slatkin: a primeira, particularmente através de Héctor, Andrômaca e Astianáx, assinala a ruína iminente de uma família em função da guerra; a segunda, ao contrário, através do reencontro de Odisseu, Penélope e Telêmaco, insinua a recons-

trução do núcleo familiar após a resolução do mesmo conflito (FELSON & SLATKIN, 2004, p. 92). Essa questão está inscrita na lógica geral que simultaneamente diferencia e complementa os poemas: a **Ilíada** é perpassada o tempo inteiro pelo tema da finitude, expresso pelas mortes nas planícies de Troia e pela glória ulterior que arrastam consigo; a **Odisséia**, por sua vez, é associada à luta pela sobrevivência e pela busca da reconstrução após eventos narrados pelo poema mais antigo. Os temas da família e das relações de parentesco, portanto, não são secundários: ao contrário, eles são parte constitutiva da espinha dorsal das antigas récitas aélicas.

Essa dimensão da narrativa é a expressão paradigmática da importância do *oikos* como unidade social básica no período. O *oikos* homérico, além de reunir um grupo de agentes a partir de vínculos consanguíneos, estabelecia uma divisão de papéis e tarefas que permitia a sobrevivência econômica do mesmo grupo. Os sentidos da experiência do *oikos* no âmbito das relações sociais levou Moses I. Finley a sustentar que ele definia, ao lado da classe e dos parentes, as vidas material e psicológica do homem (FINLEY, 1978, p. 93). Pois é exatamente a relação interdependente entre a vida material, marcada pela continuidade do poder econômico e político em uma perspectiva sucessória e hereditária, e a vida psicológica, caracterizada pela expectativa de persistência das virtudes e características paternas, que definia a importância das relações familiares e a ênfase em tais discursos como forma de enfrentar os riscos da decadência.

Diomedes, Telêmaco e outros heróis, privados do contato paterno durante o período mais importante de sua juventude, parecem informar aos antigos ouvintes e atuais leitores uma dupla dimensão do valor guerreiro que acompanhava os personagens mais destacados das epopeias: por um lado, ratificam a importância dos pais para se tornarem heróis, e decorre daí a ênfase e os lamentos pela ausência paterna, mantendo-se consoantes a suas tradições familiares; por outro lado, não se acanham diante das dificuldades oriundas da mesma ausência e aproveitam com galhardia todas as oportunidades disponíveis para superá-la. Em ambos os casos, os pais estavam presentes, ainda que no horizonte da memória, sendo inspiração para a batalha e para a assunção dos papéis sociais necessários à superação de uma juventude, muitas vezes, mais persistente do que deveria ser.

THE FATHERLESS QUESTION IN HOMERIC EPOS: THE ADULTHOOD OF TELEMACHUS AND DIOMEDES

Abstract: The article analyses the importance of fatherhood in the Homeric epos. Through the review of representations of Diomedes and Telemachus, we observe the impact of fatherless in the transition from youth to adulthood.

Keywords: Fatherhood; Homeric poetry; Kinship; adulthood.

Documentação textual

HOMER. **Homeri Opera in five volumes**. Oxford: Oxford University Press, 1920.

HESIOD. **The Homeric Hymns and HomERICA**. Works and Days. Ed. Hugh G. Evelyn-White. London: William Heinemann Ltd., 1914.

Referências bibliográficas

APTHORP, M. J. The Obstacles to Telemachus' Return. **The Classical Quarterly**, v. 30, n. 1, p. 1-22, 1980.

BLATTERER, H. **Coming of age in times of uncertainty**. London: Berghahn Books, 2009.

CARLIER, P. **Homero**. Madrid: Akal, 2005.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.

DUARTE, A. S. **Cenas de reconhecimento na poesia grega**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2012.

FASANO, G. Z. **Odisea: discurso y narrativa**. Buenos Aires: Edulp, 2004.

FELSON, N.; SLATKIN, L. Gender and Homeric epic. In: FOWLER, R. (Org.). **The Cambridge companion to Homer**. Cambridge: The Cambridge University Press, 2004, p. 91-104.

FINLEY, M. I. **El mundo de Odiseo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

GRIFFIN, J. **Homero**. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

HEUBECK, A.; WEST, S.; HAINSWORTH, J. B. **A commentary on Homer's Odyssey I**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

LATACZ, J. **Homer: his art and his world**. Michigan: The University of Michigan Press, 1996.

- MERSER, C. **Grown-Ups: a generation in search of adulthood.** New York: G. P. Putnam's, 1987.
- NASH, L. L. Concepts of Existence: Greek Origins of Generational Thought. **Daedalus**, v. 107, n. 4, 1978
- MALTA, A. **A selvagem perdição: erro e ruína na *Iliada*.** São Paulo: Odysseus, 2006.
- MOLINOS, M. T. T. Madres y nodrizas en la Antigüedad. In: GONZÁLEZ, M.; RODRÍGUEZ, M. A. P. **Venus sin espejo: imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo.** Madrid: Krk Ediciones, 2005.
- PETROPOULOS, J. C. B. **Kleos in a minor key: the homeric education of a little prince.** Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- PRATT, Louise. Diomedes, the fatherless hero of the Iliad. In: HÜBNER, Sabine R.; RATZAN, David. M. (Org.). **Growing up fatherless in Antiquity.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SCHÜLER, D. **A construção da *Ilíada*: uma análise de sua elaboração.** Porto Alegre: LP&M, 2004, p. 66.
- SMITH, W. **No longer nepios: the maturation of Telemachos in Homer's "Odyssey".** Ann Arbor: UMI, 2010.
- TAKAHASHI, M. S. **A formação heroica de Telêmaco na *Odisseia de Homero*.** (Dissertação de mestrado - FFLCH, Universidade de São Paulo), 2012.
- THALMANN, W. G. **The swineherd and the bow: representations of class in the Odyssey.** London: Cornell University Press, 1998.
- TORRANO, J. Memória e *Moira*. In: _____. **Teogonia: a origem dos deuses.** São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 75.
- VIDAL-NAQUET, P. **Le chasseur noir: forms de pensée et formes de société dans le monde grec.** Paris: Éditions La Découverte, 2005.
- WÖHRLE, G. Sons (and daughters) without fathers: fatherlessness in the Homeric epics. In: HÜBNER, S. R.; RATZAN, D. M. (Org.). **Growing up fatherless in Antiquity.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WHITMAN, C. H. **Homer and the Heroic Tradition.** New York: The Norton Library, 1965.

¹ Dentre outras questões, podemos pontuar a **ἄτη** no marco do temor homérico a respeito da decadência. André Malta traduziu o termo por *perdição* (ressalvando que se deveria dissociar da palavra a tradição cristã), posto que na língua portuguesa ele seria capaz de exprimir o duplo sentido que os gregos admitiam: tal como *construção*, *destruição* e outras palavras com sufixo *-ão*, ela designa tanto a consequência como o ato de alguém se perder (MALTA, 2006, p. 13). Em Homero, a **ἄτη** possui basicamente três sentidos: 1) a ruína, a calamidade, a decadência (portanto, o resultado de alguma experiência de colapso); 2) a cegueira, o erro, o engano, a loucura (ou seja, o desvario que conduz ao colapso); 3) a divindade homônima, à qual geralmente é atribuída a responsabilidade pelas questões anteriores. A divinização da **ἄτη** é uma das expressões do receio de Homero quanto ao problema da ruína. Não sem motivo, a **ἄτη** esteve presente nos dois eventos que definiram o rumo da guerra em relação ao exército aqueu: na contenda de Aquiles com Agamêmnon (o Atrida atribui seu excesso à cegueira que o tomou) e na morte de Pátroclo, que avançou para além do recomendado em direção às fileiras troianas.

² De acordo com Vida-Naquet, de tais mitos “pode-se extrair uma definição simultaneamente antropológica e normativa, exclusiva e inclusiva da condição humana. A exclusão é dupla: o homem hesiódico é o homem da Idade do Ferro, o que significa antes de tudo que não é o da Idade do Ouro, tempo mítico no qual os homens ‘viviam como deuses’, sem velhice e sem morte verdadeira” (VIDAL-NAQUET, 2005, p. 39). Apesar da decadência, há em Hesíodo a expectativa de um retorno aos tempos áureos, desde que se pratique a **δίκη**: neste caso, os benefícios se acumulam e, em meio à fartura que provém da terra e da vastidão de lã que as ovelhas oferecem, o agricultor de Ascra diz que “as mulheres engendram crianças símeis a seus pais”, **τίκτουςιν δὲ γυναικες ἔουκότα τέκνα γονεῶσιν**: (HESÍODO, **Os Trabalhos e os Dias**, 235).

³ Cabe aqui a ressalva de que, no vocabulário homérico, não há qualquer palavra capaz de promover uma associação com os sentidos modernos do termo adulto. De acordo com Harry Blatterer (2009, p. 11), no caso do léxico inglês, a adição da palavra *adulthood* foi relativamente recente e que foi derivada da apropriação da palavra francesa *adulte*, ela própria uma adaptação do século XVI feita a partir do latim *adolescere*. Essa questão também observada por Cheryl Merseur (1987, p. 52), para quem “era-se homem ou mulher se não se fosse uma criança”. Admite-se, contudo, que as palavras *homem*, **ἄνθρωπος**, e *mulher*, **γυνή**, “representam claramente a idade adulta, mesmo que o termo não indique um estágio da vida *per se*” (NASH, 1978, p. 4).

⁴ De acordo com Petropoulos, “para o poema, pai e filho se movem em paralelo, e o filho imita e reexperimenta em menor escala os trabalhos, viagens e, especial-

mente, os atrasos sedutores de seu pai” (PETROPOULOS, 2011, p. 106). Questão semelhante também debatida por M. J. Apthorp (1980, p. 1-22), que identifica no longo período em que o jovem permanece em Esparta um recurso dos poetas para promover esse paralelo entre a sua viagem e o retorno do pai.

⁵ Segundo Carlier (2005, p. 143), “o filho de Odisseu, reconhecido por seus iguais, enriquecido pelos dons de hospitalidade, estaria bem situado para recrutar tropas contra seus adversários”. Cedric H. Whitman (1965, p. 251-252) foi capaz de identificar uma intenção educativa na recepção condigna oferecida por Néstor, pautada por uma lógica moral e por um significado social, contrapondo-se ao banquete desordeiro que os pretendentes praticavam em Ítaca.

⁶ A concomitância do retorno não foi acidental, posto que “Telêmaco e Ulisses aparecem descritos em cenas separadas, e mais tarde se unem” (GRIFFIN, 2008, p. 85). Homero encaminha a narrativa de modo que o retorno de Telêmaco e o de Odisseu apresentem um paralelo.

⁷ A partir de Heubeck (1988, p. 235), é possível entender a emboscada como sendo uma estratégia discursiva que adiciona a noção de risco ao *nóstos* de Telêmaco, além de caracterizar os pretendentes como indivíduos não apenas envolvidos nos excessos de um banquete ininterrupto.

⁸ Conforme Adriane da Silva Duarte (2012) considerou, o tema do reconhecimento [*αναγνώρισις*] tornou-se célebre através da *Poética* de Aristóteles. Para a autora, “o ato de reconhecer implica antes a verificação da existência de um vínculo entre os que o experimentam, mas que lhes era ignorado” (DUARTE, 2012, p. 106). Para Graciela Zecchin de Fasano, “a análise dos discursos que conformam a cena permite compreender que todos eles giram em torno da temática da identidade” (FASANO, 2004, p. 190).

⁹ Como sintetizou Marcelo Sussumo Takahashi, “a formação pela qual passa Telêmaco não faz, assim, transformar o jovem, mas, sim, revelar em sua plenitude aquilo que ele era sem o saber. É a possibilidade de identificação consciente de si mesmo e pelo outro que, então, o legitima e o exulta” (TAKAHASHI, 2012, p. 220). Essa lógica é capaz de questionar a perspectiva psicologizante de William G. Thalmann, para quem a prova do arco pode ser entendida como um círculo competitivo: “Telêmaco precisa simultaneamente assegurar sua própria formação como homem e cooperar com Odisseu a partir de uma posição necessariamente subordinada. Telêmaco é, implicitamente, um rival de seu pai” (THALMANN, 1998, p. 206).

¹⁰ Principalmente a respeito dos eventos experienciados pelos jovens que se deslocavam de sua casa paterna para receber orientação de um tutor em outra localidade, tal como se deu com Orestes em Atenas ou com Neoptólmo em Esquiro (HOME-RO. *Iliada* XIX, v. 326).

“MENTIRAS SEMELHANTES A VERDADES”: AS BIOGRAFIAS APÓCRIFAS DE ODISSEU^{*}

Graciela C. Zecchin de Fasano^{**}

Resumo:

*A narrativa homérica tem sido descrita como resultado de uma “poética da verdade” e, sem dúvida, nem todo o conteúdo da **Odisseia** pode ser compreendido sob esse modo de se conceber a poesia. O presente trabalho analisa o material narrado na **Odisseia** a partir de três tipologias discursivas, a saber: o discurso nostíco, o discurso catalógico e o discurso apologético, e as aplica ao caso particular das “biografias apócrifas” de Odisseu para demonstrar em que sentido esses elementos compositivos podem integrar-se a uma poética da verdade e qual é seu efeito na interpretação do poema.*

Palavras-chave: Homero; **Odisseia**; poética; biografias apócrifas.

A **Odisseia** possui a surpreendente virtude de ter ocupado um lugar secundário na crítica homérica, ainda que o seu fascínio tenha gerado uma tradição literária maior do que as violentas paixões bélicas narradas na **Iliada**.¹

Certa feita, postulei que a poética da **Odisseia** se funda no vaivém, na flutuante experiência de um personagem que se move ao mesmo tempo em que seu navio ou sua balsa, em direções narrativas que desenham um itinerário complexo.² Não se trata tão somente de concordar com a afirma-

* Recebido em 06/11/2013 e aceito em 14/01/2014. Tradução de Patricia Horvat (UNIRIO).

** Doutora em Letras, professora titular da área de Grego da Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Pesquisadora do Centro de Estudios Helénicos e Editora da Revista Synthesis. Harvard CHS Fellow 2013-2014. Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no XXII Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Tucumán, Argentina (AADEC, 2012).

ção aristotélica da imitação da ação:³ os ingredientes do poema são muitos, mesclam dinamismo e imobilidade de maneira insólita, simbolizam-nos com a balsa e o leito, ou com o navio e o mastro, ou com o olho e o tição. Sempre haverá algo móvel e algo fixo.

Essas complexidades da ficção homérica – um conceito ao qual retornarei – obviamente se inauguram no próêmio, ainda que, desta feita, eu não me dedique à reflexão sobre os elementos simbólicos, mas a três aspectos que resultam problemáticos cada vez que enfocamos a narração da **Odisseia**. Finkelberg (1998, p.24-27) sustenta que Homero concebeu seu relato como relato verdadeiro, e que a poética implícita na épica é uma “poética da verdade” oposta à “poética da ficção”, que se pode encontrar em textos muito posteriores na literatura grega (RICHARDSON, 1996, p. 393-402). Isto significa que a diversidade narrativa apresentada pela **Iliada** e **Odisseia** torna difícil sua identificação com a poética que o próprio Homero parece propor. Farei, portanto, referência a esse aspecto problemático, à sua execução segundo a tipologia discursiva da **Odisseia**, especialmente nos relatos que denominei “biografias apócrifas”, e a como esse tipo de relato se encontra inscrito no próêmio e na trama completa da **Odisseia**.

Não explorarei exaustivamente a questão temática do *ándra* (varão) que inaugura o próêmio, pois já o fez muito bem Pucci (1987, p.13-15), entre outros.⁴ Interessa-me assinalar que, em seu esquema de enunciação no acusativo, sua expansão em *prótesis* de relativo, seu estilo sumário de ações confectivas, propõe um estilo de adivinhação proveniente do *Märchen* que constitui, sem dúvida, um dos polos interpretativos da **Odisseia** (HÖLSCHER, 1989, p. 28-34). A norma discursiva do *épos* impõe a enunciação da Musa, mas a realidade folclórica que está na base nos inclinaria a traduzir melhor esse próêmio como uma pergunta do tipo adivinhação, ou seja: quem é o homem *polútropos* – versátil – que padeceu, viu, conheceu, etc.? A tradição adotou uma forma de tradução que carece de – ou não prestou a devida atenção a – consideração a um elemento fundamental na **Odisseia**. Sem insistir em outro detalhe – assinalado por Heubecket *alii* (1990-1992) em sua excelente edição do poema, acerca da simbiose, em Odisseu, de dois personagens de origem folclórica, ao afirmar que há um Simbad subtextual que colore o herói.⁵ Novamente o vaivém.

Não posso deixar de notar outra flutuação do próêmio: o advérbio *hamóthen*⁶ (I, v.10), que fornece gravidade à narrativa, tem o potencial para

expressar um espaço-tempo, ou, inversamente, um tempo-espaço. A Musa pode enunciar o poema a partir do ponto que deseje no mapa geográfico antigo, ou escolher o momento de existência de Odisseu que lhe aprouver. Oscilação ou réplica, a Musa o cumpre. O poema começa com um exótico umbigo do mar, uma vez que não se trata do umbigo délfico, mas da ilha de Calipso, e começa em um momento do regresso que concederá a Odisseu um relato de toda a sua viagem reproduzida desde o passado.⁷ Sem falar do espaço-tempo que involucra a profecia de Tirésias no Canto XI (vv. 125-137), sobre o sacrifício final a Poseidon. Quando, para o marinheiro Odisseu, acabar o mar, a terra lhe oferecerá outra travessia. Novamente o relato sem fim do *Märchen*, a base *folk* da **Odisseia** brota e impõe iterativamente o vaivém: a viagem pareceria deter-se, mas isso não ocorre.⁸

A **Odisseia** apresenta, desde o proêmio, uma estrutura muito complexa: ordena-se à deusa que conte o *nóstos* (regresso) de Odisseu a partir do momento em que ele destruiu a cidade de Ílion, e isso é, em termos gerais, o objeto do relato de Odisseu nos Cantos IX a XII. Começar a partir de qualquer ponto pode ser, por exemplo, começar pela Telemaquia, ou melhor, da ilha de Calipso até Ítaca. Ou, ainda, o ponto de partida poderia ser de Troia à ilha de Calipso, o que, efetivamente, é narrado por Odisseu. A composição poderia ter partido da reconquista da casa após a chegada do herói. Ou seja, os múltiplos inícios disponíveis conferem à **Odisseia** uma complexidade inicial. A flutuação e a incerteza do início do relato remete, em realidade, ao fluxo de uma comunicação e cooperação que supera a relação aedo-Musa e envolve o auditório.

Podemos sintetizar a problemática do proêmio do seguinte modo: sujeito vago, ponto inicial incerto ou inespecífico e acontecimentos pertencentes ao passado, embora tais questões possam suceder-se infinitamente.⁹

Como sabemos, organizar a estrutura compositiva da **Odisseia** tem sido objeto de distintos esforços críticos. A sequenciação desse relato, que resulta espacialmente ingovernável, derivou na diferenciação entre *conte* e *récit* proposta por Delebecque (1980, p.8-34), entre ritual e sacralização como sugeriu Nagy (1991, cap. 9),¹⁰ entre mito e *Märchen* como foi mencionado, e não incorreremos na contraposição entre oralidade e escritura, que já percorremos exaustivamente em nossa perspectiva crítica. De fato, o discurso épico aparece normalizado na **Odisseia** através de três tipologias discursivas, cuja definição ensaiei há alguns anos.¹¹

As três tipologias discursivas que observo na **Odisseia** são as que denominei *discurso nostico*, *discurso catalógico* e *discurso apologético*, com a intenção de ler a obra na perspectiva dos gêneros discursivos. A **Odisseia** é um discurso do regresso, envolve em um discurso maior vários *nostói* mais breves, que constituem microrrelatos com soluções possíveis para a narração maior que vai se compondo à medida que avançamos na leitura. Nela há *nostói* de todos os tipos: exitosos, como o de Menelau, que está celebrando uma boda e que também retornou munido daquilo que havia ido buscar, ou seja, regressou com Helena. Há o êxito dos que se inserem novamente na harmonia de uma comunidade que sabe como oferecer aos deuses o sacrifício correto, como Nestor em Pilos. Há também regressos com um fracasso ostentoso, que finalizam em um crime, como o de Agamenon. Enfim, o vaivém entre o macrorrelato do regresso de Odisseu e os microrrelatos é permanente. A flutuação de um nível a outro acrescenta sentido à leitura. Como advertência, contrafactualidade ou moralização, sempre há um vínculo entre uma e outra dimensão. A técnica é semelhante à da **Iliada**, ali uma *mise en abîme* de Aquiles em Meleagro, aqui uma *mise en abîme* de Odisseu em Agamemnon, Ájax, Nestor, Menelau. Quais seriam os elementos que definem o relato nostico? Uma cólera divina, um cenário marinho, uma rebelião da tripulação e uma profecia, entre outros.

No que concerne ao que denomino discurso catalógico, cumpre lembrar que o verbo *katalégo* assinala, por definição, a forma mais primitiva, ou ingênua, do narrar: narrar ponto por ponto, enumerar, fazer um catálogo, com uma coesão que se aproxima da verdade. Como definir o narrar catalógico em um relato tão replicado como o da **Odisseia**? O vaivém permanente da trama complica a definição, mas a necessidade de compendiar, ordenar, enumerar o mito antigo, concede uma estrutura forte, notavelmente forte, por exemplo, à visita ao Hades. Conhecemos o catálogo de navios e de guerreiros, o catálogo de mulheres hesiódicas, o catálogo de tarefas segundo os meses – ou seja, para o narrador épico, enumerar está na base de seu esforço compositivo. Na **Odisseia** este incipiente modo de narrar alcança uma incrível sofisticação, já não há uma Helena junto a um ancião, condensando um tempo muito expandido como sucede na famosa *teichoskopía* na **Iliada** (III, v. 172 *ss.*), mas encontramos um herói que vê o que ninguém viu. Odisseu, como sabemos, vê no Hades um ordenado desfile de figuras mitológicas organizadas por sexo, heroísmo ou culpabilidade.¹²

Por outro lado, *katalégo* parece ser a pergunta que faz a si mesmo o narrador homérico: a Musa pode balançar-se entre um espaço-tempo, Odisseu entre o que deve narrar primeiro e o que deve deixar para o último lugar. É o íntimo debate do compositor, a despeito da tradição, se deve decidir (τί πρῶτόν τοι ἔπειτα, τί δ' ὑστάτιον καταλέξω; *O que devo narrar em primeiro lugar, o que em último?* – IX, v.14). Podemos dizer que o relato intradieético de Odisseu, em primeira pessoa, constitui um tipo de discurso catalogico que desenha seu *nóstos*, além de constituir seu exercício de defesa: sua apologia.

O filósofo se defende do risco ante o tribunal ateniense, Odisseu se defende da imputação de *xénos* perigoso ante os feácios,¹³ e devemos a Aristóteles a consagração da denominação “Apólogo para Alcínoo” na **Poética**(1455a, 1-5), que já havia sido utilizada por Platão na **República** (614b), ainda que em sentido inverso, como sinônimo de relato fabuloso e extenso. Como pode se explicar um capitão que perdeu toda a sua tripulação, sem produzir uma imputação de covardia, excesso, traição ou inépcia? Em seu relato se encontra o risco de perda da estatura heroica. O *Katalégein* resulta fundamental, já que na ordem dos acontecimentos pode caber a responsabilidade ou a escusa. A sequência das ações não é inofensiva, mas determina se um feito é merecedor de castigo ou não.

A defesa de Odisseu como sobrevivente compõe o relato em espaços inencontrável Apesar do esforço de Bérard (1927-1929) e de muitos outros,¹⁴ éno entanto, necessário coser o odre dos ventos para construir o mapa. Sem dúvida, o espaço é uma das ferramentas apologéticas de Odisseu, e cada espaço lhe é alheio por distintos motivos. Há antropófagos, gigantes, vegetarianos muito violentos, princesas casadouras, ninfas que desumanizam e animalizam da pior maneira, profetas e mortos. Alguns destes últimos são recentes e familiares, como sua mãe; outros, muito distantes, como Édipo ou Hércules, para citar alguns. Marinheiro exagerado, nessas terras que não se sabe quais são e com esses seres estranhíssimos, ter sobrevivido é o *séma* de seu heroísmo inaudito. Para poder compor o discurso nóstico, há que se defender muito bem dos feácios, cujos reis são muito amáveis, mas os súditos são absolutamente hostis, como Euríalo, por exemplo, no CantoVIII (vv. 157-164). O argumento de defesa é simples: ninguém se atreverá diante desse *xénos* que superou com êxito tantas experiências. Seu discurso apologético acrescenta matizes ao vaivém e à raiz fixa de sua existência.

Para consumir o estatismo, o castigo de Poseidon aos feácios consiste em uma “consolidação”. Quando depositam Odisseu na costa de Ítaca, o deus produz uma petrificação do porto de Esqueria. Ninguém outro poderá narrar a passagem, não haverá outros navios feácios para singrar o mar do umbigo de Ogigia até nenhuma Ítaca.

Em meio a tanto esforço apologético e ordenador, o problema da nomenclatura do herói desperdiçou tinta e pensamento crítico. Não farei referência, contudo, ao bem conhecido episódio do ciclope, mas a outros aos quais não se prestou a mesma atenção, em que o lugar do nome também está vazio, ou assim parece estar. Refiro-me aos discursos que denominei biografias apócrifas (ZECCHIN DE FASANO, 2004, p.115-124).

Odisseu expressa uma biografia apócrifa ante Atena, no Canto XIII (vv. 256-286), em momentos prévios à *anagnórisis*; em seguida expressa dois relatos ante Eumeu; um mais completo no Canto XIV (vv. 192-359) e outro simplesmente episódico no mesmo Canto (vv. 462-506). Mais adiante, repete para Antínoo, no Canto XVII (vv. 415-444), parte do que disse para Eumeu. O mesmo fragmento é reiterado no Canto XIX (vv. 77-88) diante de Melanto, e as duas últimas biografias se desenvolvem perante seus entes mais próximos – Penélope, no mesmo Canto (vv. 165-202), (toma o nome de Aithon) e Laertes, no Canto XXIV (vv. 244-277; 303-314), (toma o nome de Epérito). De todos esses relatos, me concentrarei no primeiro, ante Eumeu, e na sua vinculação com a primeira resposta a Erete, que De Jong (2001, p.596) não levou em conta – como tampouco observou o fato de que a oclusão do nome diante de um ciclope poderia considerar-se como o tenor de uma biografia apócrifa.¹⁵

As biografias apócrifas apresentam um relato linear progressivo: começam na origem, *ab ovo*, e se separam, deste modo, da forma compositiva do *nóstos* e do *épos*, que, conforme o narrador solicita à Musa, devia começar *hamóthen*, posto que as biografias não começam *in medias res*, expressão usualmente aplicada a qualquer definição de épica.

Os relatos de Odisseu ante Eumeu diferem entre si em extensão e conteúdo. O primeiro (XIV, vv. 192-359), classificado como relato de *kédea*, isto é, de “penas” (XIV, vv. 192-198), apresenta um sumário de episódios coincidentes com as experiências contidas nos apólogos. Através dos versos introdutórios, podemos reconhecer cinco núcleos discursivos básicos: o primeiro, relativo à sua identidade (XIV, vv. 199-215); o segundo narra um

episódio bélico (XIV, vv. 216-245); o terceiro desenvolve aventuras com geografia múltipla (XIV, vv. 246-315); o quarto brinda-nos com notícias sobre Odisseu (XIV, vv. 316-334); e o quinto e último narra sua escravização e sua chegada a Ítaca (XIV, vv. 336-359). O segundo relato que Odisseu dirige a Eumeu no Canto XIV (vv. 461-506), recolhe, por sua vez, um episódio do marco bélico troiano e, enfocando um interesse específico do sujeito narrador, consiste em explicar como fez para obter, em uma gélida noite troiana, um manto e uma túnica.

As áreas da primeira biografia ante Eumeu (XIV, vv. 192-359) estão ordenadas conforme a variação de *kléa* (glória), e o conteúdo temático substantivo na épica homérica, em *kédea* (penas). Os sofrimentos e penas de uma existência humana se vinculam às circunstâncias do nascimento; Odisseu se define como filho ilegítimo de Castor Hilácida. Esta situação marginal desloca o objeto do relato, que não pode ser *kléaandrón* (feitos de varões), como na épica heroica, e lhe permite desenvolver o tema da mudança da situação econômica, algo como uma visão em escorço e tendenciosa. Alguns episódios constituem uma chave para a credibilidade de seu informe sobre Odisseu; por exemplo, de um lado a referência a Troia e, de outro, a amplitude geográfica apresentada ao final, que inclui espaços como o Egito, a Fenícia, a Tesprotia e o Duliquio. Alguns locais já haviam sido citados no *nóstos* de Menelau, e outros, como o Duliquio, são próximos e, inclusive, são lugar de origem de algum dos pretendentes. A geografia proposta constitui um recurso a espaços reais, facilmente apontáveis no mapa conhecido pelos antigos, que operam como geradores de verossimilhança – como o reconhecimento de lugares existentes – e são efetivamente estratégias para gerar *pséudea* (falsidades).

Cada biografia apócrifa se revela como uma estratégia persuasiva. Os pontos de contato entre a história fictícia e o relato básico do narrador constituem, em meio ao disfarce verbal, chaves para o destinatário. Por um lado, a biografia apócrifa oculta a identidade própria, deslocada pela caracterização e identidade de um novo personagem. Por outro lado, esse mesmo disfarce verbal contém anúncios – por exemplo, a menção a Troia e às dificuldades do cretense com seus companheiros equiparam para o ouvinte-leitor as dificuldades do sujeito narrador e do sujeito da narração. O disfarce verbal serve para que Odisseu construa condições de segurança para o seu regresso. Alguns indícios resultam em uma evidência surpreendente para o ouvinte-leitor – por exemplo, quando se afirma que Odisseu

foi a Dodona consultar o oráculo de Zeus sobre se deveria regressar de modo aberto ou oculto (XIV, v. 330), apesar de o herói e Atena já terem acordado que ele ingressaria sub-repticiamente no palácio, ou seja, realizando a “performance” ou a representação de um “outro”.

A ironia constitui a base desse discurso de Odisseu, que coincide com a biografia do próprio Eumeu (XIV, vv. 381-484), que também experimentou os truques da fortuna e da duríssima escravidão. A definição da existência com *kédea* constitui um dado ideológico constante nas biografias; contar a vida humana a partir das origens até a atualidade é um relato lutuoso, mas, além disso, é uma marca do deslocamento temático que se produz desde o *épos* até a biografia. A épica concretiza sempre um recorte na vida de um herói.

É preciso destacar algumas variações que não resultam inócuas. Quando Odisseu começa seu próprio discurso nóstico no Canto IX, diz como primeiro termo seu nome, e o que narra corresponde à sua memória: por mais que sua técnica se pareça com a do aedo, Odisseu não enuncia seu contrato com a Musa e, por outro lado, o aedo nunca começa com seu nome próprio – Hesíodo, inclusive, posterga bastante a aparição do seu. Odisseu narra o que viu e experimentou. Seu relato, portanto, se aproximará daquele do historiador ou do etnógrafo curioso.

A biografia apócrifa que desenvolve para Eumeu é o exemplo mais claro de discurso fictício no interior da **Odisseia**. É certo que outros discursos são suspeitos – a própria Helena pondera se irá ou não narrar a verdade no Canto IV (v.140), mas nos apólogos, Odisseu é testemunha ocular e seu relato é absorvido como verdadeiro, porque não narra de segunda mão o que outro viu. Porém, no que concerne ao relato para Eumeu, não há dúvida de que é pura invenção. A **Odisseia** mostra que há graus diferentes de dizer a verdade ou de mentir, e que um modo de flutuar nessa fronteira é *katalégein*: narrar ponto por ponto, com tempos precisos e espaços conhecidos, acontecimentos que “representam” ou se assemelham às experiências de Odisseu, mas não são elas.

Ao analisar os elementos recorrentes nas biografias apócrifas, encontramos as seguintes coincidências: Odisseu é um cretense frente a Atena, Eumeu e Penélope. Diante dos mesmos ouvintes está vinculado a Idomeneu e ou assassina um filho, ou é seu irmão, ou combate ao seu lado. Também há consenso de que lutou em Troia, mas ante Eumeu e Antinoo é o Egito

que aparece como lugar de expedição. Os fenícios são ora amigáveis, ora hostis. A tormenta é um elemento comum nos relatos para Atena, Eumeu e Laertes. Tesprotia aparece no relato ante Eumeu e Penélope, e, finalmente, nas biografias ante Eumeu, Penélope e Laertes há um consenso na apresentação de dados sobre Odisseu.

Diante de Atena e do pretendente Antinoo, a denominação do sujeito está absolutamente vazia, como sucede com a resposta a Arete no Canto VII (v.241 *ss*).

O primeiro sinal evidente é que, nas biografias apócrifas, Odisseu se vangloria de uma adaptação ao seu auditório, com a modificação da informação sobre si mesmo. O velho mendigo que fala na cabana de Eumeu se apresenta como filho bastardo e desafortunado, mas o mesmo mendigo adentrado no palácio e ante a rainha, diz ser filho de um rei. Esta modificação dos dados justifica a participação de Odisseu no certame do arco e a empatia com seu ouvinte.

Defrontando-se com duas rainhas, Arete e Penélope, a reação discursiva de Odisseu mostra semelhanças e diferenças. Na resposta a Arete ele compõe um primeiro ocultamento. Arete lhe pergunta – como a qualquer hóspede – quem é, de onde vem, e acrescenta uma pergunta algo original: quem lhe deu as roupas que veste, pois ele chega com as roupas dadas por Nausica. Odisseu segue a ordem retórica: responde inversamente, primeiro à última pergunta (quem lhe deu as vestimentas) e, em vez de dizer quem é, finge responder de onde é entre os homens – ele não menciona seu lugar de procedência humana, mas responde que vem da ilha da ninfa Calipso, Oigigia. Evita dizer quem é e de onde provém. É provável que esse vazio de seu nome possa ser lido como uma prolongação do *óitis* (nada) expresso ante o ciclope, mas há aí uma contradição: Circe, Calipso, os mortos e as sereias estão nos apólogos e chamam-no pelo nome. Quer dizer que Odisseu pode interromper ou prolongar esse tipo de relato fundado na anonimia. Em sua resposta a Arete, deixa vazio o lugar do nome, narra como se fosse nenhum filho de nenhuma terra, e com o relato das vestimentas cria uma história verossímil para eludir seu próprio nome. No entanto, para Penélope ele cria o nome *Aithon*. Não responde à pergunta de sua esposa, mas diz a verdade, não fala por si, “representa”.

Assim, o acúmulo de biografias apócrifas mostra os múltiplos modos pelos quais o *ândra* do início pode preencher-se de conteúdo próprio, de identidade e de história pessoal. Algumas vezes não terá nome, e outras

vezes terá o nome de outro, seja porque a Musa completa o discurso nóstico ou porque o personagem utiliza o *katalégein* da Musa para produzir outras tipologias discursivas ou narrativas, que flutuam ou alternam com a narrativa principal a fim de realçar o macrorrelato de Odisseu.

Em cada um dos exemplos considerados, o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado é Odisseu. Por outro lado, como nos apólogos, o herói completa o vazio de seu nome nas primeiras linhas do Canto IX; logo, quando ele narra o episódio do ciclope, o vazio de nomenclatura está no relato do tipo *mis enabîme*, e não no marco. Nas biografias apócrifas Odisseu elege o vazio de nomenclatura ou um nome falante. Revisemos o que significa a nomenclatura do falso Odisseu: ante Eumeu oculta seu nome, mas inventa o nome de seu pai: Castor. Trata-se, é claro, da denominação do animal que conhecemos, seu gentílico Hilácida, que indica alguém que ladra. Ante Penélope, o nobre decaído em mendigo se chama “Brilhante”, Aíthon. Segundo Chantraine (1975, p.32), este nome se aplica ao brilho do bronze ou à cor do fogo, ainda que também seja possível a tradução factitiva “que faz brilhar” – e, em todos os casos a semântica qualifica Odisseu. Se ele constitui um nome pleno, é discutível.

Para seu pai, Odisseu inventa o nome Epérito, que alguns ligam a *eris* (discórdia) e outros a *epáritos* (o eleito), mas, além disso, inventa o nome de seu pai e de seu avô (Afidante e Polipemón), respectivamente, no mesmo teor.¹⁶ Ou seja, são nomes que não designam o sujeito, mas o qualificam ou descrevem.

Entre os elementos coincidentes, deve-se incluir que todos esses discursos são respostas de um *xénos*, o que permite que se inclua entre os *comparanda* a resposta a Arete, no Canto VII, e a primeira resposta a Polifemo, no Canto IX. Parece mais simples resolver por que se menciona sempre algo relativo a Idomeneu. Nagy (1996a e 1996b) poderia responder que esses discursos recolhem uma tradição rival, que Homero não quis levar em conta para o macrorrelato, mas é certo que no Canto III (v.191) se afirma que o *nóstos* de Idomeneu obteve maior êxito porque não perdeu homem algum. Ainda que adquiramos a fama de mentirosos dos cretenses, para sorver as biografias como os “contos cretenses” de Odisseu, o nome de Idomeneu torna-se uma chave para aquele que as deseje elucidar.

Deriva-se, como correlato da narrativa catalogica, o ajuste da matéria narrada, *katà kósmon* ou *katà moíran*. A tradução de ambas as expressões – contextual, é claro – oscila entre narrar “conforme uma ordem”, ou “con-

forme uma proporção”, ou “conforme um acordo entre partes”. Esse tipo de qualificação significa que quem não testemunhou é capaz de contar como quem testemunhou e é capaz de *katalégein*, mostrando a coalescência entre narrar e enumerar. Sem dúvida, a única parte da biografia do cretense filho de Castor Hilácida que não convence a Eumeu é a seção com as notícias a respeito de Odisseu e a iminência de seu regresso, notícias que qualifica como *ou katà kósmon*. Ironia extrema, Eumeu não crê no único dado certo, por não se ajustar a sua própria expectativa subjetiva.

Então, como entender esse excesso de biografia apócrifa? Qual é a sua necessidade para a trama? Continuando com os argumentos de Nagy (1996b), podemos pensar que a discussão acerca da verdade ou falsidade da narrativa das Musas, ou da narrativa de Odisseu, é relativa ao debate entre tradições locais e versões pan-helênicas. Desse modo, cada dado apócrifo resgataria uma tradição de cunho local; mas a versão mais universalizada, ou a versão que a Odisseia deseja consagrar como relato oficial do *nóstos* de Odisseu, seria a que compõe os Cantos IX a XII, que logo será recapitulada ponto por ponto – *katalégein* –, e resumida privativamente ante Penélope e no Canto XXIII.

As biografias apócrifas constituem um tipo de discurso catalógico e apologético que, como anunciamos ao início, nos obrigam a pensar no conceito de ficção. A esse respeito, é necessário enfatizar a avaliação das distintas modalidades discursivas.

No Canto XIV (v.191) Odisseu esclarece a Eumeu que lhe responderá *atrekéos*, “exatamente” (‘τοιγὰρ ἐγὼ τοι ταῦτα μάλ’ ἄτρεκέως ἀγορεύσω: *certamente, dir-te-ei isso muito exatamente*), ainda que este discurso falso seja o mais elaborado da narrativa de Odisseu. Cada ponto corresponde à ação de *katalégein*, se ajusta a cada experiência de Odisseu, no entanto, o sujeito é outro. Ademais, à raiz de *atrekéos* soma-se uma alfa privativa a *trekés*, com a qual pode significar que falará em sentido reto e sem rodeios, justamente o personagem que mais tergiversou no curso de sua vida. Logo, Eumeu resume para Telêmaco a informação que o falso Odisseu lhe deu em doze versos, e, no Canto XVI (vv.57-66), expressando que dirá *aléthea*, altera a expressão de Odisseu e reproduz um discurso falso por ignorância ou erro, já que não tem a intenção de mentir. Essa situação jamais se aplica a Odisseu, que pode ou não dizer a verdade e pode mentir com exatidão, coerência e riqueza de detalhes, e com consciência plena.

Poderosamente atrativo é o qualificativo *nemertéos*, com o qual o brilhante Odisseu pondera sua resposta a Penélope, já que com sua raiz vinculada a *hamartáno* implica que narrará “sem erro” (XIX, vv.269-270: ἀλλὰ γόου μὲν παῦσαι, ἐμεῖο δὲ σύνθεο μῦθον/ **νημερτέως** γάρ τοι μυθήσομαι οὐδ’ ἐπικεύσω: *deixa de chorar e atende às minhas palavras, pois falarei sem erro e não ocultarei <nada>...*). Odisseu autoriza seu relato falso ao afirmar que se trata de uma versão sem falhas. Se há verdade no que foi narrado, pode ser questionável, mas não duvido que o leitor da Odisseia concorde com a apreciação de que a versão é ordenadamente bela, harmônica e sem erros.

O narrador homérico resolve para nós a reflexão sobre a sua pretendida “poética da verdade”, pois seu comentário sobre a biografia apócrifa do Canto XIX é uma fórmula exaustivamente discutida:

ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα
falava dizendo muitas mentiras semelhantes a verdades...

(**Odisseia**, XIX, v.203)

É dito, como sabemos, em Hesíodo, com uma variação mínima, mas relevante, que são as Musas que falam e mentir é o “saber” que possuem:

ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμενδ’, εὖτ’ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι

Rústicos pastores, vergonha indigna, tão somente ventres! Sabemos dizer muitas mentiras semelhantes a verdades, mas também sabemos, se quisermos, proclamar a verdade. (Teogonia, vv. 26-28)

Naturalmente, a substituição de *iske* por *idmen* transfere o problema da verdade ou ficção da mera enunciação iterativa de Odisseu para o âmbito do conhecimento. A troca do infinitivo pelo particípio indica uma mudança notável: a defesa hesiódica da inspiração divina da poesia contrasta com essa afirmação de que as Musas sabem mentir; mas, na **Odisseia**, o interessante é que Odisseu torna-se um perito na fala e na representação da semelhança.¹⁷

Finalmente, afirmei que no proêmio da Odisseia tínhamos um sujeito vago, um espaço incerto, um relato confectivo do passado. Agora sabemos que a arte da Odisseia depende de como o personagem vai conferindo conteúdo ao vago *ándra* do início, de como o vazio do nome é preenchido e de como varia alternadamente. Nesse contexto, o nome exibido diante do ciclope é mais um em uma série, e é pelos nomes adquiridos que se produz a continuidade entre dois espaços extremos: o dos apólogos e o de Ítaca.

No **Hípias Menor**, Platão incorre em uma inexatidão ao sustentar que o mesmo é ao mesmo tempo *pseudés* (falso) e *aletthés* (verdadeiro), porque considera que o que se faz por *hékon*, ou seja, “por próprio consentimento”, é melhor do que aquilo que se faz sem consentimento, ainda que seja uma mentira. Quando Odisseu mente ao ciclope quanto ao seu nome, o faz com plena consciência e manipulando suas possibilidades futuras de salvação. O mesmo ocorre nas biografias apócrifas. Compreendo que a reflexão do **Hípias Menor** na qual se busca elucidar quem é melhor, se Aquiles ou Odisseu, um fato que torna possível argumentar que Aquiles é quem mente – e, portanto, é pior, porque não o faz com plena consciência –, deriva da particularidade do discurso homérico. Visto que o canto é compreendido como um relato verdadeiro de eventos que realmente ocorreram, e o catálogo parece ser a forma de sequenciação que Homero concebeu como relato verdadeiro, qualquer outro ordenamento dos acontecimentos diferente do relato ponto a ponto poderia ser excluído da “poética da verdade”.¹⁸

Após as análises das biografias apócrifas, não se pode afirmar que o que Odisseu expressa seja verdade, ao menos para uma definição no moderno sentido da palavra. Na língua grega existem várias raízes para a expressão da verdade, entre elas a que se utiliza no Canto XIX, v. 203, *étumos*, que apela de modo mais apropriado à autenticidade semântica.

Seguramente, concordarão comigo que a ideia incipiente de ficção como performance de uma semelhança nos leva a refletir que as ficções de Homero resultam, no mais puro sentido grego, em *aléthea*, ou seja, não se esquecem.

**“LIES RESEMBLING TRUTHS”:
THE APOCRYPHAL BIOGRAPHIES BY ODYSSEUS**

Abstract: The Homeric narrative has been described as a result of a “Poetics of the Truth”, but not all the content of Odysseus can be understood in this way. This paper analyzes the material narrated in Odysseus from three discursive typologies, namely “nostic speech”, “catalogic speech” and “apologetic speech”, it applies them to the case of the apocryphal biographies by Odysseus to show in what sense these compositional elements can be integrated to a “Poetics of Truth” and what is the effect in the poem’s interpretation is.

Keywords: Homer; Odysseus; poetic; apocryphal biographies.

Documentação textual

ARISTOTELIS. **De Arte Poetica**Liber. Ed. R. Kassel. Oxford: Clarendon Press, 1965.

ARISTOTLE. **Poetics**. Ed. D. W. Lucas. Oxford: Clarendon Press, 1978³.

HESIOD.**Theogony**. Ed. M. West. Oxford: Clarendon Press, 1966.

HOMER. **Odyssee**, Ed. K. F. Ameis, C. Hentze& P. Cauer. Leipzig: Teubner, 1940.

HOMER. **Odyssey**. Ed. T. W. Allen. Oxford: Clarendon Press, 1917.

HOMERUS.**The Iliad**. Ed.,W. Leaf. Amsterdam: Adolf M. Hakkert 1960 [1900-1902].

OMERO. **Odisea**. Ed. A. Mondadori. Milão: Fondazione Lorenzo Valla, 1981

PLATO. Hippias Minor. *In: _____*. **Platonis Opera**– v.I. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1903.

PLATO. **The Republic**. Ed. G. R. F. Ferrari. Cambridge: Cambridge U. Press, 2000.

Referências bibliográficas

AUTENRIETH, G. **HomericDictionary**. London: Bristol Classical Press, 1991².

BALLABRIGA, A. **Lesfictions d’Homère**. L’ invention mythologique et cosmographique dans l’ Odyssee. Paris: PUF, 1998.

BÉRARD, V. **Les navigations d’Ulysseen**. 4 v.: I. Ithaque et la Grèce des

Achéens; II. Pénélope et les barons des îles; III. Calypso et lamer de l'Atlantide; IV. Nausicaa et le retour d'Ulysse. Paris: Armand Colin, 1927-1929 (rééd. 1971).

BÉRARD, V. **L'Odysée d'Homère**. Etude et analys. Paris: Mellottée, 1931.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Paris: Klincksieck, 1975.

DE JONG, I. J. F. **A Narratological Commentary on the Odyssey**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DELEBECQUE, E. **Construction de L'Odysée**. Paris: LesBellesLettres, 1980².

FERNÁNDEZ DE AGUSTINI; M. P. **El espacio épico en el canto 11 de Odissea**. La Plata: EDULP, 2010.

FINKELBERG, M. **The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

HÖLSCHER, U. **Die Odyssee**: Epos Zwischen Märchen und Roman. München: C.H. Beck Verlag, 1989.

LINS BRANDAO, J. **Antiga Musa**. (arqueologia da ficção). Belo Horizonte: UFMG, 2005.

LUCAS, D.W. (Ed.) **Aristotle**. Poetics. Oxford: Oxford University Press, 1978³.

MOST, G. Structure and Function of Odysseus' *Apologoi*. **TAPA**, Philadelphia, n.119, p. 15-30, 1989.

NAGY, G. **Homeric Questions**. Texas: University of Texas Press, 1996b.

_____. **Poetry as performance**: Homer and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.

_____. **The Best of Achaeans**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991³.

PERADOTTO, J. **Man in the Middle Voice**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

PUCCI, P. **Odysseus Polutropos**. New York: Cornell University Press, 1987.

RICHARDSON, S. Truth in the tales of the *Odyssey*. **Mnemosyne**, Leiden, v. XLIX, fasc. 4, p. 393-402, set./1996.

SEAFORD, R. **Reciprocity and Ritual**. Homer and tragedy in the developing City-State. Oxford: Clarendon Press, 1995.

TRACY, S. The Structures of the *Odyssey*. In: MORRIS, I.; POWELL, B. (Ed.) **A New Companion to Homer**. Leiden: Brill, 1997, p. 360-379.

TRACY, S. **The Story of the Odyssey**. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

ZECCHIN DE FASANO, G.C. **Odisea**: discurso y narrativa. La Plata: EDULP, 2004.

_____. (Coord.) **Griego Clásico**: Cuadernos de Textos. Serie Diálogos Platónicos. Hípias Menor. La Plata: EDULP, 2013.

Notas

¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no XXII Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Tucumán, Argentina (AADEC, 2012).

² Cf. “De la balsa al lecho: Itinerariodel exilio y la civilización en *Odisea*”. Video-conferência pronunciada no ciclo **Épica Greco-latina: textos e intertextos**, organizado pelo Centro de Estudios de Filología Clásica Antigua y Medieval do Departamento de Humanidades da Universidad Nacional del Sur, 18 de Novembro de 2011.

³ Cf. Aristóteles (**Poética** 1459b, 15), passagem em que se utilizam os qualificativos *peplegméne* e *ethiké*, usualmente traduzidos como “complexa” e “de caracteres”, respectivamente, para explicar a índole do relato da **Odiseia** em comparação com a **Iliada**.

⁴ Sobre a estrutura compositiva do próêmio, veja-se RICHARDSON (1990) e o inevitável comentário de Heubeck (1990, p. 67-68). Segundo De Jong (2001, p. 6-7), *ándra* assinala abertamente que a **Odiseia** não é um relato sobre o regresso de Odisseu, mas acerca de Odisseu como ser humano, *i.e.* como líder, esposo, pai, filho, etc.

⁵ Heubeck (1990, p.20) afirma: “This make so new onder how it is that this warrior-king with his firm place among the heroes in both pre-Homeric and Homeric epibe comes involved, for much of the *Odyssey*, in a world separated by a deep gulf from that the heroes, and shows features which connect him with Sinbad the sailor than with his noble peers and fellow warriors before Troy”.

⁶ Cf. Autenrieth (1991, p.26), que oferece como significação: “...from any point soever”.

⁷ νήσφενάμφιρύτη, ὄθιτ' ὀμφαλόζέστιθαλάσσης. (*em uma ilha rodeada de água, onde está o umbigo do mar*– I, v. 50).

⁸ Cf. Peradotto (1993, p. 53-56), que o expressa através da comparação entre uma “narrativa do desejo cumprido” e uma “narrativa do desejo frustrado”, que equipara ao *märchen* e ao mito. Cada modalidade narrativa corresponde a vozes que expressam um movimento centrífugo ou centrípeto da trama.

⁹ Hesíodo apresenta uma inversão na **Teogonia** (vv. 1-28). Não é ele quem se dirige às Musas, mas são elas que o interpelam e impõem a sua própria vontade no que concerne à matéria cantada. Muitos críticos consideram que isso constitui uma crítica hesiódica à Musa homérica e, concretamente, a Odisseu. .

¹⁰ Também Seaford (1995, p. 106-143) desenvolve uma leitura ritual dos poemas homéricos, porque considera que o ritual desempenha um papel fundamental nas sociedades primitivas quanto ao desenvolvimento das emoções coletivas e à criação do estado.

¹¹ Cf. Zecchin de Fasano (2004). Trata-se da publicação resultante de minha tese de doutorado, defendida em 1998. Posteriormente à minha pesquisa, surgiu o volume de De Jong (2001), com o qual não se pode discordar tecnicamente.

¹² Sobre esquemas simétricos no Canto 11 da **Odisseia**, cf. Tracy (1990) e Tracy (1997, p.360-379). Também Most (1989, p.15-30), De Jong (2001, p. 272 e ss.). Sobre a estrutura compositiva e o projeto espacial, cf. Fernández Deagustini (2010, p.26).

¹³ Utilizo a transcrição *Xénos* estandarizada, em lugar de *xéinos*, a forma homérica. A palavra *xénos* apresenta uma dualidade semântica atrativa, já que Odisseu, como hóspede, é também um “estrangeiro” não só nos apólogos, mas também em sua própria terra, tornando-se “alienígena” e, inclusive, um “outro” diferente e perigoso.

¹⁴ Reeditado em 1971 e Bérard (1931). A proposta de Ballabriga (1998) é muito interessante.

¹⁵ No apêndice E analisa os elementos recorrentes nos relatos falsos de Odisseu a partir do Canto XIII.

¹⁶ Cf. os comentários aos nomes desta seção na nota ao Canto XXIV (vv. 303-306), em Russo, Fernández Galiano e Heubeck (1992, p.395).

¹⁷ Cf. Também **Teognis** 711-718 com referência a Sísifo – um possível ancestral de Odisseu – e sua capacidade de dizer “mentiras verossímeis”.

¹⁸ Lins Brandão (2005, p. 178) conclui: “Dizendo de outro modo: ao exporem um poeta, esses poemas consagraram nada menos que o refinado conjunto de relações entre verdade(s) e *pseúdos* a que depois (desde os romanos) se chamou de ficção. O que poderia também ser o outro nome da Musa”.

ICONOGRAFIA DIONISIÁCA NOS LÉCITOS ÁTICOS DE FIGURAS NEGRAS DO FINAL DO PERÍODO ARCAICO (SÉCS. VI E V A.C.)^{*}

Carolina Kesser Barcellos Dias^{****}

Resumo:

Por volta de 570 a.C., o repertório figurativo nos vasos áticos de figuras negras começa a se constituir, e temas relativos a Dioniso e seu séquito tornam-se extremamente populares. Essa popularidade, que pode ser parcialmente explicada pela difusão dos cultos dionisiacos na região da Ática, possui relação direta com as oficinas onde artistas-artesãos especializados na produção de léцитos de figuras negras tornaram-se responsáveis pelo desenvolvimento de uma importante tradição iconográfica do deus e de sua mitologia.

Palavras-chave: *oficina cerâmica, figuras negras, iconografia, Dioniso, léцитos.*

Neste artigo propomos utilizar a iconografia dionisiaca como uma ferramenta que nos auxilie a compreender o papel dos artistas e artesãos produtores de léцитos de figuras negras na disseminação da imagem de Dioniso, e o que as características técnicas e formais no desenvolvimento dessas imagens podem nos dizer acerca desta particular produção da cultura material ática no final do período arcaico, entre os anos 510 e 475 a.C.

Nosso recorte cronológico se dá porque

* Recebido em 20/08/2014 e aceito em 20/10/2014.

** Doutora e pós-doutora em Arqueologia pelo MAE/USP; pós-doutoranda e professora permanente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pelotas; bolsista DOCFIX – FAPERGS/CAPES. Coordenadora e pesquisadora associada do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga da Universidade Federal de Pelotas (LECA/UFPel).

the black-figure vases of these years have too often been overlooked, ignored, or dismissed as inferior to their red-figure contemporaries. Sir John Beazley's Development of Attic Black-Figure (1951/1986) does include a chapter on 'later black-figure', and incorporates a lengthy discussion of the Leagros Group, designating it as "the last great group of Attic black-figures vases" (80). But Beazley himself actively omitted the 'small' black-figure vases of the first quarter of the fifth century. [...] Beazley's neglect of lekythoi and other well-known shapes (most notably skyphoi and cups), made in abundance during the final phase of black-figure in Athens, may have done more harm than good for their artistic reputation in the long term. (SMITH, 2011)¹

A partir dos anos 510 a.C. até meados do quinto século, um considerável número de vasos² de figuras negras prosseguia sendo produzido. Segundo Boardman (1991, p. 148), a exportação desses vasos para outras cidades da Grécia e para o exterior permanecia forte, e o conservadorismo da clientela permitiu que, mesmo com a crescente preferência pelas figuras vermelhas, artistas mantivessem a produção de vasos de figuras negras. No primeiro quartel do século V, essa produção satisfazia a demanda por vasos pequenos e baratos, e, embora os artistas também manufaturassem diversas outras formas, houve a especialização na produção de léцитos, o que manteve viva, mesmo que em condições terminais, a tradição de figuras negras até a segunda metade do século V a.C.

A iconografia dionisiaca é predominante nos vasos de figuras negras desse período; sua difusão pode ser explicada em parte pelo aumento do culto a Dioniso na região da Ática, e em parte pela função dos vasos, “many of which were intended for storage, mixture, serving or consumption of wine” (HATZIVASSILIOU, 2010, p. 12).³

Entretanto, é interessante notar como a iconografia dionisiaca desenvolve-se nos léцитos. Van de Put (2009, p. 37) chama atenção à grande porcentagem de léцитos de figuras negras portando imagens dionisiacas em relação a crateras e taças no mesmo período, formas estas cujo uso se relaciona diretamente ao consumo de vinho durante os *symposia*. O autor lamenta o fato, entretanto, de “a large part of the imagery seems out of place with a specific shape, the lekythos, and we are left to explain this awkward phenomenon”.⁴ No entanto, o uso dos vasos pode justificar essa predileção temática: os léцитos, além de outros usos domésticos (como recipientes para óleos

perfumados utilizados no cotidiano), possuem também função funerária. O significativo aumento do uso da iconografia dionisiaca na esfera funerária é bem documentado na cultura material do final do século VI e início do V a.C., e a relação entre o uso funerário de léцитos e as cenas dionisiacas é já comentada por Hemelrijk (1974, p. 138): “greeks must have bought these lekythoi for the graves of their relatives because of the reference to divine communication on them”,⁵ explicando que Dioniso é relacionado, em sua origem, aos ritos funerários e aos mistérios. Villanueva-Puig apresenta ainda três possíveis explicações para o fenômeno: “a desire to offer to the dead an image of bliss exemplified by the dionysiac realm, a (doubtful) analogy between dionysiac alterity and the alterity of death, and finally the close relation of Dionysos with the dead” (in PALEOTHODORUS, 2013, p. 60).⁶

Aqui, os vasos são entendidos como documentos de diferentes práticas cotidianas na Atenas de fins do século VI e meados do século V a.C. Assim, os léцитos de figuras negras, tanto nos níveis formal quanto imagético, contribuem para uma caracterização e maior conhecimento do desenvolvimento técnico e artístico pelos quais passa a cerâmica grega, permitindo questionamentos sobre o que conhecemos da arte, tecnologia e iconografia gregas do período.

Cenas dionisiacas nos vasos de figuras negras

Iconograficamente, reconhece-se o deus como uma figura masculina barbada, coroada com folhas de hera, vestida com um longo quítон que desce até os pés, de tecido elaborado e ricamente decorado. Como atributos, normalmente observa-se o ramo de pinheiro, o abeto ou outros tipos de plantas, mas sobretudo os ramos de videira, planta por excelência associada a Dioniso, ou de hera, que são carregados pelo deus; mais frequentemente aparece o tirso, um ramo fino e longo, de extremidade folhosa, que é agitado pelo deus ou por seus seguidores durante as festividades. Os vegetais relacionam-se intimamente com o deus: árvores, ramos e frutos são associados à presença divina, e essa estreita conexão ressalta a presença de vegetais nos ritos dionisiacos – inclusive a presença de troncos e ramos representa iconicamente o deus.

Objetos associados ao culto orgiástico, como os instrumentos musicais, em especial o tímpano, são presentes, assim como os vasos para consumo de vinho – ritos, cântaros, esquifos e cálices. Carpenter (1986, p. 125) diz

que inovações na imagética dionisíaca ocorreram em fins do século VI, sobretudo no que tange aos atributos do deus: por volta de 530 a.C., o cântaro toma o posto do rito como o principal recipiente de vinho de Dioniso.

A relação de Dioniso e o vinho é atestada já nos hinos homéricos; a divindade responsável pela bebida é também aquela responsável por todas as implicações de seu uso: a festa, o canto, o êxtase, a paixão, a violência. A criação e preparo do vinho também são associados ao deus e seu séquito.

O aspecto antropomorfo do deus é atestado já nas fontes mais antigas, mas, graças à sua capacidade de metamorfose, é também identificado muito proximamente a alguns animais dos quais assume a forma – como, por exemplo, o touro. Alguns outros animais também são relacionados ao deus: o cabrito, o leão, a pantera. No culto, a ligação com as serpentes é comum. Todos esses animais acabam por participar da iconografia dionisíaca em alguns momentos e em alguns detalhes (por exemplo, o rito, o “corno para beber”, um recipiente em forma de chifre, utilizado para o consumo do vinho; as serpentes presentes na iconografia das Mênades em dança; ou mesmo a presença de fontes em forma de cabeça de animais).

Na Ática, o culto a Dioniso não recebe grande atenção nas fases geométrica e protogeométrica; é apenas

al termine di quel processo sinecistico che la tradizione attribuisce a Teseo, e di quella fase riorganizzativa della vita civile e religiosa di Atene conclusa dall'opera di Solone, che il culto de Dioniso trova un ruolo funzionale nelle manifestazioni associative della polis ed una sua peculiare, potente dimensione espressiva nelle invenzioni drammatiche e musicali. Da questa risulta fortemente condizionata una ampia e vistosa parte della produzione vascolare attica dal VI secolo. (LIMC III, 1, p. 499)⁷

É em torno de 580 a.C. que se pode datar a primeira imagem do deus em ambiente ático e que se estabelece sua imagem canônica: um adulto barbado, com os longos cabelos sobre os ombros e presos sob a coroa, vestindo quítion e himácio (*himation*), e segurando com a mão esquerda um ramo de vinha ou um recipiente para beber. No dino (Londres, Museu Britânico 1971.11 1-1. Beazley, J. D. **Paralipomena** 19, 16 bis) atribuído (por assinatura) a Sophilos, datado de 580-570 a.C., a figura é acompanhada de legenda: trata-se de Dioniso em procissão, acompanhado de outras divindades.

Em um vaso posterior, datado por volta de 565 a.C., atribuído a Clítias e Ergótimos (por assinaturas), e que também associa imagem à epigrafa, Dioniso aparece não uma, mas duas vezes. Em uma cena referente ao casamento de Peleu e Tétis na famosa cratera François (Florença, Museu Arqueológico 4209. Beazley, J. D. **ABV** 76.1), o deus carrega uma ânfora sobre os ombros entre um cortejo de divindades e figuras femininas. Na imagem, seu rosto é representado de frente, o que remete à frontalidade das representações de górgonas. Segundo Trabulsi (2004, p. 112), isso “demonstra motivos religiosos tanto quanto artísticos” e, embora a representação da face também remeta às máscaras de Dioniso, estas só se tornarão mais numerosas por volta de 530 a.C.

Em sua segunda representação na mesma cratera, Dioniso aparece de pé, andando em frente a um cortejo formado por Hefesto montado em um asno itifálico, seguido por Silenos, um carregando um odre às costas, outro tocando o duplo *aulós*.

O retorno de Hefesto⁸ é o mito que atesta a entrada de Dioniso no panteão divino. Conta-se que Hera, mãe de Hefesto, envergonhada pela deformidade do filho, o joga do Olimpo. Durante um longo período, Hefesto convive com divindades oceânicas, Tétis e Eurínome, que o acolheram, e desenvolve seus dotes de criação. Hefesto fabricou um trono de ouro com correntes mágicas que prenderiam quem nela sentasse, e para vingar-se, envia-a à mãe, que nela se senta e permanece presa. Apenas Hefesto conhecia o segredo para desamarrá-la. Os deuses, então, foram obrigados a chamá-lo ao Olimpo, para que soltasse a mãe, e Dioniso, que com ele possuía boas relações, foi enviado para que o convencesse a voltar – e para isso o embriagou. Diz-se que sua entrada no Olimpo foi feita montado em um asno (GRIMAL, 1997, p. 195, **Hefesto**).

Dioniso também é muito representado montado em animais, já que a lenda conta que o deus chegou a Atenas montado em um burro, logo depois de desembarcar do navio⁹ que o trouxera até o litoral ático.

O esquema de Dioniso montado em burro é bastante popular nos vasos de figuras negras de fins do século VI a.C. e

exprime particulièrement bien certains aspects de la personnalité de Dionysos, celle du dieu joyeux qui se rend dans cet équipage à la vendange, entouré de satyres cueillant les grappes, remplissent les corbeilles, foulant ou dansant en compagnie des ménades. C'est

l'aspect rustique de l'animal, auxiliaire indispensable des travaux des champs qui en fait la monture appropriée de Dionisos dans son rôle de divinité joyeuse et campagnarde, liée à la culture de la vigne au vin. (VILLANUEVA-PUIG, 1983, p. 253)¹⁰

A associação de Dioniso com os animais, sobretudo os burros e os touros, é comum na iconografia ática. O burro é o animal predileto do deus, por vezes seu meio de transporte. A presença do touro em cenas dionisíacas também não causa nenhum estranhamento – segundo Villanueva-Puig (1983, p. 248), esse animal é uma das aparências que o deus assume. Por vezes, os artistas representaram Dioniso montado em um touro: “l’image peut évoquer la représentation de Dionysos aux cornes de taureau dont parlent les témoignages littéraires, mais le dieu est comme deux fois présent, sous son apparence ordinaire et sous celle de l’animal”.¹¹

Mais tardiamente, privilegiou-se a relação entre Dioniso e divindades ligadas à vegetação e à natureza, à Afrodite, às Musas, a Apolo. As relações entre o deus e Ariadne são atestadas nos poemas de Homero (**Odisseia II**, vv. 321-325) e Hesíodo (**Teogonia**, vv. 947-949). Apenas a partir do século VI a.C. Sátiros ou Silenos se estabilizaram como parte do séquito do deus, seguidos pelos centauros.

O séquito do deus – *thiasos* – é formado por Mênades e Sátiros. As Mênades foram identificadas em sua origem como as amas do deus e desenvolveram-se como acompanhantes dos cortejos e dos rituais. Elas podem ser representadas de maneira quase austera, em poses constantes e um pouco rígidas, mesmo quando estão dançando ou tocando instrumentos. Os Sátiros são figuras barbadas, antropomorfos com longas caudas. Nas cenas de *thiasos* eles são representados com grande diversidade iconográfica: bebem, dançam, tocam músicas, montam animais, interagem com as Mênades e participam de atividades agrícolas. Em algumas cenas, sobretudo nas quais eles lidam com o vinho, seja bebendo, carregando recipientes, pisando em uvas ou colhendo os frutos, seu aspecto cômico pode ser ressaltado – na iconografia de nosso período, contudo, os Sátiros aparecem diversas vezes sérios e enrijecidos, graças às poses repetitivas com que acompanham o deus no banquete e nas procissões.

À parte os casos de vasos encomendados para ocasiões festivas, a figura de Dioniso e seu séquito torna-se popular em vasos comercializados e exportados; daí a crescente difusão da temática dionisíaca, que acaba por

causar uma perda de originalidade decorativa e de tratamento dos temas: as cenas dionisiacas tomam características de “produção em massa” nos vasos de figuras negras que, por sua vez, também são considerados “produção em massa” durante nosso período.

Todas essas cenas, infinitas variantes temáticas da vida do deus, talvez fossem articuladas sequencialmente em sua origem, porém a difusão e a dispersão fazem com que nos escape a sua significação exata. Dioniso torna-se extremamente popular na cerâmica ática do século V a.C., período em que a iconografia do deus encontra sua forma clássica.

Artistas e Artesãos: oficinas produtoras de léцитos dionisiacos no final do período arcaico

Até meados do século V a.C., apesar da introdução e fortalecimento da técnica de figuras vermelhas, muitas oficinas continuaram produzindo vasos com a técnica de figuras negras; os léцитos representaram a mais prolífica série para a classificação de vasos feitos com essa técnica, embora outras formas também fossem produzidas.

Um primeiro estudo voltado exclusivamente para essa categoria de vasos foi feito por C. H. E. Haspels em 1936. No **Attic Black-Figured-Lekythoi**, a autora caracterizou e nomeou diversos artistas responsáveis pela produção de vasos em Atenas durante os séculos VI e V a.C., utilizando a metodologia de atribuição desenvolvida por J. D. Beazley. O aspecto formal, os padrões decorativos e estilísticos, e o repertório iconográfico são dados imprescindíveis que possibilitaram a identificação e nomeação dos artistas, e, em seguida, o reconhecimento destes como os produtores de léцитos por excelência em finais do período arcaico.

Bazant (1990) diz que cenas com Dioniso atingem seu ápice de representações durante os anos 525-475 a.C., período de nosso recorte. Observando os vasos decorados com cenas dionisiacas produzidos em diferentes oficinas no período, levantamos algumas informações interessantes: de 347 vasos atribuídos ao Pintor de Gela,¹² 166 são decorados com cenas dionisiacas (44,4%); em um total de 92 vasos atribuídos ao Pintor de Edimburgo (ABL, Apêndice IX, p. 215-221), há 9 cenas com Dioniso e seu séquito em diversos esquemas (9,7%); em um total de 81 vasos atribuídos ao Pintor de Maratona (ABL, Apêndice X, p. 221-225), próximos a ele e à sua oficina (com vasos pintados pelo Pintor do Atenas 581) há 35 cenas dionisi-

acas (43%); para um total de 62 vasos atribuídos ao Pintor de Safo (ABL, Apêndice XI, p. 225-229), existem 4 cenas (6,4%); para 34 vasos do grupo “companions of Sappho and Diosphos P.” (ABL, Apêndice XIbis, p. 229-231), há 9 cenas dionisiacas (26,4%); e para os 161 vasos atribuídos ao Pintor de Diosfos (ABL, Apêndice X, p. 232-241), 13 cenas dionisiacas (8%).

Esse breve levantamento quantitativo¹³ permite que destaquemos a obra atribuída ao Pintor de Gela: por algum motivo, havia uma preferência por essa temática, o que dá ao artista uma característica de “especialista” em cenas dionisiacas. Existem algumas recorrências internas em sua produção que merecem atenção: são representadas cenas específicas com Dioniso reclinado ou sentado, Dioniso no carro ou montado em animais, porém com a particularidade de nunca aparecer sozinho e ter sempre a companhia de componentes de seu séquito, Mênades e Sátiros, e, em alguns momentos, Ariadne. Mas percebem-se em todas essas produções contemporâneas grandes similaridades temáticas e técnicas: apesar das pequenas diferenças observadas no detalhamento das personagens ou na decoração acessória, a presença de um Dioniso barbado, rígido, acompanhado em algumas cenas por suas personagens prediletas é atestada.

Segundo o **ThesCRA** (v. II, p. 222, 4.a. **Banquet**), a iconografia do deus no banquete se desenvolve paralelamente àquela do banquete humano a partir dos anos 580 a.C.:

*Dionysos apparaît ainsi comme le buveur par excellence, souvent environné d'une vigne envahissante et entouré des instruments du symposion, amphores et cratères. En ce sens il est clair qu'il consomme de breuvage dont les hommes lui sont redevables et non le nectar et l'ambrosie que les poèmes homériques réservent aux dieux.*¹⁴

Entretanto, na maioria das cenas de Dioniso reclinado ou sentado em banquetas atribuídas aos nossos artistas, não é comum visualizarmos a parafernália de banquete, salvo quando o próprio deus ou alguma personagem aparece segurando vasos típicos para consumo e ligados diretamente ao atributo divino – rito e cântaro, ou mesmo cálices. O que vemos é uma sequência de imagens rígidas, com o deus sentado em meio a outras figuras – normalmente femininas, sentadas ao seu lado, com as mãos ocupadas por pequenos instrumentos musicais, ou ramos, ou vazias, e Sátiros em pé enquadrando a cena de um ou ambos os lados.

As cenas representam pequenos momentos da vida adulta do deus e, salvo algumas especificidades, não há interesse por cenas de nascimento ou infância da divindade. Há também poucas referências aos mitos específicos de sua vida, como a entrada no panteão, sempre em companhia de Hefesto montado no asno, e de alguns Sátiros participando, rigidamente, do contexto.

Na ausência da divindade, consideramos dionisíacas aquelas cenas em que Sátiros e Mênades interagem de alguma maneira dançando na vindima, ou apenas presentes em procissão. Há um momento em que o deus antropomorfo não está apresentado: em seu lugar aparece uma máscara, que funciona como marcador ou um totem, que diversas vezes serve como um ponto de encontro para o séquito.

Frontisi-Ducroux (1991, p. 166) define o significado das máscaras como um *prosopon* servindo como uma epifania divina ou demoníaca, com a “face offerte à la vue du spectateur de l’image, en même temps que regard actif”,¹⁵ interagindo com as personagens da cena em contextos rituais e com seu público.

Nas figuras vermelhas, posteriormente, a criação é maior:

Satyrs may be depicted as athletes or assistants to Hephaistos, approaching sleeping maenads with playful intentions, being attacked or punished by Dyonisos, arming and participating in the Gigantomachy. Maenads may be engaged in ecstatic dances, tearing apart animals or act in a hostile fashion against satyrs, attacking them with branches or thyrsos. These new motifs are rarely adopted by late black-figure painters. (HATZIVASSILIOU, 2010, p. 13)¹⁶

A grande vantagem em se estabelecer um *corpus* imagético delimitado em produções específicas que compartilhem contextos artísticos e cronologia semelhante é a possibilidade de visualizar e compreender a recorrência de determinados temas de uma maneira além das “preferências” dos artistas ou da clientela – apesar de ser um fato que condições comerciais, ou a “moda” e os gostos do momento sirvam como termômetros para os artistas, e portanto, ser compreensível o porquê de certas cenas serem mais produzidas ou sumirem completamente do repertório imagético dos ateliês em determinados períodos.

Mas a observação das cenas dionisíacas delimitadas cronologicamente permite que se evidencie uma estabelecida coerência temática nos vasos atribuídos a esses “pintores menores”.

O estudo da temática dionisiaca produzida pelos pintores de léцитos de figuras negras demonstra que esta particular cultura material contribui de maneira significativa para o conhecimento da iconografia ática da divindade e seu séquito no período arcaico. Particularmente, demonstra que não são apenas os aspectos formais que interessam às oficinas. Percebemos que elas se mantêm ativas por tanto tempo também porque mantêm um coeso repertório temático, ao qual, vez ou outra, incluem novas interpretações.

A associação entre a iconografia e a forma também pode ser considerada – especialmente em nosso caso, quando a preferência por uma temática específica é aplicada a uma forma de vaso que, inicialmente, não apresenta uma conexão imediata. O caráter funerário dos léцитos de figuras negras é enfatizado pela bibliografia, que sugere ainda que a iconografia dionisiaca – que se destaca em meio a outros tipos iconográficos – “may have served as promises to a happy life after death rather than as references to the earthly pleasures of wine, music, dance and love-making” (HATZIVASSILIOU, 2010, p. 96).¹⁷ No entanto, os léцитos de figuras negras são encontrados em diversos contextos – santuários, assentamentos domésticos, oficinas e também necrópoles – e sua função primária não é exclusivamente funerária como ocorre com os grandes léцитos de fundo branco da segunda metade do século quinto. Eles devem ser analisados cuidadosamente durante a tentativa de associações entre forma, iconografia e suas funcionalidades e usos. Hatzivassiliou (2010, p. 96) alerta que, assim como os léцитos, a iconografia permanece ambígua: “the frequency of scenes with Dionysos and epiphanies may indicate the significance of various cults and festivals, rather than a funerary symbolism”.¹⁸

Acreditamos que a análise dos aspectos iconográficos dos vasos atribuídos aos pintores de figuras negras nesse período pode contribuir para o maior conhecimento do universo sociocultural da Atenas de início do século V a.C., permitindo questionamentos que vão desde a esfera mitológica/religiosa até a organização social do trabalho do ceramista, por exemplo. Dessa forma, enxergar as oficinas em um panorama mais amplo e compreender as escolhas artísticas individuais demonstra um caminho interessante para reposicionar essas produções consideradas menores e sem importância nos debates ceramológicos atuais.

DIONYSIAC ICONOGRAPHY ON ATTIC BLACK FIGURE LEKYTHOI OF THE LATE ARCHAIC (FROM VI TO V CENTURIES A.C.)

***Abstract:** Around 570 a.C., the figurative repertoire in Attic black-figure vases began to be composed and themes relating to Dionysos and his companions became extremely popular. This popularity can be partially explained by the diffusion of Dionysiac cults in the Attica region but also has a direct relationship with the ceramic workshops where artists-artisans specialized on producing black figures lekythoi, also became responsible for the development of an important iconographic tradition of Dionysos and his mythology.*

***Key-words:** ceramic workshop, black figure vases, iconography, Dionysos, lekythoi.*

Documentação textual

HESÍODO. **Teogonia**. A origem dos deuses. Edição bilingue. Trad. JaaTorra-
no. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. **Odisseia** (versão em prosa). Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix,
1996.

Referências bibliográficas

BARRESI, S. **Vasi attici figurati vasi sicelioti**. Collezioni del Museo Civico
di Castello Ursino a Catania. V. 1. Catania: Giuseppe Maimone Editore, 2000.

BAZANT, J. The case for a complex approach to Athenian vase painting. **Mé-
tis**. *Révue d'anthropologie du monde GrecAncien*, Paris/Athènes, v. V, n. 1-2,
p. 93-112, 1990.

BEAZLEY, J. D. **Attic black figure vase painters**. Oxford: Clarendon Press,
1956.

_____. **Paralipomena**. Additions to Attic black-figure vase-painters and to
Attic red-figure vase-painters. Oxford: Clarendon Press, 1971.

BOARDMAN, J. **Athenian black figure vases**. A handbook. London: Thames
and Hudson, 1991.

BURKERT, W. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Trad. M. J. Si-
mões Loureiro. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1993.

CARPENTER, T. H. **Dionysian imagery in archaic Greek art**. Its development in black-figure vase painting. Oxford: Clarendon Press, 1986.

FRONTISI-DUCROUX, M.-F. **Le dieu-masque**. Une figure du Dionysos d'Athènes. Images à l'appui, n.4. Paris/Roma: Éd. La Découverte/École Française de Rome, 1991.

GRIMAL, P. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

HATZIVASSILIOU, E. **Athenian Black Figure Iconography between 510 and 475 B.C.** Rahden: VML Verlag Marie Leidorf, 2010.

HASPELS, C.H.E. **Attic black-figured lekythoi**. Paris: E. de Boccard, 1936.

HEDREEN, G.M. **Silens in Attic Black-figure vase-painting**. Myth and performance. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

ISLER-KERÉNYI, C. **Dionysos nella Grecia arcaica**. Il contributo delle immagini. Pisa-Roma: Ist. Edit. ePoligrafici Internazionali, 2001.

LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE (LIMC). Imprenta Zürich: Artemis, 1981-1999, 8 v.

PALEOTHODOROS, D. Dionysos in late archaic Athens. *Electra*. [Online], 2013. Disponível em: http://www.academia.edu/3198742/Dionysos_in_Late_Archaic_Athens. Acessado em 10.08.2014.

SMITH, T. J. Eleni Hatzivassiliou, Athenian Black Figure Iconography between 510 and 475 B.C. **Bryn Mawr Classical Review**, n. 11, v. 68, 2011. Disponível em: <http://bmc.brynmawr.edu/2011/2011-11-68.html>. Acessado em 05.08.2014.

THESAURUS CULTUS ET RITUUM ANTIQUORUM (ThesCRA). Basel; Los Angeles: Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae; Getty Publ. 2004.

TRABULSI, J. A. D. **Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica**. Humanitas, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

VAN DE PUT, W. Dionysos on lekythoi: a surprising presence? *In*: MOORMAN, E. M.; STISSI, V. V. **Shapes and Images: Studies on Attic Black-Figure and Related Topics in Honour of Herman A. G. Brijder**. Leuven: Peeters, 2009, p. 37-43.

VILLANUEVA PUIG, M.-C. A propos d'une Ménade aux sangliers sur une oenochoé à figures noires du British Museum: notes sur le bestiaire dionysiaque. **Révue Archéologique**, n. 2, p. 229-258, 1983.

¹ “Os vasos de figuras negras desse período foram comumente negligenciados, ignorados ou rejeitados, considerados inferiores aos vasos contemporâneos de figuras vermelhas. Em seu livro **Development of Attic Black-Figure**, Sir John Beazley incluiu um capítulo sobre as “figuras negras tardias” e incorpora uma longa discussão sobre o Grupo de Leagros, considerando-o “o último maior grupo de vasos áticos de figuras negras” (8). Mas Beazley também omitiu sistematicamente os “pequenos” vasos de figuras negras do primeiro quartel do século V [...]. A negligência de Beazley em relação aos lébitos e outras formas bem conhecidas (esquifos e taças), produzidas em abundância durante a fase final das figuras negras em Atenas, fez mais mal do que bem para sua reputação artística ao longo do tempo” (tradução nossa).

² Para sistematizar os nomes dos vasos em língua portuguesa, adotamos neste artigo os termos propostos no projeto “A Nomenclatura dos Vasos Gregos em Português”, coordenado pela Profa. Dra. Haiganuch Sarian (MAE-USP). Este projeto, ainda não publicado, tem como objetivo específico fixar os nomes dos vasos em língua portuguesa para uso acadêmico.

³ “Muitos dos quais feitos para armazenamento, para a mistura, o servir e o consumo de vinho” (tradução nossa).

⁴ “Grande parte dos temas iconográficos parece não pertencer a esta forma específica, o lébito, e prosseguimos sem explicação sobre este fenômeno estranho” (tradução nossa).

⁵ “Os gregos devem ter comprado esses lébitos para [colocá-los nos] os enterramentos de seus familiares por causa da referência à comunicação divina contida neles” (tradução nossa).

⁶ “Um desejo de oferecer ao morto uma imagem da felicidade exemplificada pelo reino dionisíaco, uma (duvidosa) analogia entre a alteridade dionisíaca e a alteridade da morte e, finalmente, a relação próxima entre Dioniso e a morte” (tradução nossa).

⁷ “Ao fim do processo sinecístico que a tradição atribui a Teseu, e da fase reorganizativa da vida civil e religiosa de Atenas, concluída por Sólon, o culto de Dioniso encontra um papel funcional na manifestação associativa da *polis* e sua dimensão expressiva na invenção dramática e musical. Desta resulta fortemente condicionada uma ampla parte da produção de vasos do século VI” (tradução nossa).

⁸ “Esta história foi apresentada em forma literária num hino de Alceu, 349 (*In Lobel, E.; Page, D. Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford, 1963)” (BURKERT, 1997, p. 330, n. 495). Em Pausanias, [1.20.3] “The oldest sanctuary of Dionysus is near the theater. Within the precincts are two temples and two statues of Dionysus, the Eleuthereus (Deliverer) and the one Alcamenes made of ivory and gold. There

are paintings here – Dionysus bringing Hephaestus up to heaven. One of the Greek legends is that Hephaestus, when he was born, was thrown down by Hera. In revenge, he sent as a gift a golden chair with invisible fetters. When Hera sat down she was held fast, and Hephaestus refused to listen to any other of the gods save Dionysus – in him he reposed the fullest trust – and after making him drunk Dionysus brought him to heaven”. (O mais antigo santuário de Dioniso é próximo ao teatro. Dentro do precinto existem dois templos e duas estátuas de Dioniso, o Eleutério (Libertador) e um feito de marfim e ouro por Alcámenes. Há pinturas lá – Dioniso trazendo Hefesto para os céus. Um dos mitos gregos diz que Hefesto, quando nasceu, foi jogado por Hera. Como vingança, ele mandou de presente uma cadeira dourada com grilhões invisíveis. Quando Hera sentou-se, ficou presa, e Hefesto recusou-se a ouvir qualquer um dos deuses, menos Dioniso – em quem confiava. Após tê-lo embebado, Dioniso o leva de volta ao Olimpo” (tradução nossa).

⁹ Segundo Burkert (1977, p. 325), “a chegada de Dioniso é festejada desde o século VI por uma procissão com um barco transportado por homens ou que desliza sobre rodas. Só possuímos uma descrição do ritual proveniente da época imperial, mas a respectiva pré-histórica é já narrada no sétimo dos hinos ‘homéricos’”.

¹⁰ “Exprime particularmente bem certos aspectos da personalidade de Dioniso, a do deus alegre que vai à vindima, rodeado pelos sátiros que colhem as uvas, que enchem as cestas, alegres e dançantes em companhia das mênades. É o aspecto rústico do animal auxiliar e indispensável aos trabalhos no campo que o torna o veículo apropriado de Dioniso em seu papel de divindade alegre e rural, ligada à cultura da videira ao vinho” (tradução nossa).

¹¹ “A imagem pode evocar a representação de Dioniso com chifres de touro como falam os testemunhos literários, um deus como se estivesse duas vezes presente, em sua aparência comum e aquela do animal” (tradução nossa).

¹² Para o Pintor de Gela, ver: DIAS, C. K. B. Apontamentos sobre a atribuição de vasos áticos: a produção do Pintor de Gela. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 19, p. 235-255, 2009. Para os demais artistas do período relacionados, ver: DIAS, C. K. B. Reflexões acerca das relações artísticas entre produtores de vasos áticos (510-475 a.C.). **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, Anais II da Semana de Arqueologia** v. 11, p. 133-137, 2011; DIAS, C. K. B. Artisticrelationsbetweenatticvasesproducersfrom510to475B.C. reviewedbythe-attributionmethodology. In: Luis Oosterbeek; CláudiaFidalgo. (Org.) **Mobility and Transitions in the Holocene**. 1ed.Oxford: Archaeopress – Publishers of British Archaeological Reports, 2014, v. 9, p. 81-84.

¹³ Deve-se chamar a atenção para a metodologia e a documentação disponível para os levantamentos do material. Neste artigo, optamos por apresentar os resultados do **ABL**, obra de 1936, que contém apenas as atribuições de Haspels para as ofici-

nas do período. Ao longo dos anos, outras peças foram conhecidas, encontradas e publicadas, e, embora não representem “totalidades” – impossíveis, aliás – das produções, contribuíram para significativo aumento na documentação de referência. Se contabilizarmos o material por meio da base de dados de cerâmica mais importante para a ceramologia ática, o Arquivo Beazley na Internet (<http://www.beazley.ox.ac.uk/pottery/default.htm>), obviamente esses números serão superados. Entretanto, a estatística e as porcentagens têm-se mantido coerentes, independentemente das novas incorporações aos acervos, o que demonstra uma coesão formal e imagética bastante contundente entre os artistas e oficinas aqui elencados.

¹⁴ “Dioniso aparece assim como o bebedor por excelência, muitas vezes rodeado por uma videira e instrumentos do simpósio, ânforas e crateras. Nesse sentido, fica claro que ele consome a bebida a que os homens lhe são gratos, e não o néctar e a ambrosia que os poemas homéricos reservam aos deuses” (tradução nossa).

¹⁵ “A face oferecida à vista do espectador da imagem, ao mesmo tempo em que o observa atentamente” (tradução nossa).

¹⁶ “Os sátiros podem ser representados como atletas ou assistentes de Hefesto, aproximando-se com intenções maliciosas de mônades adormecidas, sendo atacados ou punidos por Dioniso, armados e participando da Gigantomaquia. As mônades podem aparecer em danças extáticas, despedaçando animais ou sendo hostis com os sátiros, atacando-os com galhos ou *thyrsoi*. Esses novos motivos são raramente adotados pelos pintores de figuras negras tardios” (tradução nossa).

¹⁷ “Parecem ter servido como promessas para uma vida feliz pós-morte mais do que como referências aos prazeres terrenos do vinho, música, dança ou sexo” (tradução nossa).

¹⁸ “A frequência de cenas com Dioniso e suas epifanias podem indicar a importância dos vários cultos e festivais mais do que o simbolismo funerário” (tradução nossa).

PLUTARCO, SÓLON E A METÁFORA POLÍTICA DA SUPERFÍCIE CALMA DO MAR*

Delfim F. Leão**

Resumo:

*Este artigo analisa alguns dos versos de Sólon (frgs. 9,1-2 e 12 West) transmitidos por Plutarco na **Vida de Sólon**, bem como os comentários feitos pelo biógrafo sobre o significado estrutural dessas composições no que respeita ao pensamento filosófico “simplista” do poeta ateniense. Juntamente com o frg. 9, também os frgs. 10 e 11 West são apresentados pelos seus testemunhos como avisos contra a tirania de Pisístrato. Que a ideia de tirania estava muito presente na poesia de Sólon é indiscutível, mesmo que os seus sentimentos em relação a essa forma de governo nem sempre sejam claros. Tendo como pano de fundo a noção de tirania como uma “forma musculada de governo”, propõe-se uma nova explicação para a imagem da tranquilidade imperturbada da superfície do mar, que Sólon descreve no frg. 12,2 como **δικαιοτάτη**: “a mais reta”, “a mais justa”, ou “a mais calma”.*

Palavras-chave: Plutarco; Sólon; filosofia natural; tirania; política e metáforas marítimas.

O estudioso que pretenda investigar a personalidade e a obra de Sólon pode contar essencialmente com dois tipos de material: os salvados de sua atividade artística e legislativa, e as informações prestadas a propósito dele por outros autores.¹ Na verdade, essas várias fontes de informação encontram-se estreitamente entrelaçadas. Se, por um lado, devemos a transmissão do que resta da sua poesia e leis a autores antigos que mencionam o trabalho do legislador ateniense e primeiro poeta ático, por outro aqueles

* Recebido em 10/10/2014 e aceito em 31/10/2014.

** Professor catedrático do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra (UC).

mesmos fragmentos são fundamentais para a reconstrução do contexto histórico em que Sólon viveu – um período particularmente turbulento na história de Atenas durante a época arcaica. A percepção correta dessas condicionantes é tão essencial quanto complexa, se se tiver em consideração que as primeiras referências concretas ao grande legislador são fornecidas por fontes escritas muito tempo após a sua morte. Além dessa limitação, não se deve esquecer que Solon foi também objeto de um processo de idealização, que influenciou o retrato mais ou menos (im)parcial facultado pelos testemunhos antigos sobre a sua atividade e existência. Portanto, além da escassez de informação direta sobre o período recuado da época arcaica em que ele viveu, tem-se de igual modo de enfrentar a limitação de lidar com dados que não têm a mesma validade histórica – condicionantes que exigem uma atenção especial – de outra forma, pode-se facilmente ser induzido em erro e comprometer a precisão da pesquisa.

Além do fato de Sólon constituir uma figura de primeira importância na galeria dos estadistas atenienses, ele incorpora igualmente a imagem paradigmática de um homem sábio especial, que iria alimentar a imaginação literária durante séculos, como é mostrado, em particular, pelos numerosos tratamentos literários e artísticos do seu encontro com Creso – o monarca lídio que, do alto pedestal da riqueza brilhante e de um imenso poder, tinha caído no abismo escuro e solitário da desgraça. Mesmo sendo altamente improvável em bases cronológicas, essa famosa entrevista, que tem como pano de fundo o conceito de felicidade, atraiu muita atenção depois de sua primeira expressão literária em Heródoto (**Histórias** I) – porque constitui um relato notável da sabedoria de Sólon, uma qualidade que, juntamente com o seu trabalho legislativo, acabaria por transformá-lo numa figura modelar tanto por razões éticas como políticas.² Ainda assim, este trabalho propõe-se a abordar outra característica que também contribuiu para tornar Sólon uma das grandes figuras da história grega: o fato, por vezes negligenciado, de ele ter sido também o primeiro poeta ático.

A opção estética de Sólon de colocar em verso reflexões cívicas e ideológicas, sendo embora geralmente reconhecida como muito útil do ponto de vista social e histórico, nem sempre atrai a atenção devida quando ponderada a partir de uma perspectiva literária e filosófica. A primeira razão parece residir na suposição, implícita ou diretamente assumida, de que os versos de Sólon não merecem um lugar de destaque na literatura grega. Embora tal desvalorização não seja nada justa, a sua verdadeira motivação

pode ser explicada, ao menos em parte, pela própria importância que o reformador tem no campo da história política e constitucional. Por outras palavras: o fato de Sólon ser um estadista importante parece legitimar, por assim dizer, um certo desprezo implícito por sua obra poética, como se fosse uma qualidade supérflua a alguém que já tinha alcançado notoriedade em um outro nível.

Outra explicação para essa injustiça relativa pode ser encontrada nas circunstâncias que acompanharam a transmissão dos poemas de Sólon, ou seja, no fato de os testemunhos antigos terem por costume citar a sua poesia para ilustrar aspectos da atividade do legislador. Embora essa prática possa, à primeira vista, parecer um mero exemplo de percepção literária baseada num biografismo de vistas curtas, a verdade é que tal tentativa é compreensível, à medida que os fragmentos poéticos, juntamente com os dados sobre as leis por ele promulgadas, se destacam como importante material de primeira mão para a compreensão de sua obra enquanto reformador político. No entanto, mesmo sendo legítimo considerar os versos de Sólon como fonte de natureza histórica, isto não elimina dever-se fazer o mesmo tipo de operação a partir de um ponto de vista estético e filosófico.

Os poemas de Sólon podem ser analisados de muitas maneiras diferentes, mas há dois aspectos fundamentais que não devem ser deixados de fora de qualquer abordagem mais profunda: o tipo de informação facultada e a expressão plástica adotada para transmiti-la. Tal metodologia enfrenta, no entanto, uma limitação inegável, que deriva do fato de os fragmentos preservados da poesia de Sólon não atingirem sequer as três centenas de versos. Por outro lado, há indícios de que a parte que falta seria muito mais extensa, como pode ser deduzido a partir de um passo em Diógenes Laércio (1,61), em que o doxógrafo diz que o legislador ateniense teria composto milhares de versos. Embora as informações fornecidas por Diógenes aconselhem, neste caso em particular, alguma retração metódica (com efeito, a produção poética prolífica parece representar um traço recorrente na sua caracterização da figura dos sábios tratados no Livro I das **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**), ainda assim não é improvável que apenas uma pequena percentagem da poesia de Sólon tenha chegado até nós, limitação que condiciona bastante a sua apreciação como um todo.

Pelo que se conhece da produção artística de Sólon, não se pode dizer que ele seja o maior poeta da época arcaica, mas há, no entanto, razões mais do que suficientes para considerá-lo um poeta a pleno direito.³ Nos seus

versos, além de um uso muitas vezes original da tradição literária anterior (especialmente da linguagem homérica), a vivacidade das metáforas com que ele descreve e visualiza a mundividência expressa nos poemas é particularmente distintiva do seu estilo⁴. Ele surpreende mesmo, por outro lado, ao sublinhar o progresso intelectual trazido pela idade,⁵ uma atitude nova e desafiadora quando confrontada com a sensibilidade ao estilo do *carpe diem* que domina o pessimismo latente de poesia grega arcaica em geral. Além disso, não se podem esquecer as reflexões sobre o funcionamento do mundo ou sobre a relação entre a natureza humana e a vontade divina, que são apresentadas em uma das mais justamente famosas composições da literatura grega: a chamada **Elegia às Musas** (frg. 13). No entanto, o que a sua poesia registra de maneira mais paradigmática é a expressão apaixonada de uma ética ao serviço da pólis e da comunidade, tal como aparece expressa de forma tão sublime em composições como **Elegia a Salamina** (frgs. 1-3), **Eunomia** (frg. 4), ou naquelas em que Sólon faz a defesa global da sua obra legislativa (e.g. frg. 36). Se nada mais existisse, bastariam esses dados para garantir-lhe um lugar por direito próprio na história da literatura grega.

Não é, porém, objetivo deste estudo refletir sobre a poesia de Sólon como um todo, mas apenas analisar mais em pormenor alguns dos versos (frgs. 9, 1-2 e 12) transmitidos por Plutarco em **Vida de Sólon**, bem como as observações que o biógrafo tece sobre o significado estrutural dessas composições no que respeita ao pensamento filosófico do poeta. Antes de mencionar esses versos, Plutarco refere dois outros fragmentos poéticos (15 e 31) para sublinhar que Sólon, impulsionado por necessidades econômicas, se dedicou ao comércio na fase inicial da vida, e que a existência de perigo – característica da atividade comercial – teria deixado as suas marcas na “forma mais vulgar do que filosófica” (3.1: τὸ φορτικώτερον ἢ φιλοσοφώτερον) com que ele fala sobre o prazer em sua poesia. Plutarco considera ainda que o estadista começou por compor poemas frívolos para sua própria diversão (3.4: παίζων ἔοικε προσχρήσασθαι καὶ τέρπων ἑαυτὸν ἐν τῷ σχολάζειν), mas depois decidiu passar também para verso máximas filosóficas (γνώμας ... φιλοσόφους), ensinamentos políticos, admoestações aos atenienses e até mesmo leis (citando como exemplo, o *incipit* de frg. 31). Após essa apreciação global sobre os versos de Sólon, Plutarco apresenta ainda algumas considerações adicionais sobre o pensamento do poeta no que diz respeito à filosofia, as quais seria pertinente evocar mais em pormenor (**Vida de Sólon**, 3, 6-8):

φιλοσοφίας δὲ τοῦ ἠθικοῦ μάλιστα τὸ πολιτικόν, ὥσπερ οἱ πλείστοι τῶν τότε σοφῶν, ἠγάπησεν. ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ἀπλοῦς ἐστὶ λίαν καὶ ἀρχαῖος, ὡς δῆλον ἐκ τούτων· (frs 9,1-2 e 12)

*ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἠδὲ χαλάζης,
βροντὴ δ' ἐκ λαμπρᾶς γίνεται ἀστεροπῆς.
ἐξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταράσσεται· ἦν δέ τις αὐτὴν
μὴ κινῆ, πάντων ἐστὶ δικαιοτάτη.*

καὶ ὄλως ἔοικεν ἢ Θάλεω μόνου σοφία τότε περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέσθαι τῇ θεωρίᾳ· τοῖς δ' ἄλλοις ἀπὸ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς τοῦνομα τῆς σοφίας ὑπῆρξε.

No campo da filosofia ética, deu preferência, tal como a maioria dos sábios de então, à dimensão política; já no das ciências naturais, revela-se muito simplista e arcaico, como ilustram estes versos:

*Da nuvem parte a fúria da neve e do granizo,
e o trovão se gera do brilhante relâmpago.
Com os ventos o mar se encapela; mas quando nada
o perturba, de todas as coisas é a mais reta. (δικαιοτάτη)*

Em suma, parece que somente o saber de Tales terá, naquela altura, avançado para além da utilidade prática, ao servir-se da indagação teórica. Quanto aos restantes, é da excelência política que lhes vem a reputação de sabedoria.

Antes de analisar as declarações de Plutarco de forma mais detalhada, pode sublinhar-se desde já o fato de a citação da poesia de Sólon, neste caso em particular, combinar os dois primeiros versos do frg. 9 com outros dois versos de um poema diferente, correspondendo ao frg. 12 na edição do West. Com efeito, uma versão mais extensa da frg. 9 é conhecida a partir de Diodoro Sículo, que explica que esta elegia foi apresentada por Sólon aos atenienses como forma de os avisar sobre o risco iminente da tirania de Pisístrato. Vale por isso a pena evocar todo o passo (9,20,1-2):

Ἵτι Σόλων ὁ νομοθέτης παρελθὼν εἰς τὴν ἐκκλησίαν παρεκάλει τοὺς Ἀθηναίους καταλύειν τὸν τύραννον πρὶν τελέως ἰσχυρὸν γενέσθαι. οὐδενὸς δὲ αὐτῷ προσέχοντος ἀναλαβὼν τὴν

πανοπλίαν προῆλθεν εἰς τὴν ἀγορὰν γεγηρακῶς, καὶ τοὺς θεοὺς ἐπιμαρτυρόμενος ἔφησε καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ τῇ πατρίδι κινδυνευοῦσα βεβοηθῆκέναι τὸ κατ' αὐτὸν μέρος· τῶν δὲ ὄχλων ἀγνοούντων τὴν ἐπιβολὴν Πεισιστράτου συνέβη τὸν Σόλωνα τάληθ' ἰδὼν παραπέμπεσθαι. λέγεται δὲ Σόλων καὶ προειπεῖν τοῖς Ἀθηναίοις τὴν ἐσομένην τυραννίδα δι' ἐλεγεῖων·

ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἢ δὲ χαλάζης,

βροντῆ δ' ἐκ λαμπρᾶς γίνεται ἀστεροπῆς.

ἀνδρῶν δ' ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλοται, εἰς δὲ μονάρχου

δῆμος αἰδῶριμι δουλοσύνην ἔπασεν.

λίην δ' ἐξάραντ' <οὐ> ράιδιόν ἐστι κατασχεῖν

ὔστερον, ἀλλ' ἤδη χρῆ <καλᾶ> πάντα νοεῖν.

O legislador Sólon avançou certa vez para o meio da Assembleia e exortou os Atenenses a derrubarem o tirano, antes de ele se tornar todo-poderoso. E como ninguém lhe prestasse atenção, ele pegou na sua armadura completa e dirigiu-se para a ágora, embora fosse já de idade avançada; tomando então os deuses como testemunhas, declarou que, por palavras e obras, e na medida das suas possibilidades, ele tinha vindo em auxílio da pátria, sempre que se encontrava em perigo. Mas dado que a população não se apercebia das intenções de Pisístrato, aconteceu que Sólon, embora dissesse a verdade, não foi levado a sério. E conta-se que Sólon anunciou ainda, aos atenienses, a chegada iminente da tirania em verso elegíaco:

Da nuvem parte a fúria da neve e do granizo,

e o trovão se gera do brilhante relâmpago;

à conta de homens poderosos, a cidade se arruína e o povo,

por ignorância, na servidão de um só governante caiu.

Ao que muito se exalçou fácil não será conter,

mais tarde; é agora que importa em tudo bem refletir.

Ao introduzir a citação dos frgs. 9,1-2 e 12, Plutarco diz que estes versos ilustram o fato de Sólon ser simplista e arcaico no campo das ciências naturais (*ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ἀπλοῦς ἐστι λίαν καὶ ἀρχαῖος*).⁶ Apesar de esta declaração passar, por vezes, despercebida aos estudiosos, a verdade é que ela parece ser confirmada pelo uso que o poeta faz de *dike* ao nível cosmológico e naturalista. Por outras palavras, Sólon reconhece a existência no mundo de uma noção imanente de reciprocidade e equilíbrio, uma ordem natural e universal – posição que tem sido interpretada como um paralelo com o valor de *dike* no sistema cosmológico de Anaximandro. Com efeito, JAEGER está entre aqueles que primeiro salientaram esse aspecto, falando do “Erkenntnis eines sinnvollen immanenten Gesetzes”, e muitos outros seguiram a mesma linha de raciocínio.⁷ Que Sólon poderia ter entrado em contato com a filosofia iônica é uma hipótese indiretamente sustentada pela tradição de sua *apodemia*, cuja historicidade, embora alvo de disputa, tem consistência suficiente para ser aceita como uma possibilidade muito plausível.⁸ Está, no entanto, para além dos objetivos desta análise discutir em detalhe a possível relação de Sólon e Anaximandro. Para o caso basta sublinhar que Sólon não é necessariamente tão simplista ou ingênuo quanto Plutarco afirma, pela forma como trata a causalidade física dos fenômenos naturais – pelo contrário, ele situa-se, muito provavelmente, na mesma linha das especulações meteorológicas da filosofia iônica sua contemporânea.⁹

Feitas essas considerações, a análise irá centrar-se, agora, mais diretamente na maneira como a imagem de causalidade natural, apresentada nesses dois fragmentos, pode ser harmonizada com as perspectivas éticas e políticas de Sólon. Com efeito, as alterações do *kosmos* natural fazem parte de um raciocínio de causa e efeito que a imagem tirada da meteorologia ajuda a visualizar: a neve e o granizo são gerados pela nuvem (*ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἢ δὲ χαλάζης*), assim como o trovão vem do clarão do relâmpago (*βροντὴ δ’ ἐκ λαμπρῶς γίνεται ἀστεροπῆς*). No frg. 12, o mesmo princípio que explica a agitação do mar como natural consequência de um vento proceloso (*ἐξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταρασσεται*) é transposto para o domínio humano por meio de um termo inesperado, utilizado pelo poeta para ilustrar a tranquilidade imperturbável da superfície líquida: *dikaiotate*, “o mais reto”.¹⁰ Com essa metáfora ousada e o uso habilidoso de uma palavra particularmente conotada com a esfera política e social, Sólon afirma que a mesma noção básica de *dike* opera tanto na natureza como

entre os humanos. O que acontece com o mar acontece também com o corpo social: de fato, a “quietude do mar” é uma metáfora viva para expressar o ideal social e político de uma comunidade regida por boas normas, em harmonia com o conceito que Sólon desenvolve, sobretudo, no frg. 4 (**Eunomia**).¹¹ Ao apresentar os frgs. 9 e 12 em justaposição, como se constituíssem um único poema, Plutarco espelha muito provavelmente a intenção de enfatizar o contexto naturalista em que Sólon concebe a pólis.

Nos versos 3-6 do frg. 9 (não preservado por Plutarco, mas transmitido por Diodoro, no passo antes evocado), o legislador adverte o *demos* contra os perigos de um governo autocrático, facultando, assim, uma interpretação etiológica para os fenômenos naturais em ambiente sociopolítico. Ao comentar o contexto de produção do poema, Diodoro (9,20) observa que, com esta elegia, Sólon procurou alertar os atenienses para a ameaça iminente da tirania de Pisístrato.¹² A influência excessiva de alguns elementos poderosos provoca a ruína da pólis (**ἀνδρῶν δ’ ἐκ μεγάλων πόλις ὀλλυται**) precisamente porque altera o natural equilíbrio social, da mesma forma que a concentração excessiva de autoridade em uma pessoa (**μονάρχου**) resulta na servidão dos outros cidadãos (**ἄθῆμος αἰδῶρι δουλοσύνην ἔπεσεν**).¹³ É por isso que Sólon insiste na ideia de “restringir” (**κατασχεῖν**) a ação de um candidato a tirano, antes que seja tarde demais.¹⁴ Na verdade, a subida ao poder de um tirano – e a consequente perda da liberdade – implica a destruição da própria ideia de uma verdadeira *dike* política.¹⁵ Nos frgs. 4,24-25 e 36,7, a escravidão não é uma metáfora, mas uma dura realidade com que os atenienses tiveram que lidar antes do arcontado de Sólon. Porque ele conseguiu vencer aquela situação através das medidas políticas tomadas (o cancelamento de dívidas e a proibição de servidão por dívida), o poeta sente-se agora obrigado, já na velhice, a alertar os compatriotas contra o risco de uma diferente (mas igualmente degradante) forma de escravidão – a qual seria agravada pelo fato de que, desta vez, iria abarcar a totalidade do *demos*. No que respeita aos fenômenos naturais, os homens não têm capacidade para intervir a ponto de alterar os padrões climáticos, mas, com os fenômenos sociais e políticos, a comunidade tem a possibilidade real de atuar. Por conseguinte, deixar de fazê-lo é simplesmente um sinal de estupidez ou, na melhor das hipóteses, de ignorância.

Juntamente com o frg. 9, também os frgs. 10 e 11 são apresentados pelos *testimonia* como advertências contra a tirania de Pisístrato – quando era apenas uma ameaça ou quando era já uma realidade.¹⁶ Que a ideia de tirania esteve muito presente na poesia de Sólon é indiscutível, ainda que

os seus sentimentos em relação a esta forma de governo nem sempre sejam inequívocos.¹⁷ Tomando como referência novamente a **Vida de Sólon**, vale a pena referir que Plutarco insinua claramente (14,8-9), ao apresentar os poemas com que Sólon se dirige aos seus críticos (frgs. 32 e 33, os chamados tetrâmetros a Foco), que o estadista deve ter sentido a tentação de se tornar um tirano – ou, pelo menos, alguns dos seus apoiantes devem ter tido essa expectativa em algum momento durante o arcontado. Plutarco nega que o estadista quisesse tornar-se um tirano, mas a forma como descreve o comportamento de Sólon sugere que a sua forma de governo foi, pelo menos, “fortemente enérgica”. Vale a pena citar o passo em que ele faz esses comentários, porque suas palavras se entrelaçam com os versos de Sólon, provocando, assim, um efeito mais impressionante (**Vida de Sólon** 15,1):

Ταῦτα τοὺς πολλοὺς καὶ φαύλους περὶ αὐτοῦ πεποίηκε λέγοντας. οὐ μὴν ἀπωσάμενός γε τὴν τυραννίδα τὸν πραότατον ἐχρήσατο τρόπον τοῖς πράγμασιν, οὐδὲ μαλακῶς οὐδ’ ὑπέικων τοῖς δυναμένοις οὐδὲ πρὸς ἡδονὴν τῶν ἐλομένων ἔθετο τοὺς νόμους· ἀλλ’ ἢ μὲν ἀρεστὸν ἦν, οὐκ ἐπήγαγεν ἰατρείαν οὐδὲ καινοτομίαν, φοβηθεῖς μὴ “συγγέας παντάπασι καὶ ταραξας τὴν πόλιν, ἀσθενέστερος γένηται τοῦ καταστήσαι ἄλλιν” (frg. 33a) καὶ διαρμόσασθαι πρὸς τὸ ἄριστον· ἃ δὲ καὶ λέγων ἤλπιζε πειθομένοις καὶ προσάγων ἀνάγκην ὑπομένουσι χρῆσεσθαι, ταῦτ’ ἔπραττεν, ὥς φησιν αὐτός

ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας. (frg. 36,16)

Estas as palavras que sobre si pôe a turba mesquinha a proferir: No entanto, apesar de repelir a tirania, ele não dirigiu o governo da forma mais doce, e as leis promulgou-as não com fraqueza, nem recuando perante os poderosos nem para agrado dos que o haviam escolhido. Quando, porém, a situação era aceitável, não acudia com remédios ou inovações por receio de que, “se revirasse e transformasse totalmente a cidade, ela ficaria demasiado enfraquecida para assentá-la de novo e reordená-la da melhor forma”. Quanto às situações em que ele esperava que os concidadãos confiassem nas suas palavras e acatassem imposições, fazia isso mesmo, como ele próprio afirma:

a um tempo a força com a justiça harmonizando.

Tendo como pano de fundo esta maneira “fortemente enérgica” de governar, seria agora altura de voltar à imagem da tranquilidade imperturbada da superfície do mar, que Sólon descreve no frg. 12,2 como **δικαιοσύνη**: “a mais reta”, “a mais justa” ou “a mais calma”.¹⁸ Embora a tentativa de justificar essa metáfora ousada tenha captado com frequência a atenção dos estudiosos, ainda assim nunca foi sugerido, tanto quanto sabemos, o estabelecimento de uma ligação com um episódio que envolve o tirano Periandro (registrado também por Plutarco no **Banquete dos Sete Sábios**, 147C), relativo à expressão “cortar as cabeças” (**κολούσεις τῶν ἄκρων**). De acordo com Plutarco, teria sido Trasíbulo quem deu esse conselho a Periandro.¹⁹ Em contexto político, a expressão é aplicada à imoderação característica da tirania e à tentação de livrar-se de forma violenta dos adversários (aristocratas) que poderiam disputar poder. Como resultado dessa ação, os cidadãos poderosos seriam eliminados e todos os membros da comunidade seriam colocados no mesmo nível, sob a tutela do tirano. A imagem usada por Sólon relativa à superfície tranquila e sem perturbações do mar como a situação “mais justa” e natural tem reconhecidamente uma inspiração muito diferente, mas talvez a sua motivação última não ande tão longe assim da imagem de um campo bem ordenado, onde a nenhuma planta foi permitido ser mais proeminente do que outra. No primeiro caso, esse objetivo seria alcançado através da *bia* excessiva e arbitrária de um tirano, enquanto que no segundo, foi conseguido **ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας**, para usar o verso de Sólon – que pode constituir igualmente uma afirmação discreta do poder “tirânico” da lei.

PLUTARCH, SOLON AND THE POLITICAL METAPHOR OF THE QUIET SURFACE OF THE SEA

*Abstract: This paper analyzes some of Solon's verses (frgs. 9, 1-2 and 12 West) transmitted by PLUTARCH in the **Life of Solon**, as well as the comments made by the biographer on the structural meaning of these compositions in what respects the 'simplistic' philosophical thinking of the Athenian poet. Along with frg. 9, also frgs. 10 and 11 WEST are presented in their testimonies as warnings against the tyranny of Pisistratus. That the idea of tyranny was very present in Solon's poetry is undisputed, even if his feelings towards this form of government are not always unambiguous. Taking as a backdrop the notion of tyranny as a 'forceful way or ruling', a new explanation is proposed to the image of the undisturbed quietness of the*

sea's surface, which Solon describes in frg. 12,2 as **δικαιοσύνη**: 'the most righteous', 'the most just' or 'the most calm'.

Key-words: Plutarch; Solon; natural philosophy; tyranny; politics and maritime metaphors.

Documentação textual

WEST, M. L. **Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati**. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, J. A. **Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems: a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology**. Leiden: Brill, 2003.

ALT, K. Solons Gebet zu den Musen. **Hermes**, v. 107, p. 389-406, 1979.

BEHM, W.-D.G. **Solon von Athen und die Entdeckung des Rechts**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

BLOK, J. H. e LARDINOIS, A. P. (Eds.) **Solon of Athens: new historical and philological approaches**. Leiden: Brill, 2006.

GENTILI, B. La giustizia del mare: Solone, fr. 11D., 12 West. Semiotica del concetto di *dike* in greco arcaico. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, v. 20, p. 159-162, 1975.

IRWIN, E. **Solon and early Greek poetry: the politics of exhortation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

JAEGER, W. ΗΜΕΤΕΡΗ ΔΕ ΠΟΛΙΣ. Solons Economie. **Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften**, v. 11, p. 69-85, 1926 [= EISENHUT, W.(Ed.) **Antike Lyrik**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 7-31, 1970].

LEÃO, D. F. **Sólon**. Ética e política. Lisboa: Gulbenkian, 2001.

_____. *A sophos in arms: Plutarch and the tradition of Solon's opposition to the tyranny of Pisistratus*. In: FERREIRA, J. R.; VAN DER STOCKT, L.; FIALHO, M. C. (Ed.) **Philosophy in society: virtues and values in Plutarch**, Leuven e Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p. 129-138.

_____. *The Seven Sages and Plato*. In: GIOMBINI, S.; MARCACCI, F.

(Ed.). **II quinto secolo**: studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti. Agualano: Officina del libro, 2010a, p. 403-414.

_____. A tradição dos Sete Sábios: o *sapiens* enquanto paradigma de uma identidade. In: LEÃO, D. F.; FERREIRA, J. R.; FIALHO, J. R. **Paideia e cidadania**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010b, p. 47-110.

LEWIS, J. D. **Solon the thinker**: political thought in archaic Athens. London: Duckworth, 2006.

MASARACCHIA, A. **Solone**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1958.

NOUSSIA, M. Strategies of persuasion in Solon's elegies. In: BLOK, J. H.; LARDINOIS, A. P. (Ed.) **Solon of Athens**: new historical and philological approaches. Leiden: Brill, 2006, p. 134-156.

NOUSSIA-FANTUZZI, M. **Solon the Athenian**: the poetic fragments. Leiden: Brill, 2010.

REGGIANI, N. Giustizia e misura. Le riforme di Solone fra polis e cosmo. In: GHELLER, V. (Ed.) **Ricerche a confronto**: dialoghi danti chità classiche e del vicino oriente. Milano: Edizioni Saecula, 2013, p. 13-22.

RIHLL, T. E. Lawgivers and Tyrants (Solon, fr. 9-11 West). **Classical Quarterly**, v. 39, p. 277-286, 1989.

SALMON, J. B. 'Lopping off the Heads?' Tyrants, politics and the polis. In: Mitchell, L. G.; Rhodes, P. J. (Ed.) **The development of the polis in archaic Greece**. London: Routledge, 1997, p. 60-73.

SCHADEWALDT, W., **Lebenszeit und Greisenalter im frühen Griechentum**. Berlin: de Gruyter, 1933 [= **Hellas und Hesperien**, Zürich: Artemis Verlag, p. 41-59, 1960].

Notas

¹ As bases de reflexão para este estudo foram apresentadas, pela primeira vez, num congresso do Réseau Plutarque, na Katholieke Universiteit Leuven, em setembro de 2013.

² Para uma introdução global a este tema, vide Leão (2010a; 2010b).

³ Para uma análise global da poesia de Sólon, vide Masaracchia (1958, p. 201-362); Leão (2001, p. 401-458); Almeida (2003); Blok e Lardinois (2006, especialmente p. 15-172); Noussia-Fantuzzi (2010).

⁴ Isso pode constituir igualmente um sinal do caráter lúdico de Sólon, visível também, por exemplo, na forma como decidiu designar a sua primeira medida emble-

mática, cunhando uma nova palavra para referir o cancelamento de dívidas – *seisachtheia*, que implica a ideia de “alijamento de um fardo” –, assim disfarçando a rigidez das medidas difíceis com um termo metafórico expressivo. Ao mencionar essa medida, Plutarco (**Vida de Sólon** 15,2-3) comenta ironicamente que os atenienses devem ter aprendido rapidamente com Sólon, porque “às prostitutas chamam ‘companheiras’, aos impostos ‘contribuições’, ‘vigilantes’ às guarnições das cidades, ‘casa’ ao cárcere”.

⁵ Em especial, no frg. 18. Todas as citações da poesia de Sólon são feitas de acordo com a edição de West (1992).

⁶ O fato de Sólon, juntamente com outras personalidades da época arcaica (talvez todo o grupo dos Sete Sábios), dar preferência à ética e à política no seu pensamento está perto da posição expressa por Dicearco – tal como vem exposta em Diógenes Laércio (1,40) –, segundo o qual essas personalidades não foram *philosophoi*, mas somente pessoas sagazes e legisladores (**ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφὸς οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δὲ τινὰς καὶ νομοθετικούς**).

⁷ “Solons tiefes neues Erleben des Göttlichen entspringt der Erkenntnis eines sinnvollen immanenten Gesetzes, das in dem sozialen Leben der Menschen waltet und von selbst einen gerechten Ausgleich schafft, ähnlich wie wenige Jahrzehnte später der milesische Naturphilosoph Anaximander kühn eine immanente *dikē* und *τίσις* in der Natur lehrt, die das Werden und seine Ungerechtigkeit durch das Vergehen der Dinge wieder kompensiert” (Jaeger, 1926, p. 24-25). Idêntica linha de argumentação é adotada por Schadewaldt (1933, p. 58); Gentili (1975, p. 160); Alt (1979, p. 397). Mais recentemente, Lewis (2006, p. 46-47), sustenta que os versos em análise “provide the raw material for an archaic understanding of causal necessity, which may share a common heritage with the explanations of the Presocratic philosophers”. Noussia (2006, p. 144-146), é inequívoca em aceitar a influência de Anaximandro, sustentando (p. 144) que “Solon’s principal idea of justice, *dikē*, as something ‘natural’ and his identification of it with the ‘stability’ of the sea when disturbing winds are absent was precisely the value *dikē* had in the cosmological system of Anaximander”. Noussia-Fantuzzi (2010, p. 312-313) alarga as mesmas especulações naturalistas também a Anaxímenes e Heráclito.

⁸ Para mais pormenores, vide Leão (2001, p. 246-250; p. 275-277).

⁹ PLUTARCO poderia ter esta ideia em mente quando considera (3,6) que, no respeitante a questões éticas e políticas, Sólon se posicionava “da mesma maneira que a maioria dos sábios de então” (**ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν τότε σοφῶν**).

¹⁰ LEWIS, 2006, p. 157, traduz a expressão **πάντων ἐστὶ δικαιοσύνη** por “the justest (most calm) of all things”. GENTILI, 1975, p. 160-161, destaca a noção de “equilíbrio statico” transmitida pelo termo **δικαιοσύνη**, chamando a atenção para a expressão latina *mare aequatum* (cf. VARRÃO, **Língua Latina** 7,23) como sendo

um equivalente apropriado para o termo grego. REGGIANI, 2013, p. 17, sugere que o poema tem ressonâncias cosmogônicas que evocam a ideia da *euthesia* (“correta stabilità”) e da *eukosmia* das águas primordiais.

¹¹ Conforme foi salientado já por MASARACCHIA, 1958, p. 301-302, que sublinha ainda (p. 300) que a ideia de comparar a massa do povo com o mar – umas vezes calmo e outras turbulento, consoante é perturbado por fatores externos como o vento – se encontra já presente em HOMERO (e.g. *Iliada*, 2,144-145; 394-397). Para uma análise mais extensa dos frgs. 4 (**Eunomia**) e 13 (**Elegia às Musas**), e da forma como expandem as ideias de Sólon sobre uma pólis bem ordenada, e sobre a relação entre causa e efeito / falta e punição, vide LEÃO, 2001, p. 409-416; p. 428-434.

¹² RIHLL, 1989, argumenta que esse poema, assim como os frgs. 10 e 11, se referem a Drácon e não a Pisístrato. No entanto, os testemunhos antigos são muito mais favoráveis à segunda hipótese – e, portanto, à ideia de que os poemas foram compostos depois do arcontado de Sólon – e, de fato, não há razões imperiosas para ir contra essa interpretação. Sobre a tradição do comportamento teatral de Sólon na forma como se opôs à tirania de Pisístrato, vide LEÃO, 2008.

¹³ Neste contexto, o termo *demos* tem um sentido muito amplo, pois abrange todo o corpo de cidadãos com exceção do *monarchos*, aprofundando assim o fosso entre o *demos* e o *hegemon*, que impõe a sua autoridade. LEWIS, 2006, p. 110-111, argumenta a favor da leitura **τυράννου** sobre **μονάρχου** no verso 3 do frg. 9. DIODORO registra **μονάρχου** no passo antes citado (tal como DIÓGENES, 1,50), mas em outro ponto (19,1,4) usa **τυράννου**. NOUSSIA-FANTUZZI, 2010, p. 315-316, sublinha que *tyrannos* teria sido a expectativa natural, já que é um termo mais usual do que *monarchos*, embora este último possa ter parecido mais adequado a Sólon para expressar a ideia do poder monopolizado por uma única pessoa.

¹⁴ BEHM, 2009, p. 179-180, sustenta que o verbo **κατέχειν** é usado para sugerir a manutenção do equilíbrio ou *kosmos*, prevenindo assim o excesso (‘Zuviel’) ou a escassez (‘Zuwenig’) de intervenção da massa do povo. Cf. frgs. 9,3-6 e 37,7-10.

¹⁵ Para recorreremos à expressão de ALMEIDA, 2003, p. 201: “true political *dike*”.

¹⁶ NOUSSIA-FANTUZZI, 2010, p. 309-311, afirma, com razão, que, embora os testemunhos favoreçam a identificação da ameaça com Pisístrato, uma expressão como **ἀνδρῶν δ’ ἐκ μεγάλων** (frg. 9,3) pode designar de forma genérica os aristocratas que o *demos* levou inconscientemente ao poder.

¹⁷ Sobre a ambiguidade da linguagem relativa à tirania nos poemas de Sólon, vide IRWIN, 2005, p. 205-261.

¹⁸ MASARACCHIA, 1958, p. 301, e NOUSSIA-FANTUZZI, 2010, p. 320, sugerem a comparação com HERÓDOTO, 7,16,5, para uma referência metafórica semelhante à tranquilidade do mar, provavelmente a mais antiga referência datável

após Solon. Heródoto usa um adjetivo diferente (**χρησιμωτάτη**), embora também no grau superlativo, como acontece com o termo **δικαιοσύνη** utilizado por Sólon.

¹⁹ Heródoto (5,92,6) também afirma que Trasíbulo fez esta sugestão a Periandro. No entanto, de acordo com Aristóteles (**Política**, 5,1311a20-22), foi Periandro quem deu o conselho a Trasíbulo e não o contrário. Sobre o uso desta expressão, vide SALMON, 1997.

A TRAGÉDIA GREGA NO BRASIL*¹

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa **

Resumo:

O ensaio busca lançar um olhar sobre a tragédia grega no Brasil de modo a descrever o teatro grego como uma combinação poderosa de corporificação e palavra. Tentamos tornar mais consciente uma atualidade emocional e concreta do drama grego. Também focalizamos alguns problemas de tradução. E finalmente exortamos o leitor a se concentrar mais na performance que nas palavras sem empobrecer nem as palavras nem a performance. Esperamos que este ensaio não encoraje ninguém a estabelecer uma competição entre a dimensão performativa e a dimensão verbal no contexto de produção de qualquer tragédia.

Palavras-chave: *Tragédia grega, performance; tradução.*

Sobre o tema que nos cabe – um panorama da tragédia grega no Brasil –, seremos modestos, acanhados e comedidos. É que o assunto – que consideramos de maior importância – nos parece meio absurdo e irrealizável para um apanhado de poucas páginas, sobretudo se confrontado com a possibilidade criativa continental do Brasil. Decepcionando, talvez, a alguns, evitando as situações delicadas e ásperas, limitamos nossa meta a um desejo de nos posicionarmos através da observação de uns poucos aspectos.

O ponto de partida será um dossiê publicado em 2013 na **Revista Fragmentum**² da Universidade Federal de Santa Maria. O volume ganhou o nome de “A tragédia grega: tradução, encenação e crítica” e incluiu, de fato, estudos críticos, reflexões sobre traduções textual e espetacular e, ain-

* Recebido em 10/09/2014 e aceito em 24/10/2014.

** Professora associada da Universidade Federal de Minas Gerais e pesquisadora do NEAM (Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da FALE/ FAFICH-UFMG).

da, uma valiosa versão para o **Reso** de Eurípides, de um dos mais respeitad-
dos tradutores brasileiros de tragédia grega.

Especificamente sobre o tema “tragédia no Brasil”, a revista contempla,
dos professores Kathrin Rosenfield e Lawrence Flores Pereira, uma experi-
ência crítica e tradutória da **Antígona**, de Sófocles, segundo Hölderlin.
Como sabemos, a versão do poeta alemão causou, à época de sua publica-
ção, debates acirrados e até muito desrespeitosos.³ No Brasil, Haroldo de
Campos, com **A palavra vermelha de Hoelderlin** (1977, p. 96-107), tirou
dos infernos o trabalho do lírico tradutor de Sófocles e colocou-o como um
modelo de transcrição.

Mas, pela parte que nos interessa, os autores apresentam um dado novo
que merece destaque: a associação de uma dramaturga e um tradutor, que,
a partir de uma tradução inglesa e da tradução alemã de Hölderlin, verteu
a peça de Sófocles exclusivamente para a encenação. No artigo publicado,
relata-se o processo de montagem que, afora os responsáveis pelo texto
estabelecido na tradução, reuniu uma equipe de 36 pessoas e levou à cena
a **Antígona**, “recriando-a de acordo com o ‘Geist der Musik’ (Espírito da
Música)”, ou seja, **O Nascimento da tragédia no espírito da música**, obra
datada de 1872 escrita por Friedrich Nietzsche quando era professor em
Basileia. Rosenfield e Pereira recuperam “os critérios poéticos do “ritmo”
que Nietzsche e Hölderlin consideravam indispensáveis para recriar o tea-
tro grego no âmbito da cultura contemporânea” (ROSENFELD, PEREI-
RA, 2013, p. 55). Por essa empreitada, só nos resta pedir vênua e manifestar
nosso entusiasmo: sim, os colegas “acertaram na mosca” quando se propu-
seram a buscar o ritmo da **Antígona**. Justificamos nosso entusiasmo por-
que há, por certo, um ritmo muito diferente entre a linguagem teatral e as
demais, sejam elas a da epopeia, a do ensaio e do diálogo filosófico, da ode,
enfim, de todas as formas poéticas antigas. E isso não obstante o uso da mé-
trica, recurso comum para todos e que mereceu consideração de Aristóteles
na **Poética**, a afirmar que o poeta trágico “deve ser antes um construtor de
enredos mais do que de versos” (ARISTÓTELES. **Poética** 1447b)⁴ e que

*(...)[c]om efeito, as pessoas, juntando ao nome do metro a palavra
poeta, chamam a uns poetas elegíacos e a outros poetas épicos, não
os designando poetas pela imitação, mas pela semelhança do metro.
E, se escrevem alguma obra em verso sobre Medicina ou sobre
Física, costumam designá-los igualmente por poetas. Ora nada há*

de comum entre Homero e Empédocles, a não ser o metro; por isso será justo chamar a um poeta e a outro naturalista, em vez de poeta.

A citação de Aristóteles nos serve para uma provocação: se tratados e ensaios científicos no mundo antigo eram, quiçá por motivos mnemônicos, compostos com métrica, teria acaso o metro o efeito da prosa escrita? Seria a prosa a novidade e o metro o lugar-comum nas obras que trabalhavam a palavra? Se assim for, temos que repensar nossos conceitos... Há um ritmo propício para a cena que faz a particularidade do texto trágico e que não se constrói necessariamente com o metro, mas com a dramaturgia. Aliás, em relação à questão do teatro (o grego ou outro de qualquer tempo e região), o ritmo da ação é tudo.

Voltemos ao ensaio escolhido e marquemos uma discordância ao que nele nos foi colocado. Rosenfield e Pereira, antes de discorrerem sobre o espetáculo, antecipam um estranhamento e um lamento com certa perplexidade. Fazem-no, talvez, porque o Brasil seja um país forte no que se diz respeito à música e à dança popular. Eles afirmam que existe um desinteresse do público brasileiro pela tragédia. Citamos um trecho:

A cultura luso-brasileira tem historicamente ignorado a tragédia como gênero. Todavia, as tradições orais e musicais brasileiras fornecem componentes ideais para uma investigação crítica e criativa dos problemas e das potencialidades desta forma de arte antiga. A Poesia popular – executada, declamada e dançada – ainda está viva no interior brasileiro, no sertão. No serrado árido do Nordeste brasileiro, existe ainda a poesia cantada e dançada. Os festivais em torno das tradições de gado locais, como o Bumba-meu-boi, combinam as procissões corais talvez semelhantes aos rituais da Grécia Antiga com danças carnavalescas que sobreviveram também nos ritos medievais das danças e corridas com cavalos de madeira.

Os duelos verbais das trovas e pelejas ainda são praticados como um vívido combate opondo dois poetas – exatamente como os poetas gregos ou como os menestréis medievais; hoje, o carnaval reina não só no Nordeste, mas em todo o Brasil: em Olinda e inúmeras outras cidades podem fazer parte do grande “corpo” de pessoas dançando e cantando juntas, fazendo a experiência viva do corpo de Baile, e do estado de consciência peculiar para o qual no [sic] transportam o lirismo e a dança do Coro grego.

Apesar do aparente desinteresse pela tragédia, o Brasil provou ser um lugar ideal para refletir sobre os problemas desta forma de arte antiga. (ROSENFELD, PEREIRA, 2013, p. 54)

Não pensamos, assim tão categoricamente, que “a cultura luso-brasileira tem historicamente ignorado a tragédia como gênero”. Nota-se um problema, mas ele não está em nossa cultura; o ponto cirúrgico é outro. Se, como foi reconhecido pelos professores, fortes impulsos trágicos vibram na nossa cultura, sobretudo nas pejejas de canto e dança e no movimento conciliatório do popular com o erudito que ganhou prestígio sobretudo com os modernistas, é bem possível que a tragédia no Brasil tenha uma cara diferente, ou pelo menos, esteja acanhada de mostrar-se com esta máscara brasílica distintiva e transgressora tão peculiar de nosso povo. Infelizmente o artigo citado não abrange a questão do espetáculo e desenvolve-se em direção à interpretação do texto e da qualidade da tradução alemã; em outros termos, o foco dos pesquisadores é claramente o texto de Hölderlin. Eles encerram sua análise com palavras que retomamos:

Em resumo: a tradução de Hölderlin, por mais difícil que seja, é poeticamente mais rica do que a maioria das reconstruções filológicas e filosóficas deste drama de Sófocles. Olhando de forma mais atenta, a “radicalização” de Hölderlin dos elementos elípticos e descontínuos do texto grego não é apenas uma primeira exploração da dimensão estranha da linguagem como o “lugar” dos processos por meio dos quais um sujeito exilado e perdido tece sua (moderna) consciência (Steiner, p. 75). (ROSENFELD, PEREIRA, 2013, p. 62)

Relevemos a crítica velada que os autores fazem às reconstruções filológicas e filosóficas de hoje e guardemos, por ora, os *insights* dos professores sobre a experiência de tragédia no país, a saber, a possibilidade de se produzirem traduções com preocupação com a dramaturgia; a importância do ritmo – que não é métrica – para uma tradução de teatro; e a denúncia de uma “travadura” advinda do peso da maioria das reconstruções filológicas e filosóficas de textos de tragédia.

Passemos a página. Retomando nosso apoio para o panorama proposto, vimos que a **Fragmentum** apresenta também um ensaio do professor Enéias Farias Tavares, que focaliza as relações entre o texto trágico, a ima-

gem, as configurações cênicas e a música. O autor mostra a complexidade do fenômeno “tragédia”, inserido outrora como uma das realizações de um grande festival, e realça que:

*Passados dois milênios, foi Nietzsche, no polêmico **O nascimento da tragédia** (1872) que atentou para a importância do som musical e da imagem corporal, ou seja, da própria encenação e não apenas do “libreto” que chegou até a modernidade. Em **O drama musical grego** (1870), destacou os efeitos estéticos e filosóficos próprios ao drama no contexto grego. No século vinte, não apenas os estudos históricos como também antropológicos – cujas origens remontam aos contemporâneos alemães de Nietzsche, entre eles um de seus principais críticos, Wilamowitz-Moellendorff – acrescentaram uma rica e fértil paleta de cores às pálidas projeções modernas direcionadas ao contexto ateniense do séc. V. Como o próprio Nietzsche destaca, ainda em sua conferência de 1870, era necessário cuidado para não “super-helenizarmos” o “helênico”, para não interpretarmos como “incolores” ou desbotados os coloridos e decorados mármores do seu estátuário. (TAVARES, 2013 p. 17)*

De novo transparece uma crítica subjacente “às pálidas projeções modernas”, a qual não comentaremos: vamos ao ponto que nos interessa. No desenvolvimento de seu tema, Tavares insiste em considerações sobre o espetáculo-tragédia, ou seja, cenário, maquinário, expressão corporal dos atores, canto e dança, atendo-se ao século de ouro ateniense. Ele sustenta que a “tragédia ateniense passou por um longo processo de leitura, tradução e recepção textual que deslocou o aspecto discursivo da sua utilização cênica” (TAVARES, 2013, p. 16), ou seja, ele toca num ponto interessante sobre a tragédia no Brasil, pois os que conhecem o gênero tiveram contato com ele, em sua maioria, exclusivamente através da leitura. Por isso, ainda segundo Tavares, de maneira geral e não somente no Brasil,

(...) analisou-se o texto trágico mais em função da sua construção textual do que em virtude de seu contexto social específico – componente de uma festa religiosa anual – ou da sua constituição múltipla – misto de diálogo dramático, canto e música coral, encenação e dança. Esse descolamento do aspecto textual das práticas cênicas e corporais da tragédia resultou na abstração das figuras heroicas

e na elevada valorização de determinados conceitos associados ao drama grego, como “purificação”, terror, piedade, “desmedida”, “falta trágica”, “imitação”, “enredo” e “peripécia” (respectivamente, kátharsis, phóbos, éleos, hýbris, hamartía, mimesis, mythos e peripéteia). Desse modo, foram justamente tais termos que se tornaram pedra de toque para a compreensão do trágico. (TAVARES, 2013, p. 16)

O Brasil seguiu essa tradição de compreensão do trágico advinda em grande parte da concepção do nosso bom Aristóteles na **Poética**. Não obstante seus acertos enormes, o estagirita efetivamente contribuiu para uma dissociação entre o texto e o espetáculo, que, na Idade Moderna, como se sabe, será questionada por Nietzsche. No entanto, o mais importante alerta que nos traz o texto de Tavares vem da afirmação de que há uma “necessidade de se reinterpretar a tragédia a partir dos elementos cênicos, elementos que lançam raios de luz sob os obscuros pontos resultantes da centralidade do texto na cultura ocidental” (TAVARES, 2013, p. 18). As atestações de Tavares nos levam a outros *insights*: é preciso tomar cuidado para não super-helenizar a tragédia, gênero que se integrava à exuberância e tinha “a sua popularidade explicada na observação de seu contexto de produção” (TAVARES, 2013, p. 24). Além disso, evidentemente, as ideias se agregam ao texto antes comentado: para se pensar a tragédia, é necessário repensar o contexto musical brasileiro e grego, a travadura teórica, o exagero conceitual em detrimento da funcionalidade corporal e a super-helenização.

Finalmente, outro artigo que nos interessa leva a autoria de José Renato Mangaio Noronha e se propõe a analisar a tradução brasileira das **Bacantes** de Eurípedes, produzida por José Antônio Alves Torrano (Jaa Torrano) e levando o nome de **Bacas**. Noronha faz seus comentários na direção oposta à de Tavares, pois ele se debruça sobre o texto traduzido de modo a mostrar suas qualidades poéticas; com isso, ele pode exortar e avaliar o quanto valem os esforços do diretor e dos atores para empreenderem, na execução cênica, a difícil interpretação de uma cultura do passado. Na opinião de Noronha,

(...) a tradução de Jaa Torrano, é referência para qualquer proposta de encenação do texto de Eurípedes. Por se aproximar com rigor linguístico ao espírito que a obra de Eurípedes queria revelar a seus contemporâneos, tal tradução é para o público contemporâneo

uma fonte de conhecimento iniciático. No entanto, onde o universo linguístico aparentemente a tornaria distante do público do ponto de vista intelectual, pois traz palavras que fogem à linguagem cotidiana, revelam aspectos sensíveis para provocar a compreensão do iniciado. A experiência estética a ser realizada com a sonoridade e o sentido do texto são parte do trabalho dos atores, dos técnicos e do grupo teatral, amador ou profissional, que transponha a tradução do texto trágico para a cena – o que exigirá um tanto considerável de dedicação ao ofício.

*Ao preparar a encenação de **Bacas** de Eurípedes, como um texto a ser colocado em cena nos dias de hoje, a partir da escolha de uma tradução como esta, é preciso considerar a distância de tempo e de cultura. (NORONHA, 2013, p. 40)*

Noronha indica, de certo modo, a razão pela qual não se vê muita tragédia encenada: o texto demanda diligência e, assim, responde a uma inquietação sugerida no texto de Rosenfield e Pereira, averbando ser a cultura luso-brasileira não afeita às tragédias. Noronha acerta; o texto antigo é exigente.

O restante do volume da revista contempla abordagens psicanalíticas as quais não nos interessam por hora. A **Fragmentum** se encerra com a tradução em português brasileiro do **Reso**, de Eurípedes, feita por Jaa Torrano. Nessa tradução, Torrano pretende um cuidado especial com musicalidade, ritmo e sonoridade do texto e usa de metrficação variada, compondo as falas do coro em heptassílabos e as falas das personagens em decassílabo.

Creemos que já com este breve prospecto delinea-se a grande tensão que existe ao se pensar a tragédia no Brasil. A tendência para a valorização do texto, além de ser tradicional, é forte, e os espetáculos, sempre calcados numa atitude respeitosa, marcam distância entre os dois polos de uma peça, a palavra escrita e a função cênica.

Outra vertente, que vive à margem da academia mas que é igualmente vigorosa, são as montagens que se servem do texto com mais liberdade, eliminando trechos, substituindo o léxico, remanejando a ordem das cenas. Um exemplo foi a **Hécuba**, com direção de Gabriel Vilela e adaptação da tradução de Mário da Gama Kury (1992). A montagem é de maio de 2012. Espetáculo elogiado, rico e colorido, com trilha sonora original de Ernani Maletta, logrou o Prêmio Shell do mesmo ano. Assistindo a **Hécuba** e

testemunhando o entusiasmo da plateia, podemos afirmar que o Brasil não tem ignorado a tragédia, e isso sem contar as montagens mais antigas, a de **Medeia** (2001) e a de **Antígona** (2005), adaptando a tradução de Mario da Gama Kury, ambas por Antunes Filho; e de **Bacantes** (2011), por José Celso Martinez, dentre outras.

Dessas referências, apresentamos apenas um comentário a partir de um texto que integra a **Subtexto: revista de Teatro do Galpão Cine Horto** de dezembro de 2005. Trata-se do texto de César Augusto, ator do Centro de Pesquisa Teatral (CPT) e assistente de direção do espetáculo **Antígona**. A proposta do ator se volta para os aspectos de pesquisa e resolução da cena, alcançados pelo diretor Antunes Filho. As principais inquietações do grupo de montagem foram:

(...) como fazer tragédia com quem e para quem não está habituado a dialogar com este tipo de tradição? Como fazer o ator trazer à tona essa dimensão trágica, sem anular uma possível naturalidade? Ou, mais especificamente, como dar vida às palavras respeitando a eufonia e a lógica da língua portuguesa, sem desprezeitar o organismo dos atores? (AUGUSTO, 2005, p. 35)

Vê-se que a equipe, representada pelo assistente de direção, recebe o texto de tragédia como se o trágico não fosse natural ao humano, como se no ordinário da vida não soubéssemos o que é o jogo do poder, da traição, do acerto e erro, e da queda. E fala-se de uma tradição que instituiu uma forma a partir de outra dimensão, daí o respeito e a dificuldade linguística. O mais triste de tudo é pensar que o público brasileiro não está habituado à tragédia... O depoimento continua e dele destacamos mais dois trechos. O primeiro fala da divisão produzida pela tradição, isto é, da separação entre a emoção e a razão. Augusto afirma:

Evidentemente, essas e outras perguntas não foram formuladas antes de se iniciar o trabalho, muito embora nascessem quase que de maneira concomitante com a necessidade de, a cada dia, se abrir uma possibilidade para um fonema, um gesto, uma cena. Por isso, a orientação para os atores foi a de começar de modo puramente racional para depois chegar ao irracional, sem que necessariamente um anulasse o outro e sem se esquecer também de que a própria razão não é só racional. (AUGUSTO, 2005, p. 35)

Pensamos que cabe aqui uma indagação: não seria, acaso, a linguagem do teatro grego uma materialização do *páthos*? Poderíamos dizer que a razão que elaborou esse *páthos* é separada dele? É possível separar afetos na estruturação da linguagem? Cremos que não, e exortamos: é preciso recordar sempre a retórica.

Continuemos: Augusto afirma que o diretor insistia em uma dimensão trágica com naturalidade que não era nem a proposta pelo naturalismo nem a do realismo, mas aquela gerada de uma mistura de “corpo relaxado” e “coluna atenta”. E acrescenta:

Se corpo e voz são a mesma coisa, e no corpo coabitam duas forças opostas, a do relaxamento e a da atenção, gerando as expressões “relaxamento ativo” e “atividade relaxada”, difundidas no centro de pesquisa, como isso apareceria na articulação [necessária para a elocução do texto]? Como dizer então um texto cuja tradução se constrói com base em versos dodecassílabos, que não se falam nas ruas da cidade, de maneira ativa e sem ser impositivo?

Daqui depreendemos, outra vez, os problemas que se colocam para a montagem de uma tragédia que, para Antunes Filho, é corpo, voz e texto que materializam um jogo de forças.

Onde está então o ponto de tensão? O que representa para nós o gênero ático nas duas pontas da linha de força, a acadêmica e a artística? Parecem-nos que Tavares tem razão e que Aristóteles teve culpa nesse descolamento do texto e das práticas cênicas; na elevada valorização de conceitos em detrimento da função teatral; na impostura de um tom distante e elevado. Ademais, culpada menos remota é também a ideologia marcadamente eu-rocêntrica que sobrepesa os tradutores, e não há como negar que, no Brasil – exceto para os gregos e os acadêmicos –, só se lê tragédia traduzida. Felizmente estamos na era da *performance* e da *body art*! E acreditamos na energia que o corpo tem e que a solução está em aliar as forças, as gentes de letras, as gentes da história, da filosofia e do teatro, juntas desde o início de uma tradução. Utopia, mas possível, nessa era de *web* sem *tópoi*, mas com *sites*. Para concretizarmos a tragédia, havemos de investir de forma sistemática, regular e colaborativa em traduções.

E como anda a tradução da tragédia no país? Na impossibilidade de oferecer uma pesquisa própria sobre a história da tradução de tragédia no

Brasil, pedimos ajuda ao mestre José Paulo Paes, a partir do seu livro **Tradução: a ponte necessária**, que, de resto, não se impõe o desafio de um apanhado exaustivo nem específico. Segundo Paes, “os clássicos não ficaram esquecidos de todo” (PAES, 1990, p. 18) – desde os tempos de colônia, já há traduções de Hesíodo, Meleagro, Anacreonte, Píndaro, Virgílio, que ficaram sob a responsabilidade de Américo Elísio, pseudônimo de José Bonifácio, o velho. Ele, de acordo com as palavras de Paes, preocupado com a fidelidade tradutória ao grego, chegou a

(...)[p]ropor equivalentes audaciosos, ainda que rebarbativos, para os seus “epítetos compostos” a exemplo de “aricomada”, “tranciloira”, “docerrisonha” etc.

As ousadas propostas de Américo Elísio aos “futuros engenheiros brasileiros” foram aceitas ao pé da letra pelo maranhense Manuel Odorico Mendes... (PAES, 1990, p. 14-15)

Infelizmente, Paes não faz registro de traduções de teatro nesse período, cita apenas as versões do alemão encabeçadas por Gonçalves Dias no intervalo romântico de peças de Schiller, Uhland, Goethe, Koerne, Lenau e Heine; na Bahia, Paes nomeia de João Gualberto F. S. dos Reis uma tradução da **Eneida**; e na capital do Rio de Janeiro, a tradução de **Prometeu acorrentado**, de Ésquilo, por D. Pedro II. Décadas se passaram e nelas, no roteiro de Paes, não há qualquer menção sobre a tragédia.

A situação no **Index Translationum**⁵ mantido pela Unesco é mais lamentável ainda, pois mostra um Brasil miserável em traduções de teatro clássico, registrando de Eurípides somente o **Hipólito** traduzido pela madre Maria da Eucaristia Danielou (1977); a **Helena** por José Prado Kelly (1986); **Electra**, **Alceste**, **Hipólito**, por João Batista de Mello e Sousa (s/d); **Medeia**, **As bacantes** e **As troianas** por David Jardim Júnior (1988); **Medeia**, **As bacantes**, **Ifigênia em Aulis**, **As fenícias**, por Mario da Gama Kury (1988, 1993); de Sófocles e Ésquilo, temos o **Rei Édipo**, **Antigone** e **Prometeu acorrentado**, traduzidas por João Batista de Mello e Souza.⁶ O **Index** está certamente defasado, e cabe a cada um de nós (bem podíamos lançar uma campanha!) enviar os títulos traduzidos a fim de melhor fotografar a situação do nosso país no *site*.

Das últimas décadas são tradutores de tragédia consolidados Jaa Torrano, Trajano Vieira, Jaime Bruna e Donaldo Schüler. Do grupo mais novo

pode-se apontar Fernando Brandão, Christian Werner e Flávio Ribeiro de Oliveira. Todos esses tradutores são acadêmicos e realizam traduções de alto nível, com grandes introduções ou prefácios sobre o gênero e contexto antigos, as edições críticas adotadas, os mitos de suporte, breves informações sobre o autor grego, notas e comentários explicativos, etc.

Mas o grande escolhido pelos grupos teatrais é Mario da Gama Kury, tradutor da década de oitenta. Não vamos nos debruçar sobre quaisquer traduções, mas especular, de maneira geral, sobre todas e sobre nenhuma. Nosso foco será a metodologia tradicional, sobretudo para os textos clássicos, que fazem uso de paratextos, isto é, de um aparato que acompanha a obra vertida, a começar pelas notas onipresentes explicativas, com raras exceções. E para que servem as notas senão para suprir as lacunas do leitor, para situar o texto na tradição, para abrir debates interpretativos? Mas o que fazem essas notas objetivamente? Elas retiram o leitor da peça. Se ele pretendia vê-la ao lê-la, remetido às notas não poderá mergulhar na fantasia do texto. E o que dizem os teóricos sobre isso? Daremos a posição de Fritz Paepcke e Philippe Forget (1981, p. 8):⁷

Por esta razão, também nós rompemos com a tradição das notas explicativas. É fácil mostrar que elas, frequentemente, não são mais que do justificativas para as traduções propostas, e que elas acabam por reforçar um movimento circular e, por conseguinte, fechado em si mesmo e em seus a priori, como uma estratégia de tradução mantida implícita (e cujos pressupostos, geralmente, escapam à consciência daqueles que a colocam em prática: estes praticantes-pedagogos não veem, então, em toda sua boa fé, a necessidade de se reconsiderar; o raciocínio circular é então como que um duplo sistema de segurança). Esta estratégia reducionista se manifesta nas afirmações de uma pretensão didática, tais como “é preciso traduzir o texto, todo o texto, e nada mais que o texto” ou “tradução é uma interpretação” (significando: esta tradução objetiva é o reflexo do texto, não é necessário discuti-lo).

Esses autores, admitimos, são radicais demais, embora tenham certa razão: os paratextos podem ser formas de mostrar poder e intimidar, e talvez seja isso que afasta as traduções acadêmicas do meio tão irreverente que é o teatro. As afirmativas de que se trata de uma obra-prima, de que se faz necessário uma difícil viagem ao passado, de que há mistérios poéticos dos

gregos intraduzíveis para os brasileiros, de que é preciso recuperar isto, entender aquilo... Não vemos a coisa assim: muitas formas há para se traduzir um texto clássico, e ele pode cair perfeitamente bem na cultura brasileira: é urgente, porém, um trabalho de equipe.

Se não, vejamos: Tadeusz Kowzan (1992, p. 16-31), um pioneiro na semiologia teatral, ensina que o teatro lida com pelo menos 13 sistemas de signos diferentes que atuam a um só tempo: a palavra, o tom, a mímica facial, o gesto, o movimento cênico do ator, a maquiagem, o penteado, o traje, os acessórios, o cenário, a iluminação, a música, os efeitos sonoros. Segundo o estudioso, a palavra é apenas um dos sistemas. Ela, por sua vez, tem uma semiologia em vários planos: o plano semântico, o fonológico, o sintático, o prosódico, etc. A ordem da palavra num enunciado, as alternâncias rítmicas, prosódicas e métricas podem significar sentimentos e mudanças de sentimentos, idade de quem fala, humor, peso, estatura, etc. Essas categorias de signos, aqui relatadas muito sucintamente, o teórico as faz para encetar modos de análise dos espetáculos. Nós as utilizamos para pensar todos os textos que comentamos e para sugerir novas possibilidades de tradução do texto grego, com o intuito de mudar a situação da tragédia no país.

Acreditamos que, se o texto nos coloca em dificuldade, tradutor e encenador, tradutor e músicos, tradutor e ator podem juntos achar soluções magníficas e agradáveis para qualquer público. Visto que existem muitos sistemas sógnicos, então há também uma possibilidade de permuta nesses sistemas também na tradução. Eles nos permitem verter uma palavra clássica de muitas maneiras. No instante em que trabalharmos em equipe e o tradutor sentir-se angustiado com um termo difícil, mergulhado nos alicerces da ática, ele, com o encenador, o ator e o diretor, poderá fazê-lo brilhar de outras formas. Assim, por exemplo, um tradutor não deve temer palavras como “peplo” pois, por mais obscuras que elas sejam, são muito facilmente visualizadas na cena, e se a Electra euripídiana em seu lamento diz (EURÍPIDES, **Electra**, v. 184-187):

Mira – esta minha crina ensebada
e estes rasgos de meu peplo –,
se isso convém acaso à menina
de Agamêmnon, que um dia será rainha...⁸

Para a palavra “peplo”, drama não há. No instante em que Electra falar mostrará o peplo, e todos saberão o que é – isso ocorre, evidentemente, com as várias peças do vestuário e com os adereços, simplesmente porque eles são claramente um signo exposto aos olhos. Porém a palavra κλυδωνίον, ondinha circular da rebentação da praia (EURÍPIDES, **Hécuba**, v. 48), que em **Hécuba** é importante para o contexto de fala do espírito de Polidoro, é de complicada tradução. Se a traduzimos por seu significado, parafraseando em muitas palavras o que se disse com uma só, matamos a dramaturgia...

Mario da Gama Cury, para κλυδωνίον, apaga o diminutivo tão significativo na fala do menino Polidoro e traduz a palavra por “ressacas”. Assim o fantasma-menino fala: “[mostra-me-ei] em praia castigada por ressacas”; o Polidoro de Christian Werner opta por dizer “aparecerei na rebentação”. Ambos traduziram a fala por seu conteúdo – faltou, entretanto, o tom de um menino indefeso, morto à traição, macerado pelo mar, ressentido e abandonado. Um diretor que soubesse grego (ou estivesse acompanhado de quem soubesse) e quisesse recuperar o tom e a prosódia hipocorística da criança-fantasma, poderia substituir o texto simplesmente fazendo-o falar: “aparecerei ali”, e ao mesmo tempo poderia mostrar, mesmo que com uso de mídias, as pequenas ondas que rolam, cheias de brilho, na praia. Simultaneamente, ouvir-se-ia o som do mar, da rebentação. Esse diretor talvez não precisasse do texto verbal. Para ele o verbal se faria visual e seria eficaz. Nós, amantes da palavra, traduzimos a fala de Polidoro por “vou brilhar nos carneirinhos de onda”.

Mas o que queremos com este final de proposta desviado para a tradução é tão somente retomar Kowzan, os 13 sistemas sígnicos por ele arrolados para a análise do espetáculo teatral e utilizá-los como possibilidades na tradução verbal. Caminhamos em busca da humildade tradutória que exige o trabalho colaborativo e que prevê o intercâmbio entre sistemas de modo a pensar que uma palavra pode ser traduzida pelo tom, por uma dada forma de enunciação do ator, por um ritmo mais ou menos acelerado, uma cor, uma incidência de luz sobre o personagem; ela, a palavra, pode se manter obscura, em grego mesmo, e ser substituída por um adereço na cena; ela pode tornar-se um efeito sonoro como o barulho de panos rasgando para um lamento fúnebre; ela pode ser expressa por um verso musical de nossa cultura.

Um exemplo é o fragmento 833 de Eurípides: τίς δ’ οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ’ ὃ κέκληται θανεῖν, τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστὶ. Traduzindo: E quem sabe se viver é isto que se chama morrer, e morrer é o viver!

Estes versos poderiam ser traduzidos com versos de **Refém da solidão**, de Baden Powell e Paulo César Pinheiro “Vai ver até que essa vida é morte/ E a morte é/ A vida que se quer”.

Enfim, cremos que a crise da tragédia na realidade brasileira passa pelo peso da tradição europeia e pela timidez que nos obriga a limitar a tradução somente pelo significado, levando-nos a textos acadêmicos que permanecem na estante ou que esperam ser reinventados pelos artistas do palco.

GREEK DRAMA IN BRAZIL

***Abstract:** This paper aims to examine the role of the Greek Tragedy in Brazil in order to characterize the Greek Theatre as a powerful combination of word and embodiment. We try to render the concrete and emotional current Greek drama more conscious. We also investigate some translation issues. Finally, we exhort all to concentrate on performance rather than words without making neither of them poor. In addition to that, we expect that this paper does not lead anyone into a competition between the performative and the verbal dimensions in the production context of any given tragedy.*

***Keywords:** Greek Tragedy; performance; translation.*

Documentação textual

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

EURIPIDES. **Fabulae**. J. Diggle. (Ed.) Tomus I e II. Oxford: Oxford University Press, 1984, 1992.

_____. **Hécuba**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 151-217.

_____. **Hécuba**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 1-73.

NAUCK, A. **Tragicorum Graecorum Fragmenta**. Supplementum adjecit Bruno Snell. Berlin: Georg Olms Hidesheim, 1964.

SÓFOCLES. Reso. Trad. José Antônio Alves Torrano. **Fragmentum**, n. 38, v. 1, p. 98-131, jul./ set. 2013.

Referências bibliográficas

- BARROSO, Gabriel Lago de Sousa. Tradução e revelação: a recepção dos nomes divinos na tradução da Antígona de Sófocles por Hölderlin. **Nuntius Antiquus**, Belo Horizonte, v. VIII, n. 1, p. 91-103, jan.-jun. 2012.
- KOWZAN, Tadeusz. El signo en el teatro. Introducción a la Semiología del arte del espectáculo. In: ADORNO, Theodor W.; GOUHIER, Henri Gaston; BARTHES, Roland et alii. **El teatro y su crisis actual**. Documentos. Trad. Maria Raquel Bengolea. Caracas: Monte Avila Editores, 1992, p. 25-51.
- NORONHA, José Renato Mangaio. Ó vinde, Bacas! A expressão cênica e a escolha da tradução. **Fragmentum**, n. 38, v. 1, p. 34-45, jul./ set. 2013.
- PAES, José Paulo. **Tradução a ponte necessária**. São Paulo: Editora Ática, 1990.
- PAEPCKE, Fritz; FORGET, Philippe. **Textverstehen und Übersetzen/ Ouvertures sur la traduction**. Heidelberg: Julius Groos, 1981.
- ROSENFELD, Kathrin; PEREIRA Lawrence Flores. A tragédia grega e o teatro contemporâneo? Lendo e traduzindo Antígona para o palco contemporâneo com o auxílio de Hölderlin. **Fragmentum**, n. 38, v. 1, p.54-63, jul./ set. 2013.
- TAVARES, Enéias Farias. Texto trágico, imagem cênica, música ditirâmbica: uma proposta para a leitura da tragédia ateniense. **Fragmentum**, n. 38, v. 1, p. 16-32, jul./ set. 2013.

Notas

¹ Conferência apresentada no PET Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, setembro, 2014.

² **Fragmentum**, n. 38, v. 1. Laboratório Corpus: UFSM, jul./ set. 2013. Revista completa, online, em: <http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/fragmentum/issue/view/726/showToc>.

³ Sobre o assunto, cf. o artigo de Gabriel Lago de Sousa Barroso intitulado “Tradução e revelação: a recepção dos nomes divinos na tradução da Antígona de Sófocles por Hölderlin”, publicado na revista **Nuntius Antiquus**, Belo Horizonte, v. VIII, n. 1, jan.-jun. 2012, p. 91-103. Barroso afirma: “As traduções destas duas tragédias de Sófocles – **Édipo Rei** e **Antígona** – foram, ao lado do romance **Hyperion**, as únicas obras publicadas em vida por Hölderlin, que permaneceu praticamente desconhecido na Europa até a reedição/ revisão de sua obra por Norbert von Hellgrath, iniciada somente em 1913. As traduções são publicadas em 1804, portanto pouco

antes de sua internação, sob o título de **As tragédias de Sófocles (Die Trauerspiele des Sophokles)**, e a recepção é das piores possíveis. A versão possuía diversos erros e buscava soluções inexplicáveis na tradução do grego para o alemão. É famosa a anedota em que Johann Heinrich Voss – o célebre tradutor alemão da **Odisséia** e da **Ilíada** – expõe a versão a Goethe e Schiller, e Schiller dá largas risadas ao ler a obra de Hölderlin. Também Hegel e Schelling, os amigos do poeta, consideram sua versão de Sófocles a prova do avanço da patologia que não demoraria a afetá-lo” (BARROSO, 2012, p. 92).

⁴ Todas as traduções de Aristóteles são de autoria de Ana Maria Valente. As demais traduções, quando não mencionado o autor, são de nossa autoria.

⁵ **Index Translationum** in:

http://portal.unesco.org/culture/en/ev.phpURL_ID=7810&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

⁶ O **Index Translationum** pareceu-nos ter repetido as mesmas traduções com variações de nome do tradutor, ora J. B. de Mello Souza, ora F. B. de Mello Souza. Não encontramos na internet o nome de F. B. de Mello Souza como tradutor.

⁷ Pour cette raison, nous avons également rompu avec la tradition des notes explicatives. Il est facile de montrer qu’elles ne sont en effet le plus souvent que des justificatifs des traductions proposées, et qu’elles viennent donc renforcer dans un mouvement circulaire, donc fermé sur lui-même *et ses a priori*, une stratégie de traduction maintenue implicite (et dont les présupposés échappent le plus souvent à la conscience de ceux qui la mettent en pratique: ces praticiens-pédagogues ne voient donc pas, en toute bonne foi, la nécessité de se remettre en cause; le raisonnement circulaire est donc doublé d’un système de sécurité). Cette stratégie réductrice se manifeste dans des affirmations à prétention didactique telles que “il faut traduire le texte, tout le texte, mais rien que le texte” ou encore “une traduction n’est pas une interprétation” (sous-entendu: cette traduction est le reflet objectif du texte, il n’est donc pas nécessaire d’en discuter).

⁸ Tradução da Trupe de Tradução Trupersa.

AGER ROMANVS ANTIQVVS: A CONSTRUÇÃO DE UMA “PAISAGEM RELIGIOSA” NA ROMA AUGUSTANA*

Claudia Beltrão da Rosa**

Resumo:

*O principado augustano promoveu uma série de intervenções religiosas em Roma – na urbs e em seu suburbium –, criando um grande “palco” no qual um passado mítico foi encenado. Trata-se de um momento no qual mitos etiológicos foram inventados e/ou ressignificados, bem como novas formas e usos rituais promoviam conteúdos e significados importantes para seus autores e sua audiência. Templos e altares no suburbium, criados a fundamento ou “restaurados”, formaram uma “paisagem religiosa” organizada e politizada, à qual a historiografia moderna nomeou *ager romanus antiquus*, com base em etiologias que explicavam as origens da urbs e/ou da república. Destacarei dois desses santuários, designadamente *Terminalia* – vinculado ao mito de Numa Pompílio e *Iuppiter Optimus Maximus* e ao tema dos marcos territoriais – e *Fortuna Muliebris* – vinculado ao mito do Coriolano e ao tema do solo romano e dos papéis de gênero –, visando à análise das relações entre religião, política e comunidade.*

Palavras-chave: *Religião romana; mitos e rituais; paisagens religiosas; restauratio augustana.*

Na última década, concentrei-me no estudo da religião e dos rituais da *religio publica* romana, na cidade de Roma e no Lácio, e dos discursos a eles relacionados. Considero que rituais religiosos não são simples espelhos da vida social, o que implica observá-los tanto como poderosos meios de se reforçarem e consolidarem crenças, costumes, laços sociais, hierarquias políticas, ideias, ideais e aspirações comuns, quanto como ins-

* Recebido em 20/07/2014 e aceito em 10/09/2014.

** Professora associada de História Antiga da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

trumentos de mudanças e inovações. Com este tema, estamos em plena cena governamental da Roma “augustana”, e uma investigação das ações governamentais romanas precisa, a meu ver, lidar com práticas rituais, conceitos e termos da *religio publica*.

As *performances* rituais e os mitos a elas associados – ou que tentam dar conta delas – são elementos significativos para a minha pesquisa. Considero-os excelentes objetos de pesquisas que buscam o diálogo inter e transdisciplinar, exigindo a convergência de elementos, documentos, teorias e modelos da história, da antropologia, da arqueologia, dos estudos literários, da psicologia cognitiva, dos estudos de arquitetura, dos estudos semióticos, etc., cujo diálogo permite a constituição de índices relativamente seguros para análises analógicas e homológicas de diversas sociedades, sem perder de vista suas características particulares. Nos rituais públicos e nos mitos, ações e conteúdos são encenados e narrados, e tais ações e conteúdos, reiterados no tempo e no espaço, são ou se tornam significativos para oficiantes, autores e espectadores.

Ritos e mitos estreitam os laços entre indivíduos e comunidade, criam, legitimam e consolidam hierarquias, definem formas e modos de uso dos bens móveis e imóveis, padrões de ordenamento social, etc. Tudo isso fundamentado em valores e crenças, em cosmovisões, *imagines mundi* que, por sua *comunicação* e *performance* em diversos *media*, são expressas, realizadas, visualizadas, naturalizadas, vivenciadas; tornam-se realidades. Do mesmo modo, ritos e mitos, que, juntos, constituem um sistema religioso específico, constituem igualmente um corpo de conhecimentos e de tradições que guia e comanda as ações das comunidades humanas, determinando os atores apropriados, as ações consideradas necessárias, os lugares adequados e as formas imagéticas e verbais requeridas, pelas quais a vida em comum é, de um modo ou de outro, pautada. Os sistemas religiosos, *lato sensu*, mais do que a indivíduos ou a sentimentos individuais, dizem respeito aos grupos sociais, sendo um dos principais fatores que instituem, consolidam, transformam e/ou mantêm o sistema de valores, a coesão e o ordenamento social, representando-os como uma *ordem sagrada* (cf. PADEN, 1996).

Interessa-me, aqui, observar alguns aspectos de uma série de intervenções religiosas na *urbs* e no *suburbium* de Roma, no principado augustano, que criaram um grande “palco” no qual um passado mítico foi encenado. Trata-se de um momento no qual mitos foram inventados e/ou ressignifi-

cados e localizados espacialmente, bem como novas formas e usos rituais promoveram conteúdos e significados importantes para seus autores e sua audiência. Templos e altares no *suburbium*, criados *a fundamento* ou “restaurados”, formaram uma “paisagem religiosa” organizada e politizada, à qual a historiografia moderna nomeou *ager romanus antiquus*, com base em etiologias que explicavam as origens da *urbs* e/ou da *res publica*.

Para tal, observo, antes de tudo, o tema do *ager romanus antiquus* na pesquisa atual, observando o conceito de “santuários de fronteira”, destacando dois desses locais de culto, designadamente *Terminalia* – vinculado ao mito de Numa Pompílio e *Iuppiter Optimus Maximus* e ao tema dos marcos territoriais – e *Fortuna Muliebris* – vinculado ao mito do Coriolano e ao tema do solo romano e dos papéis sociais de gênero –, e encerro com a observação da construção de uma “paisagem religiosa” no principado augustano, momento em que seguirei a proposta de John Scheid e de François de Polignac (SCHEID; POLIGNAC, 2010), que me parece útil para tal análise, visando à compreensão das relações entre religião, política e comunidade.

O *ager romanus antiquus* e os “santuários de fronteira”: *Terminalia* e *Fortuna Muliebris*

Um *topos* da historiografia e da arqueologia da República romana é a pergunta sobre a extensão do território primitivo de Roma. As reconstruções modernas dos “limites arcaicos de Roma” se basearam na tradição literária romana, uma tradição que criou e veiculou a narrativa de um crescimento territorial contínuo, desde o ritual de fundação da *urbs*, em torno do Palatino – uma lista de vitórias e conquistas que, ritmada e coerentemente, estendeu um *ager romanus* original, da fundação à conquista do mundo Mediterrâneo, marcado por “santuários de fronteira” a uma certa distância de Roma para todas as direções (cerca de IV-VI milhas, nas grandes vias romanas), cuja memória era preservada por ritos da *religio publica*.

No artigo intitulado “*Terminalia*: fronteiras e espaço sagrado” (BELTRÃO, 2011, p. 89-93), com o intuito de analisar a etiologia do festival das *Terminalia* em Ovídio, *Fasti*, II. 629-678, apresentei algumas das reconstruções modernas que criaram um modelo coerente para a compreensão do *ager romanus antiquus*, mas chamo a atenção, agora, para um artigo intitulado “Frontier Sanctuaries of the *ager romanus antiquus*: did they exist?”,

no qual Adam Ziólkowski (2009) discutiu o conceito do *ager romanus antiquus* como uma criação moderna, a partir do modelo de “santuários de fronteira”, desenvolvida com base em conclusões de análises de santuários gregos aplicadas diretamente a Roma.

Ziólkowski reexamina as evidências materiais desses “santuários de fronteira” e demonstra que esse conceito, aplicado a Roma, é um erro de interpretação moderna, inútil para a reconstrução dos limites originais da cidade. Para o autor, um comentário de Estrabão (**Geog.** 5.3.2), que cita lugares de culto a várias milhas de Roma, envolvendo cerimônias religiosas, foi a base para o estudo das fronteiras arcaicas de Roma desde o século XVI, combinado a etiologias de três santuários *extra urbem*, *Terminalia*, *Robigalia* e *Fortuna Muliebris*, que apresentam as principais características do modelo sintetizado por Scheid (1987; cf. BELTRÃO, 2011, p. 90), criando uma tradição que combinava o material literário, epigráfico e arqueológico, todos tardios em relação ao período arcaico romano. Ao retomar a análise, cotejando esse material com dados e/ou interpretações arqueológicas e literárias mais recentes, Ziólkowski contesta, de modo coerente, a própria existência de “santuários de fronteira” na Roma arcaica e, conseqüentemente, a possibilidade de se traçarem, a partir de tais santuários, as fronteiras arcaicas da *urbs*.

No ano letivo 2010-2011, no Collège de France, John Scheid dedicou um curso ao tema, no qual chama também a atenção para o otimismo com que historiadores e arqueólogos lidam com a documentação literária, pois há dados arqueológicos literalmente por toda parte na *urbs* e em seu entorno, mas são geralmente interpretados *à luz* dos textos tardios, especialmente dos escritores augustanos Tito Lívio e Dionísio de Halicarnasso. Nesse curso, Scheid tratou da construção (moderna) dos “santuários de fronteira” romanos e destacou uma provocação feita por TesseStek, em sua tese recentemente publicada: “para identificar um santuário de fronteira é preciso, antes de tudo, *saber quais eram* essas fronteiras” (STEK, 2009, p. 65 – *grifo meu*). Sabe-se, com alguma segurança, que o *suburbium* começava cerca de uma milha das portas mais antigas de Roma, com base nos poderes dos magistrados que, e.g., não eram os mesmos no interior e no exterior desse limite, e Scheid analisa o conceito de *suburbium*, que define como central para a compreensão do território romano, antes de perguntar por seus limites físicos.

Ziólkowski e Scheid chamam a atenção para o fato de que os escritores antigos citavam, como limites de Roma, algumas terras a oeste (o marco é o Tibre) e ao sul (*Fossae Cluiliae*, *Terminalia* e *Fortuna Muliebris*), e a modernidade criou um *ager romanus antiquus* arredondado, circundando toda a cidade de Roma (**Figura 1**), e perguntam o que são, quais são e se existiram, de fato, tais santuários no período arcaico. A conclusão é que o conceito de “santuários de fronteira”, somado ao fato de que a pesquisa antiquista tinha (e ainda tem) como base textos literários, criou uma ilusão de ótica, senão um verdadeiro equívoco, no que tange ao território arcaico de Roma, pois, mesmo que alguns sejam verossímeis – como *Terminalia* e *Fortuna Muliebris* –, nenhum desses cultos e santuários é atestado arqueologicamente para o período arcaico de Roma.

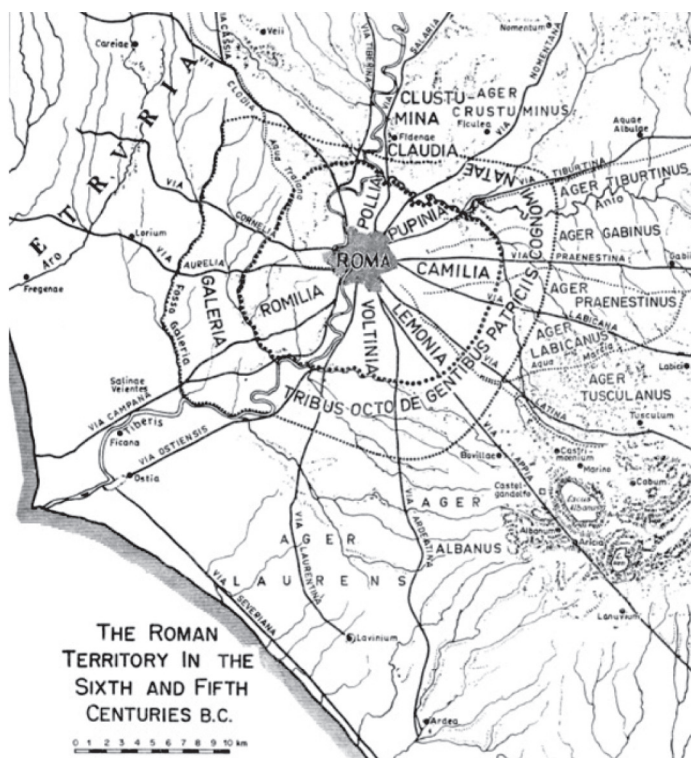


Figura 1 – *Ager romanus antiquus*.
Reconstrução de A. Alföldi (1965, p. 297).

A organização do espaço determina a localização da vida pública, e tal organização se expressava na religião pública e na legislação. Marcos territoriais são bem documentados na antiguidade romana, tanto no registro literário quanto no arqueológico, e destaquei recentemente as relações entre a *ratiotemplis*, o ritual da *terminatio* e as formas de demarcação de terras, tornando o solo romano, seja em Roma, seja em *coloniae*, um solo sagrado (cf. BELTRÃO, 2013c), mas a ideia de “santuários de fronteira” no período arcaico romano é um modelo interpretativo que precisa ser revisto.

Começemos pelas *Terminalia*. Um poema de Ovídio (**Fasti** II. 629-678) “situou” um lugar sagrado na VI milha da via Laurentina, onde, além dos ritos privados do festival em propriedades particulares no *ager romanus*, na data correspondente ao nosso dia 23 de fevereiro, ocorreria um rito público – uma *supplicatio* e um sacrifício – em honra a *Terminus*, afirmando também que tal local na via Laurentina era o *sacrorum finis* de Roma (II. 50; cf. BELTRÃO, 2011). O próprio teônimo da divindade indica se tratar de um deus de fronteira, de limites e, por uma derivação lógica simples, supôs-se que a *supplicatio* e o sacrifício da ovelha *pro populo* no sexto marco da Laurentina (**Figura 2**), num dos festivais regulares de Roma (*feriae stativae*), indicasse igualmente uma fronteira pública de algum tipo.

Ressalte-se que Giulia Piccaluga (1971), em sua análise das *Terminalia*, concluiu pelo caráter não marcial de *Terminus*, ao comparar o trecho de Ovídio com Plutarco, cuja passagem em **Numa**, 16.1-2 é a segunda principal fonte literária para essa divindade. *Terminus* seria, então, uma divindade cuja área de atuação ocorria *no interior* do *ager romanus*, e Ziólkowski, para além de ressaltar a falta de evidências materiais de um santuário – e de ritos de fronteira – na VI milha para períodos recuados da história romana, relembra o relato de Tito Lívio sobre o ritual dos *fetiales*, no qual *Terminus* não aparece nomeado, como indicativo de que uma ligação dessa divindade com os limites externos da *urbs*, ou mesmo com a *propagatio finis*, não é atestada na literatura do chamado “período republicano”, decidindo por uma datação posterior (ZIÓLKOWSKI, 2009, p. 119-121; cf. tb. BELTRÃO, 2011, p. 87-89).

No caso do santuário da *Fortuna Muliebris*, assim como o poema de Ovídio para o santuário da VI milha da via Laurentina, o mito do Coriolano estimulou as pesquisas arqueológicas no final do século XIX e início do século XX em busca da localização do templo da *Fortuna Muliebris* (cf. BELTRÃO, 2013b; QUILICI GIGLI, 1981). Esse santuário teria sido, segundo a documentação literária, construído por matronas, fundado pelo

As narrativas antigas insistem em atribuir esses santuários ao tempo dos reis (e.g. *Terminalia*) ou às primeiras décadas da *res publica* (e.g. *Fortuna Muliebris*), mas os dados arqueológicos, rigorosamente falando, não permitem datá-los dessa forma. Os dados são pouco confiáveis, apesar de seu sucesso nas análises e interpretações modernas. Há, decerto, muitos vestígios em locais próximos aos indicados pelas reconstruções modernas do *ager romanus antiquus*, mas também existem em vários locais de toda a região, sem que se possa determinar se tais vestígios corresponderiam ou não a uma fronteira arcaica de Roma. Sobre esse ponto, tanto Scheid quanto Ziółkowski são categóricos. Para ambos, arqueólogos e historiadores interpretam esses dados com base na documentação textual em busca de sua “veracidade”, de modo explícito ou não. E a crítica de Ziółkowski é contundente:

O resultado é que, nas modernas reconstruções, as fronteiras originais de Roma tendem a assumir a forma de um círculo radiado de cerca de 8 km, o que é contrário aos dados transmitidos pela tradição (...) e a despeito do fato de que nem no Lácio da primeira Idade do Ferro, nem em lugar algum da história humana, as fronteiras são traçadas com um compasso. Um corolário desse mal-entendido é a tendência a conferir automaticamente o título de santuário de fronteira da comunidade romana a qualquer altar localizado a uma distância de mais ou menos cinco milhas da cidade. (ZIÓLKOWSKI, 2009, p. 128)

Rigorosamente falando, não há registro literário da *Terminalia* como *sacrorum finis* antes dos **Fasti**, de Ovídio, nem da vinculação do *aedes* da *Fortuna Muliebris* ao mito do Coriolano anterior a Tito Lívio, e os dados arqueológicos não apontam para a existência, na via Laurentina, de um santuário da época monárquica, como também não permitem decidir por um santuário na via Latina datado do século V a.C. O que temos são mitos etiológicos da época augustana e, no caso da *Fortuna Muliebris*, o registro arqueológico aponta a existência de um templo de fins do século I a.C. A epigrafia encontrada *in situ* foi interpretada, igualmente, à luz do mito, como restauração de um santuário do século V a.C. Assim, é possível que os santuários do *ager romanus antiquus* sejam tardios, mais especificamente, uma criação do período augustano.

Importa agora observar as *Terminalia* e a *Fortuna Muliebris* à luz do conceito de paisagem religiosa, a fim de tentar ultrapassar a “tirania dos

modelos”. Se a pesquisa antiquista tem de estar sempre atenta às “ilusões de ótica” criadas por sua documentação, no mais das vezes fragmentária, os modelos interpretativos também causam grandes miragens evesgueiras (cf. BELTRÃO, 2013a, p. 117-20).

A construção de uma paisagem religiosa: *ager romanus antiquus* augustano.

Há algum tempo, uma preocupação com a questão do espaço na experiência humana vem atraindo a atenção da pesquisa histórica (cf. esp. TORRE, 2008), e um interesse pelo conceito de *paisagem* – entendido como um artefato humano, uma representação mental abstraída da experiência física, aos quais são atribuídos valores compartilhados a lugares – constituiu-se como uma definição operatória, geralmente relacional, de grande sucesso nos estudos de religiões e rituais, ao permitir um bom instrumento analítico e um referencial para a compreensão da experiência religiosa no tempo e no espaço.

Especialmente interessante foi a publicação do dossiê *Qu'est-ce qu'un paysage religieux?*, organizado por John Scheid e François de Polignac, na **Revue de l'histoire des religions**, em 2010, em que apresentam o conceito de paisagem religiosa como uma leitura simbólica do espaço, entendida simultaneamente “em sua materialidade visível e, metaforicamente, como o espectro de identidades religiosas múltiplas e negociadas” (SCHEID, POLIGNAC, 2010, p. 430). A paisagem religiosa, uma construção simbólica e dinâmica do espaço, leva em conta tanto a performatividade dos rituais quanto a pragmática poética (observável, e.g., nos mitos e nos hinos), atuando juntas na construção da significação de lugares sagrados, monumentalizados ou não, de festivais, etc., buscando ultrapassar as tradicionais dicotomias *crença/rito*, *mente/corpo*, e suas derivações, que foram detalhadas por Catherine Bell (2009, esp. p. 3-66), ao ressaltar, e.g., o valor performativo dos relatos poéticos de rituais.

Em seu artigo no dossiê *supra*, F. de Polignac distingue o conceito de paisagem religiosa de outros conceitos relacionados, ao localizá-lo na união entre a experiência do lugar e o horizonte da comunicação ritual, ressaltando as interações entre práticas e representações, que permitem:

(...) compreender melhor os laços que existem entre a dimensão espacial dos fatos religiosos e a dimensão religiosa das realidades espaciais nas sociedades antigas, ultrapassando as duas abordagens clássicas das relações entre religião e espaço – a que parte das realia para analisar as representações culturais, e a que parte das concepções religiosas globais para delas deduzir sua tradução espacial concreta. (POLIGNAC, 2010, p. 482)

Segundo essa proposta, alguns dados sobre as *Terminalia* e a *Fortuna Muliebris*, mesmo que provisórios, podem ser assumidos com alguma segurança:

- a) As *Terminalia* surgem nos *Fasti Antiates* como uma das *feriae stativae* do século I a.C. e, salvo os versos do poema-calendário de Ovídio, o festival e a divindade parecem ocorrer e agir *no interior* do *ager romanus antiquus*, e não em qualquer fronteira externa;
- b) Os relatos das *Terminalia* indicam ações rituais e festividades entre proprietários vizinhos e um rito público na *cella* de Júpiter, no Capitólio. A referência a uma procissão e um sacrifício na VI milha da via Laurentina surge nos **Fasti** (II. 629-78);
- c) *Terminus* é vinculado a Júpiter (*Optimus Maximus*) na literatura tardo-republicana e a instituição de seu culto é atribuída a Numa, o rei justo e pacífico, criador do calendário dos ritos, dos *sacra* e das leis, incluindo aquelas que regiam a distribuição das propriedades (cf. BELTRÃO, 2011, p. 84, 92);
- d) A *Fortuna Muliebris* associada ao mito do Coriolano surge na documentação literária em Tito Lívio (**Ab urbe condita** II) e Dionísio de Halicarnasso (**Antiquitates** 8);
- e) Os principais ritos associados à *Fortuna Muliebris* são a procissão das matronas ao santuário e a *lauatio* dos *simulacra* da deusa (esp. CHAMPEAUX, 1982, p. 335-373);
- f) A “restauração” do santuário da *Fortuna Muliebris*, por Lúvia, é datada de 7 a.C., o ano da inauguração das reformas urbanas e suburbanas do governo augustano, coincidindo, e.g., com a inauguração da reforma dos *uici* (*grosso modo*, “bairros”) romanos (HASELBERGER, 2007), em data próxima à promulgação das leis augustanas sobre o casamento, o adultério e as heranças;
- g) Os vestígios de monumentalização na VI milha da via Laurentina

(*Terminalia*) e na IV milha da via Latina (*Fortuna Muliebris*) são datados de fins do século I a.C. e períodos posteriores;

- h) O modo de celebração dos ritos desses festivais, nas narrativas, indica se tratar de cultos celebrados em três tempos, e em três espaços. A celebração começa na *urbs*, segue-se uma procissão criando uma rota que une *urbs* e *suburbium*, chega-se ao santuário, retornando-se, então, à *urbs*, seu “centro de gravidade” religioso.

Uma hipótese ativa, portanto, é tratar esses santuários como criações do período augustano, partes integrantes das *restauraciones* religiosas que ocorreram na *urbs* e no *suburbium*, através da ação concomitante de mitos, de ritos e da monumentalização religiosa, que criou uma nova paisagem religiosa para a Roma augustana que celebrava a soberania romana sobre seu território. Nos exemplos apresentados, as *Terminalia* promoviam o respeito à paz entre os romanos, aos limites entre propriedades, à ordem pública e, no *carmen* de Ovídio, o poeta canta limites territoriais dinâmicos e passíveis de expansão no tempo e no espaço para a *urbs* (*Romanae spatium est urbi et orbi idem*: **Fasti** II, 684), enquanto o festival da *Fortuna Muliebris*, com sua procissão de matronas ao “restaurado” santuário, instituiu uma fronteira sagrada da cidade com o mundo das *militiae*, ao passo que as personagens femininas do mito, enfatizando as virtudes matronais, reforçavam a lógica dos papéis romanos de gênero.

O período augustano criou e/ou recriou, a partir de novas formas rituais, santuários veneráveis, e suas fundações foram sistematicamente conectadas com mitos de fundação de Roma e da *res publica*, reorientando a vida religiosa romana, criando um *ager romanus antiquus*, não aquele que se tornou uma miragem para a historiografia moderna em sua busca pelas origens de Roma, mas uma paisagem religiosa central para a consolidação do principado, traduzindo a ligação do *princeps* e da *domus Augusta* à *religio romana*. Tal paisagem, unindo ritos, mitos e situando-os em lugares específicos, criava e consolidava modos de perceber o espaço, crenças e convicções sobre o passado e sobre as características que definiam o que era *ser romano*.

AGER ROMANVS ANTIQVVS: THE CONSTRUCTION OF A 'RELIGIOUS LANDSCAPE' IN AUGUSTAN ROME

Abstract: *Augustan principate promoted great religious interventions in Rome – in urbs and its suburbium –, and built a huge stage in which a mythical past was performed. It was a very rich moment of creation/resignification of etiological myths and new uses and ritual forms promoted important contents to their authors and their audience. Temples and shrines in the suburbium, 'restored' or constructed a fundamento created a 'religious landscape', organized and politicized to which the modern historiography named ager romanus antiquus, based on etiologies that explained the origins of the urbs or of the res publica. I'll observe two of these shrines, Terminalia – linked to the myth of Numa Pompilius and Iuppiter Optimus Maximus and the theme of boundary markers – and Fortuna Muliebris – linked to the myth of Coriolanus and the theme of the Roman soil and the gendered social roles – in order to analyze the relationships between politics, religion and community.*

Keywords: *Roman religion; myths and rituals; religious landscapes; restauratio augustana.*

Referências bibliográficas

ALFÖLDI, A. **Early Rome and the Latins**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.

ANSCHUETZ, K.F.; WILSHUSEN, R.H.; SCHEICK, C.L. An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions. **Journal of Archaeological Research**, v. 9, n. 2, p. 157-211, 2001.

BAILLY, A. S.; RAFFESTIN, C.; REYMOND, H. Les concepts du paysage: problématique et représentations. **Espace géographique**, v. 9, n. 4, p. 277-286, 1980.

BELL, C. **Ritual Theory, Ritual Practice**. New York: Oxford University Press, 1992.

_____. **Ritual**. Perspectives and Dimensions. New York: Oxford University Press, 2009.

BELTRÃO, C. O problema da periodização da 'República romana': algumas observações a partir do estudo da religião romana. **NEARCO - Revista Eletrônica de Antiguidade**, v.1, p. 115-136, 2013.

_____. *Fortuna Muliebris*: um mito augustano (Tito Lívio, *Ab urbe condita*, II, 39-40). **Phoînix**, v.19, n.1, p. 108-126, 2013.

_____. *Terminatio, limitatio* e cena ritual na República romana. **História, Questões & Debates**, v. 58. n. 2, 2013 (no prelo).

_____. *Terminalia*: fronteiras e espaço sagrado. **Phoînix**, v. 17, n.2, p. 82-99, 2011.

CHAMPEAUX, J. **Fortuna**: Recherches sur le culte de la Fortuna à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. I. Fortuna dans la religion archaïque. Rome: École Française de Rome, 1982.

CIFANI, G. Roma. Una Stipe Votiva al IV Miglio tra le Vie Latina e Labicana. **MEFR-A**, 117. Roma: École Française de Rome, 2005, p. 119-221.

CORNELL, T. The tyranny of the evidence: a discussion of the possibility of literacy in Etruria and Latium in the archaic age. **Journal of Roman Archaeology**, v. 3, p. 7-34, 1991.

DOUGLAS, M. **Natural Symbols**. Explorations in Cosmology. New York: Routledge, 1996.

EGIDI, R. Fortuna Muliebris Aedes. Templum. **LTUR Suburbium**, v. 2, p. 272-73, 2004.

FULMINANTE, F. *Ager Romanus antiquus*: Defining the most ancient territory of Rome with a GIS-based approach. **Archeological Computing Newsletter**, v.62, p.7-16, 2005.

GAGÉ, J. **Matronalia**. Essai sur les dévotions et les organizations cultuelles des femmes dans l'ancien Rome. (Coll. Latomus, 60). Brussels: Latomus, 1963.

GEERTZ, C. A Religião como Sistema Cultural. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p.65-91.

GRANDAZZI, A. *Vrbem condere*: de la linguistique à l'histoire? À propôs de Varron, *Ling.* V. 143. In: BRIQUEL, D.; FÉVRIER, C.; GUITTARD, C. (Dir.). **Varietatis Fortunae**. Religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne (PUPS), 2010, p. 159-173.

GRANDAZZI, A. Lavinium, Alba Longa, Roma: à quoi sert un paysage religieux? **Revue de l'histoire des religions**, v. 4, 2010. Disponível em: <http://rhr.revues.org/7673>. Acesso em: jun./2014.

GUZZO, P. Schema per la categoria interpretativa del'santuario di fronteira. **Scienze dell'Antiquità**. Storia, Archeologia, Antropologia, V. 1, p. 373-379, 1987.

HASELBERGER, L. *Urbem adornare*. Die Stadt Rom und ihre Gestaltumwandlung unter Augustus/Rome's Urban Metamorphosis under Augustus. **Journal of Roman Archaeology**, v. 64, 2007.

MATTINGLY, H. **Coins of the Roman Empire in the British Museum**. 6 vols. London: Trustees of the British Museum, 1962: 4. 399, n. 96-97, pl. 55, n 7.

MOMIGLIANO, A. An interim report on the origins of Rome. **Journal of Roman Studies**, v.53, 1963.

QUILICI GIGLI, S. Annotazioni topografiche sul tempio della Fortuna Muliebris. **MEFR-A**, v. 93, n. 2, p. 547-563, 1981.

QUILICI GIGLI, S. Conziderazioni sui confine del territorio di Roma primitiva. **MEFR-A**, v.90, n. 2, p. 567-75, 1978.

PADEN, W.E. Sacrality as Integrity: “Sacred Order” as a Model for Describing Religious Worlds. In: INDINOPULOS, T.Q.; YONAN, E.A. (Ed.) **The Sacred and its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data**. Leiden: Brill, 1996, p. 3-18.

PHILIPPS III, C. R. Approaching Roman Religion: the case for *Wissenschaftsgeschichte*. In: RÜPKE, J. (Ed.). **A Companion to Roman Religion**. (Blackwell Companions to the Ancient World). Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007, p. 10-28.

POLIGNAC, F. de. **La naissance della cité grecque**. Cultes, espace et société, VIIIe-VIe siècles av. J.-C. Paris: La Découverte, 1984.

POLIGNAC, F.de.Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l’*Antiope* d’Euripide.**Revue del’histoire des religions**, v. 4, 2010. Disponível em: <http://rhr.revues.org/7664>. Acesso em: jun./2014.

SCHEID, J. Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d’une représentation idéale de l’espace romain. In: **L’urbs: espace urbain et histoire** (Ier siècle av. J. –C – IIIe siècle ap. J. –C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai.1985). Rome: École française de Rome, 1987, p. 583-595.

SCHEID, J. ; POLIGNAC, F. de. Qu’est-ce qu’un “paysage religieux”? Représentations culturelles de l’espace dans les sociétés anciennes. Avant-Propos. **Revue de l’histoire des religions**, v. 4, 2010. Disponível em: <http://rhr.revues.org/7656>. Acesso em: jun./2014.

SMITH, J.Z. **To Take Place: Toward Theory in Ritual**. University of Chicago Press, 1992.

STEK, T. **Cult Places and Cultural Change**. A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.

TAMBIAH, S. **A performative approach to ritual**. Oxford-New York: Oxford University Press, 1981.

TORRE, A. Un “tournant spatial” en histoire? Paysages, regards, resources. **Annales. Histoire, Sciences, Société**, v.63, p. 1127-1144, 2008. Disponível em: http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ANNA&ID_NUMPUBLIE=ANNA_635&ID_ARTICLE=ANNA_635_1127. Acesso em: jun./2014.

VALLET, G. La cité et son territoire dans les colonies grecques d’Occident. In: **La città e il suo territorio**: Atti del settimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 8-12 ottobre 1967. Nápolis: L’arte Tipografica, 1968, p. 67-142.

VISTOLI, F. In loco quid dicitur ac quatrans versa. Appunti per una lettura in chiave storico-archeologica del comprensorio. In: VISTOLI, F. (Org.). **Emergenze storico-archeologiche di un settore del suburbio di Roma**: la Tenuta dell’Acqua Traversa. Atti della Giornata di Studio, Roma 7. Roma: **Comune di Roma**, 2005, p. 24-95.

ZIÓLKOWSKI, A. Frontier Sanctuaries of the *ager romanus antiquus*: did they exist? **Palamedes**, v. 4, n. 1, p. 91-130, 2009.

Notas

¹ Este texto é a versão revisada da conferência apresentada no XXIII Ciclo de Debates em História Antiga, do Laboratório de História Antiga- IH, UFRJ. Agradeço ao Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa e à Profa. Dra. Regina Bustamante pelo convite, e aos estudantes e pesquisadores participantes da disciplina que ministrei no PPGH/ UNIRIO, em 2013.2, denominada *Paisagens religiosas e representações culturais do espaço*, junto aos quais pude desenvolver e aperfeiçoar o tema aqui exposto.

² Destaco os trabalhos de C. Geertz (2008), S. Tambiah (1985), C. Bell (1992, 2009), M. Douglas (1996) e J. Z. Smith (1992) para o estudo dos rituais, sua conceituação e análise de seu *modus operandi*. Para esses estudiosos, os rituais são formas altamente eficazes de comunicação simbólica, e seus participantes – oficiantes e espectadores – ao compartilharem, pelos diversos processos educacionais, formais e informais que pontuam a vida em comum, de valores e significados comuns, podem compreender os significados veiculados pelas ações rituais, mesmo que tal compreensão seja polissêmica. Rituais não veiculam uma *única* mensagem, e seus emissores podem ser diversos, bem como a compreensão dos significados pode não ser igual entre os participantes, mas gestos, objetos e palavras *comunicam* ideias, aspirações, distinções, etc., que potencialmente podem ser compreendidas. Para Tambiah, e.g., a *performance* ritual é uma metalinguagem para os participan-

tes, e enfatiza a repetição que reitera os elementos do culto, criando a expectativa (TAMBIAH, 1981, p. 133). Douglas (1996), por sua vez, considera a formalidade e a repetição como convenções que *criam* a ordem, enquanto Smith (1992) as considera convenções que criam a *impressão* de ordem.

³ Para uma análise das questões historiográficas em torno do ritual de fundação das *urbs*, ver especialmente GRANDAZZI, 2010a, p. 161-167.

⁴ O conceito de “santuários de fronteira” como categoria interpretativa ganhou uma expressão coerente, e de grande sucesso na historiografia, especialmente com base nas obras de G. Vallet (1968), F. de Polignac (1984) e de P. Guzzo (1987).

⁵ Os “santuários de fronteira” da Roma arcaica seriam: a) *Terminalia* (VI milha na via Laurentina); b) *Fortuna Muliebris* (IV milha na via Latina); c) *Robigalia* (V milha da via Claudia); d) *Dea Dia* (VI milha da via Campana); e) *signum Martis* (V-VI milhas da via Appia), além dos *Festoi* e das *Fossae Chuliae*, cuja identificação é mais disputada.

⁶ Em artigo recente, ao discutir algumas dificuldades do estudo da religião romana, aponte o “peso do helenismo” na historiografia antiquista como um grande obstáculo, o que pode ser estendido à pesquisa arqueológica, com base no exposto por C. R. Phillips III: *A civilização grega é tradicionalmente considerada o arquétipo da antiguidade mediterrânea; assim, a civilização romana se torna derivativa. (...) Daí o pressuposto de que conhecer a religião grega significa conhecer a religião romana; excelentes estudiosos da religião grega se pronunciaram e ainda o fazem sobre a religião romana a partir de uma considerável não-familiaridade com esta religião* (PHILLIPS, 2007, p. 11, *apud* BELTRÃO, 2013a, p. 126).

⁷ Os *Ambarouithusia*, não mencionados por nenhuma outra fonte literária clássica.

⁸ As etiologias augustanas desses lugares de culto são os “carros-chefes” de toda a reconstrução – e, por vezes, a invenção, como no caso da estátua de Marte na Via Appia, por A. Alföldi (ZIÓLKOWSKI, 2009, pp. 96-102) – do *ager romanus antiquus* moderno.

⁹ Resumidamente, destaco algumas características do modelo apresentado por Scheid (1987): a) esses santuários estão localizados em vias importantes; b) os rituais aí localizados comportavam aspectos guerreiros e agrícolas; c) o elemento central do ritual era o grupo humano que o realizava, ressignificando, periodicamente, a presença e o poder de Roma sobre seu território; d) não há registro arqueológico de rituais anteriores nesses locais, e as construções neles são tardias; e) os festivais incluem ritos *em* Roma e *no santuário*, incluindo uma procissão na qual o território é interligado; f) são cultos, à época de Augusto, oficiados por membros da ordem senatorial (no caso da *Fortuna Muliebris*, as matronas de famílias senatoriais).

¹⁰ Ver o resumo do curso em http://www.college-de-france.fr/media/john-scheid/UPL8321622278321289611_scheid.pdf. As aulas deste curso, denominado ‘Le

suburbium de Rome: [recherchessurl'organisation religieus eduterritoire de Rome, estão disponíveis, na íntegra, em vídeo e áudio no endereço: http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2011-01-20-14h30.htm#|m=course|q=/site/john-scheid/course-2010-2011.htm](http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2011-01-20-14h30.htm#|m=course|q=/site/john-scheid/course-2010-2011.htm)

¹¹ Cf. esp. 4.2, ‘Sanctuarieras territorial markers’ (STEK, 2009, p. 58-65), no qual o autor apresenta uma excelente reconstrução do conceito.

¹² A *supplicatio* se refere, antes de tudo, a uma prática processional que veicula um pedido formal (de ajuda, de perdão, de misericórdia) ou um agradecimento por um favor, auxílio, perdão ou misericórdia obtidos, e que demanda resposta. Desse modo, ela se assemelha à *precatio* (prece), mas tal pedido e a consequente resposta dizem respeito, essencialmente, a seres humanos.

¹³ A bibliografia sobre um santuário de fronteira na VI milha da Laurentina é muito extensa. Destaco apenas algumas obras que são referências para o tema: ALFÖLDI, 1965; MOMIGLIANO, 1963; PICCALUGA, 1971; QUILICI GIGLI, 1978. Em 2005, três artigos deram novo vigor ao tópico dos “santuários de fronteira” romanos: FULMINANTE (2005), VISTOLI (2005) e CIFANI (2005).

¹⁴ A extensa análise (literária) das *Terminalia* de Giulia Piccaluga (1971, esp. p. 111ss), e.g., ressaltou o contraste e a relação entre uma definição sagrada do território romano e o impulso da *propagatio finis*.

¹⁵ As *Fossae Cluiliae* seriam uma suposta fronteira entre Roma e Alba Longa, a cerca de 6-8 km da *urbs*, sem que tenha sido precisado o local exato dessa fronteira. A referência mais explícita para uma suposta localização é D. Hal. 3.4.2, que diz serem localizadas na fronteira das duas comunidades, romana e albana, a 40 estádios de Roma, mas T. Lívio diz que os albanos teriam montado seu campo no interior do território romano (I. 23.2-3). A etiologia criou, em linhas gerais, uma imagem das *Fossae Cluiliae* como fronteiras arcaicas de Roma, a partir do mito dos Horácios e dos Curiácios. Cf. T.L. I.23; 2.39.45; D. Hal, 3. 41; Plut. **Cor.** 30,1).

¹⁶ Ver a crítica desta localização da *Fortuna Muliebris* derivada da localização das *Fossae Cluiliae* em Ziolkowski (2009, p. 106-07).

¹⁷ Para além desses documentos e dos relatos literários, há poucas evidências sobre o culto da *Fortuna Muliebris* (cf. QUILICI GIGLI, 1981). Cf. também: EGIDI, 2004; um denário de Faustina Maior, cf. MATTINGLY, 1962; CHAMPEAUX, 1982 (p.343, 349-50).

¹⁸ A polêmica de Ziolkowski com CIFANI (2005) e VISTOLI (2005) é explícita na passagem. Em relação a John Scheid, a quem uma crítica mais sutil é dirigida em relação da hipótese do *LucusDeaeDiae* ser um dos “santuários de fronteira” do *ager romanus antiquus* (esp. p. 110-118), devido a uma interpretação equivocada das inscrições (e a evidência do sítio de La Magliana é, principalmente, epigráfica),

observo que os textos de Scheid que Ziolkowski cita são datados de mais de 20 anos, e já tinham sido retomados e revisados pelo próprio J. Scheid, especialmente nos textos derivados de seus cursos no Collège de France. Esse exemplo, a meu ver, denota a vivacidade dos estudos da antiguidade nos últimos anos.

¹⁹ Minha referência aqui é o título de um excelente artigo de T. Cornell, *The tyranny of the evidence* (CORNELL, 1991), no qual o *leitmotif* são as limitações interpretativas trazidas à pesquisa por uma documentação escassa e fragmentária. No caso dos “santuários de fronteira” romanos, uma “tirania dos modelos” parece ser mais determinante.

²⁰ Uma breve história do conceito pode ser encontrada em TORRE, 2008. Podem-se discernir algumas propriedades destacadas na utilização do conceito de paisagem: propriedades topológicas, projetivas e temporais, simbólicas, etc. (cf. BAILY, RAFFESTIN, REYMOND, 1980), nas relações entre grupos humanos e seu ambiente. Tais propriedades são relevantes no estudo das religiões e das representações culturais do espaço social. Certamente, o conceito não é novidade para arqueólogos – e o conceito de paisagem nos estudos clássicos depende diretamente da arqueologia, tendo-se desenvolvido uma *arqueologia d'apaisagem*, já solidamente constituída como um campo de estudos (cf. e.g. ANSCHUETZ, WILSHUSEN, SCHEICK, 2001). É relevante, a meu ver, que historiadores, a partir de um diálogo mais intenso com a arqueologia, estejam se ocupando mais seriamente das questões relacionadas à experiência dos grupos humanos no espaço.

²¹ Nesse mesmo volume, o artigo de Alexandre Grandazzi (2010b) analisa o sistema espaço-ritual ternário (três tempos, três lugares) das *Feriae Latinae*: 1º) eleição consular e rito no Capitólio; 2º) festival nos Montes Albanos 3º) sacrifício em Lavinium, que formam um percurso cerimonial criador de uma paisagem religiosa, cujo eixo temporal e espacial é o santuário de Júpiter *Latiar*, divindade que, dos Montes Albanos, vê tudo o que ocorre a seu redor. As procissões, os rituais e os mitos associados criam a ligação entre passado e presente, a *communio sacrorum* entre Roma, o Lavinium e demais comunidades latinas, e o controle romano do território latino. E o autor conclui: “a paisagem religiosa não resulta, então, de um dado imediato da percepção: o espaço, talvez, a acreditarmos em Kant e em parte da neurobiologia moderna, mas a paisagem, não. (...) uma religião produz a paisagem que lhe é própria, e a paisagem é a condição de sua existência enquanto religião” (GRANDAZZI, 2010b, p. 579-80).

²² As referências, aqui, são: a *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus* (18 a.C.), a *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* (18 a.C.) e a subsequente *Lex Papia Poppeae* (9 a.C.).

**LEMURIA:
APAZIGUANDO OS MORTOS MALFAZEJOS
NA ROMA ANTIGA***

Regina Maria da Cunha Bustamante**

Resumo:

*Um dos principais aspectos da religiosidade da Roma Antiga era a preocupação com o culto dos mortos, que estava inserido no âmbito doméstico, mas sua celebração correta interessava a toda a comunidade. O culto dos mortos abrangia desde os rituais funerários, quando então passava a fazer parte dos Deuses Manes (**Dii Manes**), até as festas estipuladas pelo calendário, como as **Parentalia** em fevereiro, mês consagrado à purificação e à expiação, em que os Manes eram festejados com sacrifícios, oferendas, libações e banquetes. Os mortos que não fossem enterrados segundo as tradições e, mais ainda, aqueles que nem eram enterrados, os denominados **lemures**, eram reputados como perigosos, pois, sendo errantes, podiam atormentar os vivos. Para apaziguá-los, uma festa específica lhes era consagrada no mês de maio: as **Lemuria**. Neste artigo, serão apresentados o seu ritual e o seu simbolismo através da análise de **Fastos V**, 419-493 de Ovidio, visando compreender o sentido e a importância das **Lemuria** para a sociedade romana antiga.*

Palavras-chave: Roma Antiga; Lemuria; mortos.

Religião romana: comunitária e ritualística

Os antigos referem-se a duas etimologias diferentes para exprimir o que entendem por *religio*. Eles tanto o relacionavam a *religare* (“ligar”) quanto

* Recebido em 04/08/2014 e aceito em 29/08/2014.

** Professora associada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Docente pesquisadora do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ e do Programa de Pós-graduação em Ensino de História, nível Mestrado Profissional, da UFRJ, componente do rede nacional do ProfHistória. Membro do Laboratório de História Antiga (Lhia)/UFRJ.

a *relegere* (“retomar, controlar”; “zelo religioso”). No primeiro caso, sublinhavam os elos entre homens e deuses, ou seja, a religião como comunidade com os deuses; no segundo, o zelo da observância em que a religião consistiria em um sistema de obrigações induzido por esta comunidade para a manutenção da *pax deorum*, que correspondia à ideia fundamental de que o homem, a sociedade, o mundo e os deuses viviam em harmonia. Não cumprir as obrigações religiosas para com os deuses abalava a sociedade, pois desequilibrava a ordem do mundo ao provocar a cólera divina. Não havia distinção entre o laico e o religioso; a religião estava onipresente: abrangia tanto a vida privada quanto a pública. *Religio* não designa, portanto, o elo sentimental, direto e pessoal do indivíduo com uma divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas, legadas pela tradição, que formavam uma “etiqueta”. Por haver uma dissociação entre crença explícita e prática religiosa, Scheid (1998) aponta que a religião dos antigos romanos baseava-se na “ortopráxis”, ou seja, na execução correta dos ritos prescritos, enquanto as denominadas religiões reveladas se fundamentam numa “ortodoxia”. Os rituais deveriam ser rigorosamente observados, para que tivessem eficácia e mantivessem a harmonia em benefício da comunidade. Todo ato religioso possuía um aspecto comunitário. Era, portanto, uma religião social, primeiramente ligada à comunidade e não ao indivíduo; concernia somente ao indivíduo enquanto membro de uma comunidade. Assim, por exemplo, em sua maior parte, os festivais religiosos eram conduzidos em nome da cidade por dignatários – sacerdotes, ocasionalmente sacerdotisas, e magistrados. Entretanto, havia cerimônias religiosas de cunho privado, como as *Lemuria*, que eram necessárias não apenas para o bem-estar do grupo familiar como o da comunidade, o que levou o seu estabelecimento no calendário oficial da cidade como dias nefastos, *dies religiosi*,¹ ou seja, dedicado aos deuses e não propício às atividades humanas.²

As análises dos serviços religiosos, os debates no Senado, os escritos dos antigos poetas e dos pensadores, apresentam a religião romana como ritualística. Deve-se, entretanto, entender que, em seu sentido latino, o termo *ritus* designava um modo de ação, de celebração dos serviços religiosos sem abarcar o conteúdo próprio deste serviço. Para tal conteúdo, isto é, para o que nós atualmente chamamos de “ritos”, os romanos empregavam os termos *sacra* ou *caerimoniae*.

Nenhum historiador moderno questiona o formalismo da religião dos antigos romanos. Mas, tradicionalmente, a historiografia o interpretava pe-

jurativamente, reproduzindo as críticas dos pensadores cristãos, que, inseridos num contexto de polêmica contra o politeísmo, acentuavam o caráter “frio”, “vazio de sentido”, das suas obrigações rituais, enquanto a fé cristã e seus dogmas atendiam às necessidades espirituais dos homens. Tal postura foi revista com os estudos antropológicos atuais, que perceberam a importância dos rituais para as sociedades que os praticavam, compreendendo-os dentro da sua cultura. Assim, através dos ritos e das atitudes rituais religiosas, cada sociedade constrói e transmite representações sobre as divindades e a ordem das coisas. Desta forma, os ritos e o espírito formalista da religião romana são categorias importantes, cujos enunciados tiveram um papel central na vida religiosa da Roma Antiga e na sua interpretação.

Culto doméstico e os mortos

O culto doméstico tinha na *pietas* um de seus pilares. Lucano (**Farsália** I, 11) afirmava que as duas *virtutes* principais dos romanos eram a *virtus* militar e a *pietas*. Define-se habitualmente *pietas* como um sentimento de obrigação/devotão/lealdade para com aqueles a que o homem está ligado por natureza (pais, filhos, parentes). Por conseguinte, ligava entre si membros da comunidade familiar, unidos sob a égide do *patria potestas*, e se projetava no passado pelo culto dos ancestrais. Estava, pois, firmada nos sentimentos religiosos dos romanos, que se sentiam protegidos pelos Deuses Manes, *Lares* e *Penates*, e que pensavam que o dono da casa tinha seu *genius* tutelar e a esposa era protegida por Juno. Estabelecendo um vínculo afetivo entre os membros de uma família, a *pietas* alargava-se à divindade e acabava por compreender também as suas relações com o Estado. Então, sua abrangência abarcava tanto as relações com os pais, amigos ou concidadãos quanto a atitude correta com os deuses. A piedade funcionava como uma justiça distributiva, regendo as obrigações dos homens para com os deuses. Nas palavras de Cícero (**Da natureza dos deuses** 1, 116), “*a piedade é a justiça em relação aos deuses*”. Essa virtude social era recíproca, e os deuses deviam cumprir suas obrigações.

Uma boa parte da poesia dos séculos I a.C. e I d.C.³ celebrou a profundidade da devoção que era sentida no culto doméstico. O *pater familias* era responsável pela manutenção dos ritos tradicionais de sua família, a veneração dos *Lares* e dos *Penates*, e de outros *sacra* herdados de seus ancestrais e destinados a serem passados aos seus descendentes (os *sacra*

familiae).⁴ Nas propriedades rurais, de acordo com Catão, o Antigo (**Sobre Agricultura** 141), todos os moradores da casa (*familia*) incluindo os escravos, se juntavam para as cerimônias de purificação dos campos e para rezar aos deuses por proteção e pela fertilidade das colheitas e rebanhos. A vida familiar era marcada por rituais religiosos: aceitação do bebê em seu seio, admissão para a idade adulta, casamento, morte e enterro, todos se inseriam na esfera da responsabilidade religiosa doméstica, mesmo se os pontífices fossem responsáveis por alguns dos aspectos legais da vida e das relações da família (**Sobre Agricultura** 24-26). É possível que, para alguns romanos, esses cultos privados oferecessem um mundo religioso dentro do qual podiam encontrar a experiência pessoal e o sentimento mais imediato de comunidade e do seu lugar nela, que, por vezes, a distância do culto oficial dificultava.

A historiografia do século XIX e início do XX tendeu a projetar sobre esta área, a respeito da qual nós, em verdade, sabemos tão pouco, os elementos que se postulam como essenciais para qualquer religião – prece pessoal e contato com o divino, sentimentos e crenças profundos sobre a relação entre o homem e as forças do Universo – que pareciam estar faltando na vida religiosa dos romanos. O argumento, em seus termos mais simples, seria que a religião romana teria que conter algumas formas de profunda devoção pessoal; no entanto, como não há muito ou nenhum sinal disso no culto público, tal sentimento seria encontrado na religião “privada” do lar e da família. É claro que é possível. Entretanto, tal postura desconsidera que a religião romana era um conjunto de instituições relativamente familiares. Se aceitarmos que a experiência religiosa dos romanos era profundamente diferente da nossa,⁵ então não precisamos necessariamente ter que procurar um contexto para expressão pessoal de piedade individual; não precisamos, em outras palavras, ter que descobrir um contexto em que possamos imaginar os romanos sendo “religiosos” de acordo com as nossas próprias concepções de religiosidade.

O culto dos mortos tinha um importante papel na religião doméstica. Havia a obrigação familiar de enterrar seus defuntos, regulamento público que se impunha a todos. Duas crenças moldavam as práticas funerárias romanas: a morte traria poluição e exigiria dos sobreviventes atos de purificação e expiação; e deixar um corpo insepulto ocasionaria consequências desagradáveis para a alma do morto.⁶ Estudiosos contemporâneos da religião romana (TOYNBEE, 1971, p.34-39; LIOU-GILLE, 1980, p.50; BEARD

et alii, 1999, p.31) consideram que os mortos inseriam-se numa categoria intermediária entre homens e deuses, já que recebiam culto nos festivais das *Parentalia* e *Lemuria* – não como indivíduos, mas como um grupo generalizado sob o título de *Dii Manes* ou *diui parentes* (literalmente, “os Deuses Manes” ou “os ancestrais divinizados”).⁷ Fundamentam-se na documentação escrita antiga,⁸ que informa que, uma vez mortos, os homens recebiam honras divinas. Os mortos eram considerados uma coletividade divina a ser venerada como ancestrais de forma genérica, e suas almas eram consideradas potencialmente perigosas. Os rituais funerários objetivavam pacificar a alma inquietante do defunto, apaziguando suas susceptibilidades, bem como externar a tristeza da família, publicizar a perda e restaurar o equilíbrio e a pureza afetados pela morte. Constituíam o último ritual de passagem do membro familiar.

Os cuidados com os mortos, entretanto, não encerravam com o fim do luto. No próprio *lararium* da casa, os antepassados (*Manes*) eram honrados através de oferendas e lâmpadas nas tumbas nas calendas, nos idos e nas nonas de cada mês. Ao longo do ano, havia ocasiões em que a família e os amigos comemoravam seus mortos com festins sobre o túmulo em seus aniversários (*dies natalis*) e festivais anuais como as *Parentalia* em fevereiro – atribuídas tradicionalmente a Eneias –, em que eram cultuados os pais⁹ e outros parentes (OVÍDIO. *Fastos* II, 533-570).¹⁰ A sua realização nesse mês estava condizente com a própria etimologia do mês de fevereiro: do verbo latino *februare*, que significa expiar ou purificar.¹¹ Os festivais para os mortos (seja as *Parentalia* em fevereiro ou as *Lemuria* em maio) eram essencialmente domésticos enfocando ancestrais familiares, embora houvesse também um elemento público, quando no primeiro dia das *Parentalia* uma virgem vestal realizava os rituais. Para a realização dos banquetes funerários, construíram cozinhas em alguns mausoléus dos ricos. Em todos esses festins, inclusive o do enterro, uma porção era separada para o morto, e se acreditava que ele podia, de algum modo, se alimentar dessas ofertas. Alguns túmulos até mesmo possuíam buracos e canículas por onde a comida e a bebida podiam chegar até os restos mortais. Uma ânsia insistente em assegurar para si mesmo e para seus parentes mais próximos tais comemorações e atenções após a morte é abundantemente verificada por inscrições funerárias. Aqueles que podiam pagar isso, deixavam em seus testamentos somas de dinheiro ou capital, cujo juro (*reditus*, usura) era para ser gasto com os oferecimentos na tumba de comida (*cibus*, *esca*,

edulia) – pão (*panis*), vinho e uvas (*vinum, escae vindemialis*), bolos (*liba*), linguiças (*tuceta*) –, refeições cerimoniais (*epulae*) que se consideravam compartilhadas entre os vivos e os mortos, e ainda: incenso (*tus*), frutas (*poma*), flores de todos os tipos, particularmente violetas (*violae*) e rosas (*rosae, escae rosalis*).¹² Se corretamente cultuados, alcançavam o repouso e se tornavam *quiescentes animae*, capazes de ajudar seus descendentes.

O culto romano aos que partiram, seja público ou privado, tinha um propósito duplo: providenciar que os mortos sobrevivessem na memória de seus parentes, descendentes e amigos; e também procurar assegurar, através do meio da atenção devota às suas relíquias mortais nas tumbas, conforto, alimentação e renovação perene para a vida de seus espíritos imortais. Entretanto, caso os mortos não possuíssem parentes e/ou fossem negligenciados, tornavam-se *lemures* e *larvae*,¹³ isto é, espectros errantes e malfazejos para os vivos.¹⁴ Os *lemures* eram os insepultos (*insepulti*) que não tiveram rituais fúnebres (*iura manium*)¹⁵ e os mortos prematuros (*immaturus finis*), crianças, mulheres grávidas e parturientes. As *larvae* eram consideradas ainda mais malélicas, pois erravam entre os vivos atormentando-os e, no mundo subterrâneo, torturavam os outros mortos. Constituíam-se daqueles que foram mortos violentamente (*saevus finis*), como os criminosos condenados, privados de sepultura ritual, suicidas, pessoas assassinadas – que receberam uma tumba, mas não eram admitidas no mundo dos mortos –, vítimas de acidentes, fulminados por raio... Eram representados como esqueletos capazes das mais horríveis contorções e como espectros pálidos fazendo caretas. Fazia-se necessário, então, exorcizar a sua ação nefasta.

Em idos de maio (9, 11 e 13), celebravam-se as *Lemuria*, importantes cerimônias fúnebres destinadas a esconjurar os malefícios dos espectros que erravam supostamente ao redor das casas. Com isso, restabelecia-se a harmonia entre os vivos e os mortos. Não havia um ritual comum a todos os cultos domésticos. Competia unicamente ao *Pontifice Maximus* assegurar a boa observância dos ritos familiares, a fim de que a tranquilidade pública não fosse tumultuada pelos *lemures* e *larvae*. A maior parte da nossa evidência escrita para as ideias romanas sobre a vida após a morte advém a partir do século I a.C.: *Nigidius Figulus* (início do séc. I a.C.; perdida); Varrão (parcialmente conservada); Cícero (**Sobre a natureza dos deuses, Sobre adivinhação, Consolação e Sobre os fins bons e maus**); Tito Lívio (**História de Roma**); Ovídio (**Fastos e Metamorfoses**); *Verrius Flacus* (conservada sob forma de resumo por Festo em **Sobre o signifi-**

cado das palavra no século II); Dionísio de Halicarnasso (**Antiguidades romanas**); Plutarco (**Questões romanas**); Macróbio (**Excerta gramática e Saturnália**) e Sérvio (comentários da obra virgiliana: **Eneida, Bucólicas e Geórgicas**) – muitos dos dados apresentados foram extraídos das **Antiguidades Divinas** de Varrão, mesmo por autores cristãos,¹⁶ como o bispo Agostinho de Hipona na sua obra **A cidade de Deus**. Para o período precedente, Plauto (c. 250-184 a.C.) é uma importante fonte literária. Sua peça **A casa assombrada** sugere que os espíritos dos mortos podiam assombrar as moradias dos vivos, e duas de suas linhas (vv. 499-500) trazem a noção de que o mundo inferior era interdito para as almas daqueles que morreram antes de seu tempo. Ele também se refere às pinturas que descrevem o Hades, mas não nos diz se estas eram gregas, etruscas ou romanas.¹⁷ De resto, nosso conhecimento sobre a questão dos mortos é composto principalmente de inferências derivadas das descrições de Ovídio nos **Fastos**, em que apresenta os festivais tradicionais dos mortos, dentre eles, as *Lemuria*.

Os antigos romanos denominavam o seu calendário de *fastos*. Este foi o termo escolhido por Ovídio para intitular sua obra, organizada de tal forma que cada livro deveria abordar as festas de cada um dos meses do ano – seguindo, portanto, o calendário romano reformado por Júlio César. A festa das *Lemuria* encontra-se no livro V, dedicado ao mês de maio. Infelizmente, seu trabalho ficou inconcluso, chegando apenas ao sexto mês. O autor dedicou sua obra inicialmente a Augusto – e, com a morte deste, a Germânico, filho adotivo do novo imperador Tibério, como uma forma de cair nas suas boas graças e sair do exílio que lhe fora imposto por Augusto.¹⁸ Buscando inserir-se na política augustana de renovação religiosa através do resgate dos *mores maiorum*, ou seja, dos tradicionais costumes dos ancestrais romanos, Ovídio explicitou, no livro I, que exumou os ritos sagrados nos antigos anais romanos.

Lemuria

As *Lemuria* eram uma festa antiga. Para explicar sua origem, Ovídio solicitou o auxílio de Mercúrio (OVÍDIO. **Fastos** V, 448-451). Mercúrio/Hermes, filho de Maia, uma das Plêiades, com Zeus, de acordo com Hesíodo em **Teogonia** 938 e o **Hino Homérico a Hermes I**, 1s., foi invocado pelo poeta porque frequentemente conduzia as almas, em sua qualidade de Psicopompo, ao reino de Hades/Plutão, senhor subterrâneo. Dessa forma,

reafirmava o caráter funerário das *Lemuria*. O autor remontou a festa ao período da fundação da própria Roma. Fáustulo e Aca Larência, pais adotivos de Rômulo e Remo, após retornarem do funeral de Remo dormiram e sonharam com Remo ensanguentado, que, sentado junto ao leito, lhes expressava tristeza por sua condição e destino (OVÍDIO. **Fastos** V, 451-462): “sou uma sombra vã escapada das chamas da pira” (OVÍDIO. **Fastos** V, 463-464). Queixava-se do pai divino, Marte (Ovídio. **Fastos** V, 465-467), e do seu assassino Celer (OVÍDIO. **Fastos** V, 469-471). Nessa versão lendária, Rômulo foi inocentado por Remo (OVÍDIO. **Fastos** V, 471-473), que pedia a Fáustulo e Aca Larência que transmitissem ao irmão gêmeo o desejo de receber oferendas em honra da celebração da sua morte (OVÍDIO. **Fastos** V, 473-474). Os dois contaram a Rômulo o sonho (OVÍDIO. **Fastos** V, 478-479), que atendeu e denominou de *Remuria* as festas realizadas no dia da morte de Remo. Assim, o fundador de Roma cumpria o dever para com os parentes mortos (OVÍDIO. **Fastos** V, 479-481). O autor conclui: “A letra áspera, primeira do nome, mudou no decorrer do tempo em suave. Logo, chamaram também *lemures* às almas dos silenciosos: este era o sentido da palavra, esta era a força do termo” (OVÍDIO. **Fastos** V, 481-484).

Inspirados pela ciência helenística, os antigos romanos começaram, desde o século III a.C., a refletir sistematicamente sobre suas tradições. Um dos métodos privilegiados a serviço das especulações sobre a origem dos ritos e da percepção da natureza última das tradições romanas era a etimologia. A busca etimológica dos antigos não era compreendida como na linguística atual nem considerada como fantasia. Seu interesse e seu objetivo eram diferentes daqueles dos linguistas e historiadores modernos. Através dela, os sábios romanos pretendiam apreender uma realidade diferente, a razão última das coisas. Muitas das etimologias antigas constituíam uma forma mínima de mito, funcionavam seguindo os mesmos princípios. Por isso, podiam conter uma série de indicações importantes sobre a maneira como os antigos compreendiam esta ou aquela instituição. Na Roma Antiga, uma das formas privilegiadas do mito era a história. O enunciado se localizava no quadro da cidade. Nesse contexto, a origem das coisas correspondia à fundação de Roma. Remo, morto violentamente, para não se constituir numa *larvae* originou as *Lemuria*.

Os ritos, no sentido moderno, são sequências complexas de gestos e de atitudes corporais que se desenvolvem numa ordem restrita e progressiva. O sentido dos gestos é suscetível de variar em função do contexto;

enunciados secundários podiam aqui se acrescentar até obliterar o sentido primeiro, literal. Assim, o contexto do calendário escolhido para um sacrifício ou uma dedicatória podia orientar a significação geral, assim como o programa decorativo do lugar do culto no qual se desenrolava um serviço religioso. A única obrigação que regia o rito era que ele devia ser celebrado numa determinada data e numa ordem tradicional. Nenhuma autoridade prescrevia o sentido do enunciado que o rito era susceptível de transmitir; assim, todos os enunciados eram válidos, pois nenhum era obrigatório. Como referido anteriormente, o sistema religioso romano era ritualístico e não dogmático. Sua tradição religiosa prescrevia ritos e não coisas em que acreditar.

Caso se deseje estudar o que, em Roma, se chamava religião, os ritos e seu contexto devem ser examinados. Não havia especulações eruditas dos antigos sobre a divindade concernente para este e aquele rito. Para entender a teologia da prática, se torna necessário considerar a divindade, seus epítetos, os objetos que cercavam sua imagem cultural, ou ainda, os gestos rituais que a colocavam em cena. Entretanto, esta estratégia dará resultados somente com decifração dos gestos e das atitudes no seu contexto, ou seja, na Roma Antiga. Assim, para compreendermos as *Lemuria*, partimos da passagem de **Fastos V**, 419-493, de autoria de Ovídio, observando três aspectos: tempo e espaço; objetivo(s); e, por fim, sintagma ritual e significados.

1. Tempo e espaço

No calendário romano, as *Lemuria* ocorriam nos dias 9, 11 e 13 de maio, no início do verão (OVÍDIO. **Fastos V**, 599-602). Eram, portanto, datas ímpares separadas por intervalo de um dia, conforme a regra. Os dias ímpares do calendário romano eram, geralmente, dias de festa, inativos, nos quais se faziam grandes sacrifícios. Nos idos de maio, entre 8 e 15, à meia-noite começava a cerimônia (OVÍDIO. **Fastos V**, 429-431). Nesta hora se realizavam sacrifícios reputados “mágicos”, ou seja, à noite, em segredo. Qualquer que fosse a estação, a *septima hora* começava naturalmente ao meio-dia ou meia-noite. Esta era o oposto da hora-limite de tratar de assuntos humanos, privado e público. Era quando as honras eram prestadas para as deidades ctônicas – o momento propício era ao final do dia, no escuro tal como o mundo subterrâneo, o mundo dos mortos; lembravam-se os mortos que jaziam sob a terra.

Um fator a destacar é a repetição do número 3, considerado sagrado. Essa repetição tripla encontra-se em: três dias ímpares consecutivos para as cerimônias (OVÍDIO. **Fastos** V, 599-602), quando a estrela Vésper (estrela da noite) surgia três vezes e Febo (Sol) se punha três 3 vezes (OVÍDIO. **Fastos** V, 420); durante o ritual, repetia-se nove vezes (três multiplicado por três) uma frase ao jogar os feijões (OVÍDIO. **Fastos** V, 437-438), buscando expulsar os *lemures* (OVÍDIO. **Fastos** V, 443-444). Segundo Lurker (1997, p.490), o número três e seus múltiplos são a expressão da sensação de tempo da cultura lunar. O três pode ter adquirido seu significado a partir das fases da lua ou da tríade da família (pai/mãe/filho). Os números ímpares eram com frequência conscientemente associados ao espiritual e ao divino; os pares, ao material e humano.

Os dias da *Lemuria* eram *dies nefasti*. Durante sua celebração, os templos eram fechados (OVÍDIO. **Fastos** V, 485-487). O fechamento dos templos era absoluto – por oposição ao ordinário, que podia ser interrompido pelo guardião para atender ao desejo de alguém de entregar um voto. Nesse período, os casamentos eram proibidos, fossem de donzelas ou viúvas (OVÍDIO. **Fastos** V, 483-484). Por isso, na Roma Antiga, havia o provérbio popular que afirmava que mulheres más/infelizes se casavam no mês de maio (OVÍDIO. **Fastos** V, 490-491). Para Plutarco (**Questões romanas** 86), o interdito do casamento se estendia a todo o mês de maio, e não apenas aos dias das *Lemuria*. Seja como for, constata-se uma distinção da concepção atual, que, em função de maio ser consagrado à Virgem Maria, considera o mês propício ao casamento. Também durante os *dies parentales* (OVÍDIO. **Fastos** II, 563) era proibido o casamento. Não se devia ter contato com deuses e mortos, saídos temporariamente do mundo subterrâneo como ocorria nas duas festas, *Parentalia* e *Lemuria*.

Em termos espaciais, como referido anteriormente, o ambiente de ação das *Lemuria* era a casa. Os ritos descritos por Ovídio eram de caráter privado e doméstico.

2. Objetivos

As *Lemuria* inseriam-se no campo do culto aos antepassados. Com as *Lemuria* noturnas (OVÍDIO. **Fastos** V, 421), realizavam-se oferendas aos *lemures*, espíritos errantes dos mortos, procurando torná-los *Manes* silenciosos (OVÍDIO. **Fastos** V, 422). Tradicionalmente, ofereciam-se dons às

cinzas extintas, e o neto purificava a tumba em que o avó estava enterrado (OVÍDIO. **Fastos** V, 425-427). O mês de maio era assim chamado porque se referia aos antepassados (*maiores*) (OVÍDIO. **Fastos** V, 427-429).

As *Lemuria* eram um ritual funerário doméstico, entretanto, sua celebração correta interessava a toda a comunidade. Cada pai ou filho de família devia enterrar os seus. Havia um cerimonial longamente compartilhado por todas as famílias para conduzir os corpos dos defuntos ao cemitério situado fora da cidade, ao longo das estradas e, principalmente, diante dos portões. Conheciam-se mal as razões que determinavam as tendências gerais das exéquias. Após um período de incineração, na época arcaica, a moda mais corrente era inumação a partir do século VI a.C. No século I a.C., a incineração se expandiu novamente em Roma, antes de voltar à inumação na segunda metade do século II. Essas variações não dependiam de uma crença específica, mas eram ligadas às modificações advindas do interior das práticas tradicionais. Caso se tratasse de uma incineração, o simbolismo era ainda mais nítido, pois o corpo era transformado pelo próprio fogo que queimava os próprios alimentos a serem consumidos pelos imortais. As diversas mudanças eram talvez ilusórias, já que, mesmo quando no caso da incineração, convinha inumar os restos do corpo para que a sepultura existisse segundo o direito sagrado. Assim, o que mudava era o modo de destruição e de transformação do cadáver em ossaturas imperecíveis. Essa tarefa era confiada tanto ao fogo quanto à terra. Em todo caso, incinerado ou não, o cadáver do morto era transformado em defunto pelo rito dos funerais. Reunia-se assim à comunidade dos Deuses Manes (*Dii Manes*). Os mortos que não eram enterrados segundo as regras, especialmente aqueles que não eram enterrados absolutamente, eram reputados de perigosos para os vivos. Era necessário apaziguar os *lemures*, os mortos errantes, devendo expulsá-los por sua periculosidade aos vivos; eram definidos pelos antigos como espíritos aterrorizantes (*Nonius Marcellus*). Oposição *Manes-Lemures*, sendo estes relacionados às *Lemuria*, e os outros, às *Feralia* – cerimônias mágico-religiosas fundamentadas na *pietas* para com as *animae paternae*. Estas festas inseriam-se no ciclo de festas “naturais” relacionadas à condição natural dos mortais.

3. Sintagma ritual e significados

Cabia ao *pater familias* se lembrar do velho rito e reverenciar os deuses (OVÍDIO. **Fastos** V, 431-432). O *pater familias* era, portanto, o ministro do

culto doméstico, tendo como coadjuvante a esposa. Ele ensinava ao filho as preces, os hinos e todas as práticas de sua religião doméstica, pois este devia substituí-lo como ministro quando morresse. Se o pai não tivesse um filho, podia adotar um jovem a fim de perpetuar o culto doméstico. As meninas participavam do culto doméstico do pai somente até o casamento. Um escravo escolhido servia de ajudante aos cultos familiares, o que lhe dava certa preeminência sobre os outros escravos.

O *pater familias* era o oficiante nas *Lemuria*. À meia-noite, levantava-se descalço (OVÍDIO. **Fastos** V, 433), ou seja, literalmente “sem elos”, uma prescrição frequente nos ritos religiosos ou mágicos. O oficiante fazia figa (*far la fica*) para espantar “uma sombra ligeira” (OVÍDIO. **Fastos** V, 433-434). Este gesto consiste em inserir o polegar entre o indicador e o médio da mão direita: a *mano fica* representava a vulva sendo penetrada pelo pênis. No contexto das *Lemurias*, adquiria o sentido apotropaico em relação aos *lemures*, pois visava esconjurar o mau.

O início do ritual demandava a limpeza corporal através da lavagem das mãos com água da fonte (OVÍDIO. **Fastos** V, 435). Os sacrificantes e assistentes deviam se lavar ou banhar previamente. A piedade – entendida como um sentimento de obrigação/devoção/lealdade para com aqueles a quem o homem está ligado por natureza (pais, filhos, parentes) – implicava pureza, que era essencialmente um estado do corpo, e não tinha relação direta com a intenção e a moral. Um romano era impuro se existisse um luto na sua família; da mesma forma, um templo, um bosque sagrado, um sacerdote ou um magistrado tornavam-se impuros desde que entrassem em contato com a morte e o luto. Impuros eram o morto e todo aquele que se aproximava dele, o que exigia diversas precauções. A presença de um cadáver numa casa sujava a água e o fogo; devia-se procurar fora a água e o fogo (PLUTARCO. **Questões gregas** 24). Durante o tempo de luto, a família era considerada “suja” (*funestatus*), e seus membros tomavam exteriormente o aspecto de decadência, portando roupas escuras, não se penteando e não se barbeando – não podiam exercer então qualquer função pública. Uma vez os funerais celebrados, a família enlutada voltava progressivamente à vida normal. Para readquirir o estado de pureza, o indivíduo e o lugar sagrado deviam cumprir ritos de purificação, que iam de abluções ou aspersões de água a períodos de espera e de retorno progressivo ao estado “normal”. Era por esta razão que se banhava antes de um sacrifício e que, antes de todo ato religioso, mesmo no interior de um rito complexo, lavavam-se as mãos.

A seguir, o *pater familias* realizava uma volta pela casa (OVÍDIO. **Fastos** V, 436) e oferecia aos *lemures* favas pretas (OVÍDIO. **Fastos** V, 436). As oferendas eram escolhidas (*probare*) em função: do sexo da divindade (machos para divindades masculinas e fêmeas para as femininas); do tipo de divindade (alto: cor branca; baixo ou da noite: cor escura; Vulcano e Robigo: cor vermelha); do tipo de culto (público: animal adulto; expiação e funeral: porco; cavalo: *October equus*; cão: Robigo). Os *fruges* (frutos da terra, como as favas) eram uma oferenda habitual às forças ctônicas (OVÍDIO. **Fastos** II, 576) e aos espíritos que frequentam o umbral. Tendo suas sementes ou raízes fincadas na terra, a relação das plantas com os mortos ocorria por compartilharem o meio físico. As favas eram o alimento substancial, juntamente com o toucinho, nos tempos arcaicos: quando das *calendae fabariae* de 1º de junho, ofereciam-se favas das primícias (Macróbio. **Saturnálias** 1, 12, 32), toucinho e bolo de espelta, considerados nutritivos. A oferenda das favas era um banquete mínimo que excluía toda a vontade de comunicação e servia apenas como sacrifício de substituição: o morto errante devia se contentar com as favas em lugar de arrastar aos infernos os membros ainda vivos da família. A cor negra estava associada à obscuridade do mundo subterrâneo dos mortos (Hades). Em Roma, os costumes do luto eram de cor preta: os magistrados vestiam a toga pretexta preta; os homens tiravam o anel de ouro e o substituíam pelo anel de ferro; as mulheres vestiam roupas de luto (*lugubria*), abandonavam seu adorno e renunciavam ao ouro e à púrpura (OVÍDIO. **Tristes** IV, 2, 73; Propércio IV, 11, 27). Desde o falecimento até as exéquias, vestiam o *ricinium*, tipo de toga pretexta cujo corte era quadrado. As jovens eram também vestidas de preto. Sob o Império, quando a moda era o uso de cores variadas, o branco foi adotado pelos romanos para o luto (Plutarco. **Questões romanas** 26: roupas e redes de cabelo brancas para mulheres enlutadas).

As favas pretas eram jogadas pelas costas (OVÍDIO. **Fastos** V, 437). Para as divindades ctônicas, as oferendas eram deixadas na terra ou queimadas, na superfície ou em fossas. As vítimas oferecidas às divindades infernais eram queimadas inteiramente (holocausto), pois os “vivos” não podiam comer com as divindades infernais. A proibição de se virar era bem conhecida nos rituais ctônicos ou mágicos. Orfeu, por exemplo, perdeu Eurídice por não ter respeitado essa prescrição. Há também uma menção em Virgílio (**Bucólicas** VIII, 101-102), quando a maga deu ordem a sua servente *Amarilis* para trazer as cinzas para a corrente do regato.

Concomitantemente à oferenda das favas, o *pater familias* dizia nove vezes sem se virar a fórmula: “Eu jogo estes feijões, com elas me salvo e os meus” (OVÍDIO. **Fastos** V, 437-439). A sombra então, que se encontrava nas costas sem que fosse vista (OVÍDIO. **Fastos** V, 439-440), as recolhia. Todos esses gestos eram acompanhados de preces explicitando sem ambiguidade quem oferecia, quem recebia e quem recolheria o benefício do rito. Um dos gestos rituais mais importantes era a palavra. A oração que acompanhava necessariamente o rito a ele conferia sua perfeição e sua eficácia. Mas ela não acrescentava elemento novo ao enunciado gestual – por vezes, dirimia suas ambiguidades. Performática: a palavra realizava o gesto.

A proximidade com a sombra, mesmo sem vê-la, exigia que o oficiante tocasse a água (OVÍDIO. **Fastos** V, 441). Como referido anteriormente, um romano era impuro se existia um luto na sua família ou entrava em contato com a morte e o luto. Para voltar ao estado de pureza, devia cumprir ritos de purificação, como abluções ou aspersões de água.

O *pater familias* fazia soar os bronzes temeseus (OVÍDIO. **Fastos** V, 441). Temesa era uma antiga cidade homérica (**Odisseia** I, 184) na ilha de Chipre ou de *Bruttium*, onde existiam minas de cobre, que eram utilizadas para cunhagem de moedas: essa precisão sobre a origem dos bronzes era um ornamento literário, ou seja, um epíteto de excelência. O bronze era um tipo de metal mais antigo que o ferro, sendo utilizado em certos ritos religiosos e mágicos, pois intervinha nos encantamentos (OVÍDIO. **Fastos** II, 577; Macróbio. **Saturnálias**. 5, 19, 7s). Fazer barulho espantava os espíritos, ou seja, constituía outro recurso apotropaico. Tal gesto era seguido da solicitação, por nove vezes, para que a sombra saísse da casa: “Saíam, *Manes* de meus pais” (OVÍDIO. **Fastos** V, 443-444), expressão surpreendente, pois os *Manes* eram considerados bons e benevolentes. Teria Ovídio modificado a fórmula ritual?

O oficiante se virava e era considerada concluída a cerimônia (OVÍDIO. **Fastos** V, 444-445). Ele poderia se virar, pois os rituais terminaram.

Conclusão

Estudar as sociedades antigas exige do historiador um cuidado na aplicação de conceitos contemporâneos à Antiguidade. Tal postura se manifesta de forma contundente quando se abordam as religiões daquele período. O estudo de uma sociedade diferente da nossa demanda o reconhecimento

de que nossos valores não são universais, que as sociedades do passado ou de outras partes do mundo não têm a nossa “visão de mundo”. Até o século XIX, as análises das religiões inseriam-se numa perspectiva eurocêntrica cristã. Construíram teses evolucionistas, influenciadas pelo modelo biológico e pela teoria de Charles Darwin, em que a religiosidade primitiva dotava tudo de alma, denominado de animismo por Tylor em **Primitive culture** (1871), o que explicaria o culto aos mortos e aos antepassados, além do nascimento dos deuses. Dessa fase politeísta, passar-se-ia ao monoteísmo, ponto máximo de um processo de evolução espiritual. No início do século XX, Lévy-Bruhl (**Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures** de 1910 e **La Mentalité Primitive** de 1925) afirmava que o pensamento primitivo era do tipo pré-lógico, incapaz de elaborar um sistema racional que explicasse as relações entre o homem e o mundo, impregnado pelo maravilhoso e pelo sobrenatural, vivendo por isso num estado ainda pré-religioso. Estruturado num contexto de lenta e definitiva laicização, o conceito religião conheceu vários significados (ver HERMANN, 1997, p.328-352). Ao analisarmos, como historiadores, a religião politeísta romana, devemos abolir qualquer vestígio de etnocentrismo e de anacronia, que nos impediria de compreender as especificidades da sociedade em foco. Nossa relação com a Antiguidade Romana nos coloca um duplo problema. Devemos alguns de nossos valores essenciais à Antiguidade Clássica; mas, como herdeiros, temos a liberdade de dispor de nossa herança. As referências seletivas à Antiguidade refletem mais debates ideológicos das sociedades que se apropriam deste passado de acordo com seus interesses no decorrer do tempo e constroem seu discurso pautados neles. Além disso, há o problema de como penetrar na intimidade do outro, ainda mais quando há um distanciamento temporal de pelo menos um milênio e meio. Toda sociedade tem o seu não dito, seja por crivo histórico ou por não sobreviver até nós a documentação. É um desafio para os historiadores; contudo, é possível fazê-lo.

LEMURIA: APPEASING THE MALEVOLENT DEAD IN ANCIENT ROME

Abstract:** One of the main aspects of Ancient Roman religiosity was the emphasis on the cult of the dead, inserted in the domestic sphere, but whose correct celebration was of interest to the whole community. The cult of the dead encompass from the funerary rites, when they became part of the Manes Gods (**Dii Manes**), to the celebrations defined by the calendar, such as **Pa-

rentalia in February, month consecrated to the purification and expiation, during which the Manes were honored with sacrifices, offerings, libations and banquets. The dead, who were not buried following the traditions and, even more so, those who were not even buried, were called **lemures**, and were considered to be dangerous, because, as they were itinerant, they could torment the living. To placate them, a specific celebration was consecrated to them in May: the **Lemuria**. In this paper, it will be presented its ritual and symbolism, by means of the analysis of Ovidius' *Fastos V*, 419-493, to understand the means and importance of the **Lemuria** to Ancient Roman society.

Keywords: Ancient Roma; **Lemuria**; dead.

Referências bibliográficas

ACTES DU COLLOQUE ORGANISÉ PAR L'UNIVERSITÉ DE PARIS IV (Paris – Sorbonne, 7-9 octobre 1993). **La mort au quotidien dans le monde romain**. Paris: De Boccard, 1995.

BEARD, M. *et alii*. **Religions of Rome**. 2 v. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CARDOSO, C. F. S. Os mistérios no paganismo clássico. In: _____. **Sete olhares sobre a Antiguidade**. Brasília, DF: Ed. UnB, 1994, p.213-224. (Col. Tempos, dir. E. Araújo)

DUMÉZIL, G. **Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de Dix Questions Romaines**. 2. ed. Paris: Gallimard, 1986. (Coll. Bibliothèque des Sciences Humaines)

DUMÉZIL, G. **La religion romaine archaïque**. Paris: Payot, 1987.

ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. 5 v.

ELIADE, M. **Tratado de las religiones**. 6. ed. México: Ediciones Era, 1986. (Biblioteca Era)

FALCON MARTINEZ, C. *et alii*. **Diccionario de la mitología clásica**. 2 v. 10. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1994. (Sección Humanidades)

FEENEY, D. **Literature and religion at Rome**; cultures, contexts and beliefs. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (Col. Roman Literature and its Contexts, dir. D. Feeney e S. Hinds)

FREDOUILLE, J.-C. **Dictionnaire de la civilisation romaine**. Paris: Larousse, 1995. (Coll. Références Larousse, dir. E. de Waresquiel)

- FREYBURGER, M. L. **Sectes religieuses en Grèce et à Rome**. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- GIARDINA, A. (Org.) **O homem romano**. Lisboa: Presença, 1991.
- GRAF, F. **La magie dans l'antiquité gréco-romaine**. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- GRIMAL, P. **A civilização romana**. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. **A vida em Roma na Antiguidade**. Sintra: Publicações Europa-América, 1981.
- _____. **Dicionário da mitologia grega e romana**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997.
- _____. **O Império Romano**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. **O século de Augusto**. Lisboa: Edições 70, 1997.
- HARVEY, P. **Dicionário Oxford de literatura clássica**; grega e latina. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- HERMANN, J. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, C. F. S., VAINFAS, R. (Org.) **Domínios da História**; ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.328-352.
- JONES, P., SIDWELL, K. **The world of Rome**; an introduction to Roman Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- LAMBOLEY, J.-L. **Lexique d'histoire et de civilisation romaines**. Paris: Ellipses, 1995.
- LE GLAY, M. *et alii*. **Histoire romaine**. 3. ed. Paris: P.U.F., 1995.
- LE GLAY, M. **La religion romaine**. 2. ed. Paris: Armand Colin, 1991.
- LIOU-GILLE, B. **Cultes "heroïques" romains**; les fondateurs. Paris: Les Belles Lettres, 1980. (Coll. d'Études Anciennes)
- LORIOT, X., BADEL, C. (Org.) **Sources d'histoire romaine**; I^{er} siècle av. J.-C. – début du V^e siècle ap. J.-C. Paris: Larousse, 1993. (Coll. Textes Essentiels)
- LURKER, M. **Dicionário de simbologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- MANGAS, J. *et alii*. **La religión romana**. Madrid: Información y Revista, 1985.
- MORRIS, I. **Death-ritual and social structure in classical antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- PEREIRA, M. H. da R. **Estudos de história da cultura clássica**. v. 2: Cultura romana. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

RAWSON, B. (Coord.) **Family in ancient Rome: new perspectives**. London: Croom Helm, 1986.

ROMANO, R. (Dir.) **Enciclopédia Einaudi**. v. 30: Religião-Rito. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995.

ROSA, C. B. da. Religião na *Vrbs*. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. (Org.) **Repensando o Império Romano**; perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro – Vitória: Mauad – EDUFES, 2006, p.137-160.

SCHEID, J. **La religion des romains**. Paris: Armand Colin, 1998. (Coll. *Cursum*, Série “Histoire de l’Antiquité”, dir. F. Hartog, P. Shmitt-Pantel e J. Scheid)

_____. O sacerdote. In: GIARDINA, A. (Org.) **O homem romano**. Lisboa: Presença, 1992, p.49-72.

_____. **Religion et piété à Rome**. Paris: La Découverte, 1985.

SPALDING, T. O. **Dicionário de mitologia latina**. São Paulo: Cultrix, 1993.

TOYNBEE, J. M. C. **Death and burial in the Roman World**. 2. ed. Baltimore – London: The John Hopkins University Press, 1996.

VERNANT, J.-P. **Religions, histoires, raisons**. Paris: Maspero, 1979.

VEYNE, P. **A sociedade romana**. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. O Império Romano. In: DUBY, G.; ARIÈS, P. (Org.) **História da vida privada**. v. 1: Do Império Romano ao ano 1000. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 19-227.

_____. Uma evolução do paganismo greco-romano: injustiça e piedade dos deuses, as suas ordens ou “oráculos”. In: _____. **A sociedade romana**. Lisboa: Edições 70, 1993, p.227-252. (Col. Lugar da História, 48)

WATTEL, O. **Petit atlas historique de l’Antiquité Romaine**. Paris: Armand Colin, 1998. (Coll. *Petit Atlas Historique*, dir. M. Nouschi)

Notas

¹ Com o adjetivo *religiosus* designavam-se os objetos ou lugares marcados pela morte: os lugares fulminados por raios ou as tumbas. Segundo o jurista Gaio (**Institutas** II, 4), o termo *religiosus* concernia principalmente aos lugares “*que foram abandonados aos Deuses Manes*”.

² Os magistrados não usavam (*toga praetexta*), os templos eram fechados e nenhum casamento acontecia.

³ Por exemplo, Horácio. **Odes** III, 8; IV, 11; Tíbulo II, 2.

⁴ Em termos espaciais, o culto doméstico tinha como lugar privilegiado o *lararium* ou *sacrarium*, que era a capela doméstica do *atrium* (cômodo principal da casa itálica; grande pátio quadrado coberto, com uma abertura no centro – *impluuium* – que recolhia a água da chuva; os demais cômodos abriam para esse pátio). Comportava um altar (*ara*) no qual era escavada uma lareira (*focus patrius*) para queimar o fogo sagrado da família. Além disso, havia um tipo de nicho ou armário embutido na parede, com pequenas estátuas de cera representando o deus da lareira (*Lar familiaris*) e dois *Penates*, aos quais se ofereciam flores e sacrifícios.

⁵ Cardoso (1994, p.212) aponta duas distinções básicas entre as religiões atuais e as greco-romanas: 1ª) as religiões reveladas (judaísmo, cristianismo, islamismo, etc.) distinguem-se das não reveladas (como o paganismo clássico), pois estas últimas se caracterizam por uma heterogeneidade maior no tempo e no espaço, por um dogma não unificado, pelo ritualismo, pelo caráter local de suas comunidades que exclui a formação de algo parecido a uma “Igreja”; 2ª) na religião pagã, distinguem-se uma religião pública oficial e obrigatória, presente no culto poliade e no culto imperial para o caso de Roma, e uma piedade individual, marcada pelas múltiplas opções possíveis, como os cultos locais ou os cultos de mistérios.

⁶ Em caso de emergência, o ritual mínimo exigia que se jogasse um punhado de terra sobre o morto.

⁷ Segundo Grimal (1997, p.290), o vocábulo *Manes* é de origem latina e significava “benevolentes”, esperando que se tornem os mortos favoráveis somente pelo fato de os nomearem através de uma inocente lisonja. Num dado ano, Roma deixou de celebrar a festa dos mortos, que se vingaram abandonando os túmulos e invadindo a cidade, espalhando-se por toda parte, e só se acalmaram com a celebração dos ritos (OVÍDIO. *Fastos* II, 546-555).

⁸ Cícero em *Das leis* II, 9, 22 e II, 22, 55; Varrão citado por Plutarco em *Questões romanas* 14 (“Varrão diz que os filhos contornavam a tumba do pai, rendendo à sepultura de seu pai as mesmas honras que nos santuários dos deuses e que, após a incineração, quando começa a surgir a ossada, dizem que seu pai se tornou deus”) e por Agostinho, em *A cidade de Deus* 8, 26 (“(...) em todos os escritos gentios não se encontram ou com dificuldade se encontram deuses que não hajam sido homens e não tenham, uma vez mortos, recebido honras divinas. Omíto o que diz Varrão, a saber, que consideram Deuses Manes todos os mortos. Justifica a observação com as cerimônias e, principalmente, com os jogos fúnebres, evidente prova de divindade: jamais celebram jogos senão em honra dos deuses.”)

⁹ Os dois pais defuntos tornavam-se ambos *di parentum* e eram venerados como tais.

¹⁰ Os presentes trazidos à tumba deveriam ser pequenos e de baixo custo – coisas como uma telha envolta em guirlandas votivas, grãos de cereal, alguns grãos de sal, violetas soltas; todos os presentes poderiam ser colocados numa canaleta de barro

ou cerâmica no meio da rua, que era ladeada com tumbas. Por outro lado, presentes maiores não estavam proibidos. O último dia da festa era chamado de *Feralia* porque era então que os vivos publicamente pagavam suas dívidas aos mortos – Varrão (**Da língua latina** VI, 13) confirma isso.

¹¹ Tradicionalmente, o mês de fevereiro era o mês das purificações (OVÍDIO. **Fastos** II, 19-46).

¹² Rosas eram ofertadas ao morto, pois eram consideradas como promessas de primavera eterna na vida além-túmulo. A mesma ideia devia estar por trás das chuvas de rosas e dos jardins de rosas pintados nas paredes e abóbodas das tumbas. Essas “falsificações” de flores perpétuas, como se fossem oferecimentos que durassem o ano inteiro de rosas reais, eram frequentemente associadas com a festa das rosas (*Rosalia*) que aconteciam em maio e junho, quando as rosas estão na sua principal estação (*suo tempore*) no Mediterrâneo. Embora não exclusivamente conectada com os mortos, *Rosalia*, sem sombra de dúvida, fornecia ocasiões específicas para a ornamentação com rosas da tumba e dos retratos funerários.

¹³ Termo de origem etrusca. Eram almas errantes dos mortos, que vinham atormentar os vivos. A crença etrusca muito cedo passou para os romanos. Também se chamavam *larvae* as máscaras ou esqueletos para aterrorizar as crianças ou incitar a usufruir a felicidade presente (HORÁCIO. **Sátira** 1, 5, 64).

¹⁴ Plauto testemunha este perigo em **Os Cativos** III, 4, 598: “*Já só dizem tolices; os espíritos maus espicaçam-no, Hegião.*”; **Cásina** 592: “*Eu hoje vou atormentá-lo bem, este apaixonado.*”; **Anfitrião** II, 2, 777: “*É o que tenho mesmo de fazer [esconjurá-lo], não há dúvida: palavra que está cheia de espíritos malignos!*”. Horácio, **Epístola** 2, 2, 209, também fez referência aos *lemures*, como um motivo para não rir de fenômenos aterrorizantes em geral.

¹⁵ Ver Plínio, o Jovem. **Epístola** VII, 27; Virgílio. **Eneida**.

¹⁶ Autores cristãos que trataram da religião romana num contexto de polêmica contra o paganismo: Tertuliano, Agostinho, Arnóbio ou Lídio.

¹⁷ **Os Cativos** V, 998-999: “*Eu já tinha visto, frequentemente, muitas representações dos castigos que se sofrem no Inferno (...)*”.

¹⁸ Objetivando agradecer o imperador, o autor teve o cuidado de apresentar as festas da *domus* Júlio-Cláudia, quais sejam, as solenidades comemorativas de eventos concernentes à família imperial: nascimento, triunfos, títulos honoríficos, etc. A inserção desse tipo de festa denota também a associação do tempo da cidade com o do príncipe.

UMA COMUNIDADE EM ESTADO DE ALERTA: JOÃO CRISÓSTOMO E O APELO AOS CRISTÃOS DE ANTIOQUIA NO COMBATE AOS JUDAIZANTES*

Gilvan Ventura da Silva**

Resumo:

*Em 386, ao ser ordenado presbítero da igreja de Antioquia, João Crisóstomo inicia uma série de homilias destinadas a confrontar os judeus e judaizantes, ao que tudo indica, bastante numerosos à época. O primeiro dos oito sermões *Adversus Iudaeos* é pronunciado muito provavelmente em fins de agosto de 386, quando João decide interromper uma série anterior de homilias dedicadas a refutar o anomeísmo, uma subdivisão do arianismo que contava com uma comunidade aguerrida em Antioquia para tratar do que define como uma “grave enfermidade” no corpo da igreja. Essa moléstia, que reclamava sua pronta intervenção, eram as relações de sociabilidade mantidas entre judeus e cristãos, o que parecia algo perfeitamente natural para muitos. Na tarefa de livrar a congregação de Antioquia da “moléstia judaizante”, João Crisóstomo apela para o auxílio dos próprios fiéis, que são exortados a se colocarem em permanente estado de vigilância uns contra os outros. Nosso propósito, nesse artigo, é analisar os argumentos empregados pelo autor tanto para conferir uma determinada identidade (oposta à judaica) à koinonia dos cristãos antioquenos quanto para conclamá-los a atuar como “olhos e ouvidos” do presbítero, reportando às autoridades eclesiásticas qualquer situação que ameaçasse o “corpo” da Igreja.*

Palavras-chave: *Antiguidade Tardia; Antioquia; João Crisóstomo; judeus; Cristianização.*

* Recebido em 10/01/2014 e aceito em 31/03/2014.

** Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade do CNPq e pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do ES (FAPES). No momento, executa o projeto *A cidade e os usos do corpo no Império Romano: um olhar sobre a cristianização de Antioquia (Séc. IV e V d.C.)*. Endereço eletrônico: gil-ventura@uol.com.br.

A metrópole de todas as crenças

No contexto da cristianização do Império Romano, Antioquia desponta como uma metrópole marcada por algumas características que lhe conferem notável singularidade, a começar pela abundância de testemunhos a respeito das ações empreendidas pelas autoridades eclesásticas para obter, pouco a pouco, o controle sobre a cidade, muitas das quais podemos recuperar por intermédio das homilias de João Crisóstomo, que, entre 386 e 397, consagrou-se como o principal pregador da cidade. Decerto que, para os anos posteriores, nosso estoque de documentos literários decresce sensivelmente, pois mesmo que Sócrates, Sozomeno, Teodoreto de Ciro e João Malalas nos ofereçam informações absolutamente preciosas sobre o avanço do cristianismo, a narrativa desses autores é muito menos detalhada em comparação à de João Crisóstomo. Ainda assim, não estamos em completo desamparo, uma vez que a cultura material pode (e deve) ser evocada como uma fonte suplementar de dados sobre a cristianização da cidade, com destaque para os mosaicos, uma vez que Antioquia é detentora da mais extensa coleção musiva do Oriente Próximo na Antiguidade (LING, 1998, p. 49). Neles, é possível captar uma permanência resiliente do *ethos* greco-romano tanto por meio de uma imagética calcada no culto aos deuses de Roma e de Grécia, com destaque para o de Dioniso e Afrodite, quanto pela representação de um conjunto de atividades lúdicas próprias da cultura antiga, como os festivais de teatro, os banquetes e a frequência às termas (HUSKINSON, 2004; KONDOLEON, 2001), revelando-se uma decalagem evidente entre o conteúdo das homilias, saturadas de desdém para com as práticas religiosas pagãs e judaicas, e o grau de absorção dos valores cristãos pela população. O estudo dos mosaicos nos sugere, assim, que o cristianismo comporta níveis distintos de penetração no tecido social, permitindo-nos avaliar os limites e mesmo as contradições inerentes ao processo de cristianização.

Em segundo lugar, Antioquia, mesmo na época tardia do Império, exibe uma nítida vocação multicultural, congregando, no espaço urbano e na zona rural circundante, uma plethora de cultos a divindades greco-romanas por vezes assimiladas a divindades sírias (Hadad, Atargatis, Baal) e egípcias (Ísis e Serápis), além da devoção à divindade hebraica associada ou não à crença em Jesus (TAKÁCKS, 2001). Muito embora Antioquia fosse considerada, ao lado de Roma, uma das matrizes da cristandade, o local onde os cristãos foram assim nomeados pela primeira vez, conforme a

narrativa contida em **Atos** (11,25), isso não se traduziu, ao longo dos três primeiros séculos, em qualquer superioridade religiosa diante dos pagãos. Mesmo a ampla liberdade de culto concedida aos cristãos por Constantino e Licínio entre 312 e 313 não acarretou um abalo imediato no sistema de crenças locais, em parte devido à manutenção das redes de evergetismo urbano que garantiam a continuidade dos principais festivais lúdicos e religiosos, como os Jogos Olímpicos, as comemorações da Caliopeia em honra a Calíope, e a festa da Maiuma, celebrada em louvor a Dioniso e Afrodite – ao que consta, com adesão maciça da população urbana, que se dirigia a Dafne, um balneário cerca de oito quilômetros no sentido sul, para dela participar (NATALI, 1975, p. 49). O culto a Zeus, que, segundo relatos tardios, seria a divindade padroeira de Antioquia desde a fundação da cidade por Seleuco Nikátor, em 300 a.C., era bastante popular, como comprova a reconstrução do templo de Zeus, em Dafne, por Diocleciano, que o ornamentou com várias estátuas de mármore (NORRIS, 1990, p. 2339). Outro culto bem estabelecido era o de Apolo, cujo templo, incendiado em 362 – ao que parece um ato de retaliação às medidas anticristãs tomadas por Juliano –, não significou um abandono do culto, pois sabemos que a floresta sagrada de ciprestes que circundava o templo, na qual a pítia praticava a hidromancia, foi preservada (SOLER, 2006, p. 36). A devoção a Dioniso e a Pã é igualmente bem atestada, em parte devido aos *komoí*, aos cortejos de foliões que amiúde agitavam as ruas da cidade em ocasiões festivas, como nas cerimônias de casamento, evocando assim o tom alegre e debochado que cercava ambas as divindades, associadas à pândega, à espontaneidade e à ruptura das convenções sociais (NORRIS, 1990, p. 2348). A respeito das tradições pagãs de Antioquia, é digna de nota a vitalidade do culto à *Tyche*, à Fortuna, um culto ancestral já presente à época da fundação de Antioquia que, mesmo no século VI, em plena fase bizantina, ainda goza de certo prestígio, como é possível constatar por meio da cunhagem de Justino I (DOWNEY, 1961, p. 526).

Na Antiguidade Tardia, Antioquia abrigava também o mais expressivo contingente judaico da Diáspora oriental, sendo reputada como “a grande cidade” pelos judeus da Palestina e da Babilônia, especialmente após o dismantelamento das comunidades judaicas de Alexandria, Cirene e Chipre na sequência da revolta de 115-117 (SKARSAUNE, 2007, p. 762). A presença dos judeus em Antioquia, ao que tudo indica, era bastante antiga, pois Seleuco Nikátor aí teria instalado veteranos judeus que haviam lutado sob seu

comando (ZETTERHOLM, 2003, p. 29). Os ofícios exercidos pelos judeus eram variados, incluindo o comércio, a agricultura, o artesanato e, como nos informa o próprio João Crisóstomo, o exercício da medicina (**Adv. Iud.** VIII,VII,5). De acordo com Kasher (1982, p. 73), embora os judeus de Antioquia não fossem, a princípio, considerados integrantes da *polis*, a eles era concedido o direito de se organizarem em *politeuma*, uma associação regida pelos seus próprios membros, o que lhes garantia certa autonomia. Esse estatuto sociojurídico diferenciado explicaria a existência na cidade de magistrados judaicos, os *archontes* ou *prostates*, eleitos a cada ano pelos seus pares (KASHER, 1982, p. 80-81). A condição legal do *politeuma* é claramente atestada por uma lei de Caracala emanada em 213, na qual o imperador confirma a transmissão da herança de Cornélia Sálvia – muito provavelmente uma *theosebes*, ou seja, uma simpatizante do judaísmo – à comunidade judaica de Antioquia.¹ No perímetro urbano, o bairro judeu, dito *Kerateion*, situava-se na região Sudeste, fora das muralhas de Seleuco I, mas dentro das muralhas de Tibério, havendo ainda judeus residentes no subúrbio de Dafne e na *khora*, num distrito conhecido como Hulta, a noroeste, no qual se cultivava o arroz (WILKEN, 1983, p. 36-37). Acerca das sinagogas de Antioquia, o comitê de escavações de 1932-1939, liderado pela Universidade de Princeton, não foi capaz de localizar nenhum vestígio desses edifícios, embora saibamos, por intermédio das fontes escritas, que a cidade contava com, pelo menos, três sinagogas: a *Matrona*, isto é, a matriz, um elegante edifício situado em Dafne e frequentado pela elite residente nas imediações; a do *Kerateion*, denominada *Keneshet Hashmunit*, que, mais tarde, segundo a tradição, será convertida em uma igreja cristã, dedicada aos Mártires Macabeus (BROOTEN, 2001, p. 33);² e uma terceira sinagoga, na região Leste, conhecida como “planície de Antioquia” (KRAELING, 1932, p. 143). No entanto, considerando que entre 350 e 600 o território da Síria-Palestina experimenta um amplo crescimento econômico, que se traduz na proliferação de construções tanto nas zonas urbanas quanto nas rurais, é mais do que provável que o número de sinagogas em Antioquia fosse bem maior (SCHWARTZ, 2004, p. 201), opinião ratificada por Zetterholm (2003, p. 37).

Uma *ecclesia* fraturada

Repartindo o solo urbano com pagãos e judeus, os cristãos, no final do século IV, ainda se esforçavam por consolidar sua influência sobre Antioquia, o que implicava não somente a conversão de amplas parcelas da população, mas também o domínio do território, a começar pelas igrejas e necrópoles. Desse modo, uma terceira variável que contribui para conferir à cristianização de Antioquia um caráter tão peculiar é a divisão da comunidade cristã local não em arianos e nicenos, como sói ocorrer alhures, mas em três grupos, dois de filiação nicena e outro de filiação ariana. Isso significa que a cristianização em massa da cidade exigiu não apenas a redução de pagãos e judeus, mas também a reunião dos cristãos, dispersos em múltiplas correntes, sob a autoridade de um único bispo. A irrupção do cisma antioqueno situa-se por volta de 327, quando os arianos, reunidos num sínodo presidido por Eusébio de Cesareia, são bem-sucedidos ao deporem Eustácio, um ferrenho ativista pró-niceno desterrado para Trajanópolis, na Trácia (BERARDINO, 2002, p. 543). Desse momento em diante, a sé de Antioquia se encontra em poder de bispos filoarianos, o que conduz à formação de uma facção nicena liderada por um certo Paulino. Em 360, Melécio, o bispo armênio de Sebaste, é transferido para Antioquia a fim de substituir Eudócio, nomeado por Constâncio II para o bispado de Constantinopla. Melécio era à época adepto do arianismo, mas, numa homilia pronunciada um pouco depois de sua ascensão, mostra-se inclinado a um compromisso com o símbolo de Niceia, para desagrado do imperador, que o envia de volta à Armênia. Em seu lugar, ascende Euzoio.

Após a morte de Constâncio II, em 362, Melécio retorna a Antioquia, unindo forças com Flaviano e Diodoro, partidários convictos da causa nicena (KELLY, 1995, P. 11). Apoiado por ambos, Melécio reorganiza a sua congregação, disputando as igrejas da cidade com os arianos e com os nicenos capitaneados por Paulino.³ A situação, no entanto, é bastante instável, pois, em 362, Lúclifer de Cagliariis, com a anuência de Roma, consagra Paulino bispo dos nicenos de Antioquia, decisão que é ratificada por Atanásio, o defensor incondicional do *homoousios*. Doravante, Antioquia contará com três bispos, dois nicenos e um ariano. Ao longo da década de 360, Melécio é duramente perseguido por Valente, que o obriga, em 364, a abandonar as igrejas de Antioquia e a celebrar os ofícios litúrgicos em locais inóspitos: nas grutas ao sopé dos Montes Sílpios, às margens do

Orontes e no território *extramuros*, no Campo de Marte, junto à Porta do Norte (SOLER, 2006, p. 145). Entre 365-366 e 371-378, Melécio sofre dois novos exílios. Seu retorno definitivo a Antioquia ocorre apenas após a morte de Valente, em 378, massacrado pelos godos em Adrianopla. Mesmo no exílio, Melécio cuidou de aumentar suas redes de influência, angariando a simpatia de Basílio de Cesareia, que sustentou a sua causa contra Atanásio e os demais bispos do Ocidente, favoráveis a Paulino. Como resultado, em 379 um concílio de cerca de 150 bispos confirmou a posição de Melécio como único bispo de Antioquia, mas sem que isso tenha significado uma aproximação com Paulino, algo que, na prática, jamais ocorreu (BERARDINO, 2002, p. 922). A tenaz resistência dos “paulinistas”, por assim dizer, à liderança de Melécio advinha do fato de este último ter sido ordenado por um bispo ariano, o que o tornaria indigno para comandar os nicenos (WILKEN, 1983, p. 11).

Na realidade, nem o súbito desaparecimento de Valente nem as decisões tomadas pelo Concílio de Antioquia, em 379, no sentido de confirmar o símbolo de Niceia, foram capazes de produzir a reunião imediata dos cristãos da cidade, que continuavam a medir forças. Entre os arianos, Euzoio havia sido sucedido, em 375, por Doroteu, que mesmo após 378 continua à frente da sua congregação. A capitulação de Doroteu acontece apenas em 381, quando Teodósio, na sequência da publicação do edito **Cunctos populos**, envia a Antioquia o *magister militum* Sapor para destituir os arianos das igrejas e entregá-las aos partidários de Melécio (SHEPARDSON, 2007, p. 494). Os paulinistas, por sua vez, mantêm-se à parte. A súbita morte de Melécio, em 381, durante as sessões do Concílio de Constantinopla, pode ter dado a Paulino um novo alento na campanha pelo reconhecimento como único bispo de Antioquia, mas coube a Flaviano, um destacado membro da *entourage* de Melécio, assumir o episcopado. Apenas o Concílio de Roma, em 382, reconheceu Paulino como bispo de Antioquia, decisão que restou sem efeito. Em 388, no leito de morte, Paulino consagra Evágrio seu sucessor. Evágrio permanece à frente da congregação até falecer, em 394, quando o cisma de Antioquia é por fim superado (SOLER, 2006, p. 163).

Não obstante o apoio de Teodósio, a fuga de Doroteu para a Trácia e a morte de Evágrio, a situação em Antioquia não era, em absoluto, confortável para Flaviano, que será obrigado a implementar uma estratégia capaz de garantir de uma vez por todas o controle sobre os principais lugares de culto há décadas disputados pelos arianos e pelos paulinistas. Quanto

a isso, importa mencionar que, a despeito da antiguidade da congregação antioquena, conhecemos, em finais do século IV, apenas quatro igrejas instaladas no recinto urbano. A mais antiga era a *Palaia*, uma basílica construída entre 313 e 324 em substituição a uma antiga igreja arrasada durante a perseguição de Diocleciano e Galério que, segundo a tradição, remontaria ao tempo dos apóstolos, embora não tenhamos evidência alguma desse fato (KELLY, 1995, p. 3). A segunda era a *Domus Aurea*, a grande igreja octogonal, sede do poder episcopal, erguida por Constantino e Constâncio II na ilha do Orontes, próximo ao palácio imperial e ao hipódromo. A terceira igreja, dedicada aos Mártires Macabeus, localizava-se no *Kerateion*, o bairro judaico. Sua fundação era recente, datando do tempo em que João Crisóstomo exerceu o cargo de presbítero (386-397), mas não sabemos ao certo as razões que determinaram a sua construção, muito provavelmente o desejo dos cristãos de se apropriarem da devoção aos Macabeus vigente entre os judeus. A quarta e última igreja, um *martyrion* destinado a abrigar os restos mortais de Bábilas, o principal mártir de Antioquia, executado em 251, no contexto da perseguição de Décio, era igualmente recente, tendo sido erigida no Campo de Marte, numa região denominada *Kaoussie*, por Melécio após seu regresso definitivo a Antioquia (MAYER; ALLEN, 2000, p. 18). Quando da morte de Melécio, a construção não havia sido ainda concluída, cabendo a Flaviano completar a decoração do edifício. Nele, Melécio foi sepultado ao lado do seu herói, como puderam concluir os pesquisadores do Comitê de Escavações de 1932-1939, que localizaram os vestígios do *martyrion* contendo duas sepulturas onde deveria se erguer o baldaquino. A essa “infraestrutura” cristã é preciso, sem dúvida, acrescentar as sepulturas dos santos e mártires, em particular aquelas localizadas nas necrópoles da Porta de Dafne e do Portão Romanesiano, locais de frequente peregrinação e celebração litúrgica sob o episcopado de Melécio e de Flaviano, que estimulam o culto itinerante, sem dúvida com o propósito de garantir o domínio geográfico da cidade (SOLER, 2006, p. 203).

Como é possível perceber, os cristãos de Antioquia, em fins do século IV, vivem um momento crucial de redefinição do seu perfil – pois trata-se de reunir os nicenos sob uma autoridade única, de coibir os arianos, que, mesmo após a expulsão de Doroteu, ainda permanecem ativos –, e de disseminar os monumentos cristãos pelo perímetro urbano, razão pela qual não nos deve causar estranheza o fato de duas das quatro igrejas da cidade serem contemporâneas a estes acontecimentos. Mas não apenas isso, pois a

unidade da *ecclesia* antioquena, a sua configuração como uma entidade coesa e, portanto, com condições de levar a cabo a cristianização da cidade e arredores, dependia também da resolução de um problema particularmente grave: a concorrência do judaísmo, que costumava atrair para as cerimônias da sinagoga muitos cristãos, ameaçando a unidade da congregação que Melécio e Flaviano a duras penas tentavam obter.

A ameaça judaizante

Como dissemos, Antioquia, no século IV, contava com uma próspera comunidade judaica cujos locais de reunião e de culto se multiplicavam na paisagem, ao mesmo tempo que adquiriam um caráter monumental. Entre os séculos IV e VI verificamos um impulso considerável na construção de sinagogas no Oriente, com destaque para a região da Síria-Palestina, quando esses edifícios passam a ser decorados no interior com mosaicos coloridos, colunas esculpidas e arcos de pedra, numa reprodução do estilo de ornamentação adotado na arquitetura cívica e doméstica em geral. Já o exterior exibia, por vezes, um perfil majestoso, o que tornava a sinagoga um importante ponto de referência dentro da cidade, mas não somente, pois sua opulência arquitetônica foi acompanhada também por um reforço dos códigos que lhe conferiam sacralidade. Seja na condição de receptáculos dos manuscritos da Torá ou de réplicas do Templo, as sinagogas se convertem, na Antiguidade Tardia, em recintos portadores de *dynamis*, de uma potência sobrenatural inaudita. Segundo o imaginário então corrente, a sinagoga era um local propício a curas e à celebração de acordos jurídicos entre os contratantes, cujo árbitro seria a própria divindade hebraica (SCHWARTZ, 2004, p. 242 e ss.). Além disso, as sinagogas constituíam o epicentro dos festivais judaicos, abrigando amplas parcelas da população, que a elas acorriam em dias solenes para confraternizar com os judeus. Os festivais do *Pessach* (a Páscoa hebraica), do *Rosh-Ha-Shanah* (o Ano Novo), do *Yom Kippur* (o Dia da Expição) e do *Sukkot* (a Festa dos Tabernáculos) eram os mais concorridos, movimentando bastante a cena urbana mediante celebrações que envolviam o canto, a dança e a partilha de alimentos.⁴ Sabemos que em Antioquia os cristãos tinham por hábito participar dos ritos e festas da sinagoga, acontecimento que não poderia passar despercebido a Flaviano e seu clero, envolvidos na tarefa de fortalecer os vínculos da congregação, o que reclamava um combate incessante contra

todos aqueles que demonstrassem uma devoção ambígua ou vacilante, os assim denominados “meio-cristãos”, a exemplo dos judaizantes, gentios cristianizados que tinham por hábito socializar com os judeus, frequentando regularmente a sinagoga, jejuando conforme o calendário judaico e recorrendo aos saberes mágico-terapêuticos dos rabinos.⁵

Para a execução do “projeto” de redefinição, ou melhor, de fabricação da identidade cristã em Antioquia por meio de uma *ecclesia* depurada de qualquer ameaça, a contribuição de João Crisóstomo foi decerto determinante. Nativo da cidade, João era egresso da escola de Libânio, tendo se notabilizado como o mais influente orador cristão de língua grega de todos os tempos, o que lhe valeu, no século V, o cognome “Boca de Ouro”, embora fosse conhecido em seu tempo como João de Constantinopla pelo fato de ter exercido o episcopado da capital do Império Romano do Oriente entre 397 e 404. João, cujo nascimento se situa entre 344 e 348, era proveniente de uma abastada família cristã de Antioquia. Seu pai, Secundo, um funcionário de primeiro escalão do *staff* do *comes Orientis*, faleceu muito cedo, o que levou a mãe, Antusa, a assumir por completo a educação do filho, vislumbrando para ele uma carreira na administração imperial. Os planos de Antusa, entretanto, foram logrados pela decisão de João Crisóstomo em fazer-se batizar na Páscoa de 368. Em seguida, João adere ao círculo de Diodoro e de Flaviano, comprometendo-se ativamente com a causa nicena sustentada pelos melecianos. Em 371, é ordenado *lector*, uma das ordens menores do clero. Entre 380 e 381 alcança o diaconato e, em 386, sob o episcopado de Flaviano, torna-se presbítero (KELLY, 1995, p. 15).

Na condição de presbítero, João recebe de seu bispo autorização para pregar, distinguindo-se, em virtude de um esmerado domínio da arte retórica, como o mestre da prédica e da inventiva, num momento em que as homilias florescem como o principal instrumento de difusão dos ensinamentos evangélicos à disposição do clero (MAXWELL, 2006, p. 2). João pregava de improviso, recorrendo a uma interpretação literal das Escrituras para incutir em sua audiência todo um conjunto de preceitos relativos à correta conduta dos cristãos, desde a escolha do nome dos filhos até a indumentária apropriada às mulheres por ocasião dos ofícios litúrgicos. Nesse sentido, é necessário interpretar a atuação pastoral de João Crisóstomo como um componente essencial da estratégia de consolidação dos nicenos em Antioquia. Diante de uma congregação fraturada, cindida em múltiplas facções seja pelas contínuas investidas dos arianos, seja pela resistência

empedernida de Paulino, era urgente a obtenção da *concordia ecclesiae*, o que obriga João a fazer uso de uma retórica calcada na unidade dos cristãos, retomando com insistência a imagem da Igreja como corpo de Cristo já formulada por Paulo na **Primeira Epístola aos Coríntios** (CHRISTO, 2006, p. 7-8). A criação ou “invenção”, poderíamos mesmo acrescentar, de uma *ecclesia* una, coesa e solidária dependia, em larga medida, da depuração interna da congregação, que deveria ser colocada ao abrigo de tudo aquilo que pudesse comprometer a sua integridade, dentro de uma lógica de oposição entre puro e impuro, sagrado e profano, acionada amiúde em face do acirramento das tensões entre os grupos sociais quando é necessário clarificar com nitidez quem somos “nós” e quem são “eles”. Quanto a isso, não foi por mero acaso que, em Antioquia, o trabalho pastoral de João Crisóstomo envolveu, por um lado, o reforço dos mecanismos identitários que uniam a assembleia, e, por outro, a delimitação das fronteiras entre os cristãos, os adeptos dos cultos greco-romanos e os judeus. Esse jogo simbólico que permite a instauração da *ecclesia* antioquena no confronto direto com os adversários religiosos comparece em todo o repertório de homilias pronunciadas por João Crisóstomo, em especial na série **Adversus Iudaeos**, um conjunto de oito prédicas iniciado em 386.

Ao ser ordenado presbítero, João Crisóstomo se apressa em admoestar os membros da sua congregação que tinham por hábito frequentar as sinagogas e tomar parte nos jejuns e festivais judaicos, interrompendo uma série anterior de homilias nas quais se dedicava a combater os anomeanos, facção radical do arianismo que negava qualquer semelhança entre o Pai e o Filho. A atenção do pregador para os judaizantes é despertada, ao que tudo indica, no final de agosto de 386, em virtude da proximidade do *Rosh-Ha-Shanah* e do *Sukkot*, comemorações judaicas que repercutiam em toda a cidade, quando então João pronuncia a primeira homilia **Adversus Iudaeos**. As demais teriam sido pregadas no decorrer de 387 (SHEPARDSON, 2007, p. 486), devendo-se observar, no entanto, que os judeus e judaizantes sempre foram um dos alvos prediletos de João Crisóstomo, que os condena em diversas outras homilias, inclusive naquelas de Constantinopla. Em termos estilísticos, as homilias **Adversus Iudaeos** aproximam-se do *psogos*, da inventiva, uma subdivisão do discurso epidítico destinada a rebaixar e difamar o objeto da fala que funcionava como contraponto ao *encomium*, o discurso de elogio e de exaltação. Como esclarece Wilken (1983, p. 115), enquanto entre os gregos e romanos o *psogos* fosse o mais

das vezes empregado com o propósito de atacar personagens públicas e inimigos políticos, entre os cristãos a técnica era manejada, na maioria dos casos, para desqualificar os oponentes religiosos, não obstante tenhamos alguns exemplares de orações difamatórias produzidas pelos cristãos cujos destinatários eram indivíduos, a exemplo das inventivas de Gregório de Nazianzo contra Juliano. De qualquer modo, os *psogoi*, repletos de figuras de linguagem (metáforas, metonímias, hipérboles, sinédoques) por vezes abusivas, ajustavam-se bastante bem ao proselitismo cristão, especialmente em conjunturas de acentuada polarização político-religiosa, como vemos em Antioquia, no século IV. Aplicada às homilias – uma modalidade específica do discurso cristão voltada para a instrução da assembleia acerca de temas de natureza teológica, mas, acima de tudo, disciplinar –, a técnica do *psogos* prestava um valioso auxílio à cristianização ao tornar mais eficiente a atuação pedagógica do pregador, pois, como assinala Reboul (2004, p. 45-7), recorrendo à amplificação de valores associados à nobreza ou à vilania dos seus objetos, o gênero epidítico, do qual derivava o *psogos*, visava a orientar escolhas futuras, a incutir nos espectadores seja o medo, seja a esperança, e a moldar comportamentos.

Cristãos numa temporada de caça

Dentre as imagens empregadas por João Crisóstomo nas homilias **Ad-versus Iudaeos** para conter a “ameaça” judaizante que rondava sua congregação, destacam-se aquelas que exaltam a coesão do “corpo” da igreja e que reclamam uma atitude permanente de desconfiança mútua. Com a intenção de bloquear os contatos entre cristãos e judeus, João Crisóstomo propõe uma autêntica operação de caça aos judaizantes, mobilizando os fiéis numa ação coletiva em defesa da integridade da *ecclesia*. Para tanto, investe numa orientação pastoral que poderíamos qualificar, não sem exagero, como totalitária, ou seja, uma orientação ancorada num reforço extraordinário dos laços de solidariedade comunal, de modo que os membros da assembleia, convertidos em guardiães de uma unidade superior e incorruptível, se tornem corresponsáveis uns pelos outros dentro de uma rede de vigilância recíproca, capaz de inibir o comportamento daqueles que têm por hábito socializar com os judeus. A concepção segundo a qual os cristãos deveriam se ocupar da vida alheia pelo fato de integrarem uma associação distinta da dos judeus é expressa logo na primeira homilia, após o pregador

narrar sua própria experiência com um homem que, a todo custo, tentava conduzir uma mulher à sinagoga para aí selarem um acordo acerca de um litígio (**Adv. Iud.** I,III,4-5). Interpelando a audiência, declara o pregador:

*Se vocês veem um dos seus irmãos ocorrendo em transgressões como essa, vocês consideram que isso representa o azar de alguém, não o seu próprio. Vocês pensam terem se defendido contra os seus acusadores ao dizerem: “no que isso me diz respeito?”, “o que eu tenho em comum com esse homem?” Quando vocês dizem isso, suas palavras manifestam um grande ódio pela humanidade e uma crueldade que é própria do demônio. O que vocês dizem? Vocês são homens e compartilham da mesma natureza. E por que falam de uma natureza comum se vocês possuem apenas uma única cabeça, que é Cristo? Vocês ousam dizer que não têm nada em comum com seus próprios membros? Em que sentido admitem que Cristo é a cabeça da Igreja? Pois certamente é função da cabeça unir todos os membros, ordená-los cuidadosamente uns frente aos outros e uni-los numa única natureza. Mas se vocês não têm nada em comum com seus membros, então vocês não têm nada em comum com seus irmãos nem têm Cristo como sua cabeça. (**Adv. Iud.** I, III, 6)*

Nessa passagem, João Crisóstomo instrui os ouvintes sobre a natureza comum que une os judaizantes aos demais cristãos, pois os judaizantes não representariam uma categoria distinta de pessoas, mas cristãos desorientados que, mediante o zelo fraternal dos irmãos, deveriam ser reconduzidos ao “bom caminho”, isto é, a Cristo, cuja liderança sobrenatural agiria como um catalisador dos fiéis, integrando-os num único corpo. A pregação de João Crisóstomo não advoga, portanto, a rejeição ou exclusão sumária dos judaizantes, muito pelo contrário. Seu intento é devolvê-los à *ecclesia*, mas curados da “doença” que os consome. No entanto, ao que tudo indica, João tem clareza das dificuldades em obter sucesso na empreitada, o que o leva a adotar um tom vigoroso, marcial, exortando a audiência não apenas a acompanhar de perto os passos dos vizinhos, mas a reportar aos sacerdotes qualquer desvio de conduta detectado, como faziam os soldados:

Vocês não prestam atenção ao que o diácono proclama continuamente antes dos mistérios: “reconheçam um ao outro”?, ele diz. Não veem como ele confia a vocês o escrutínio cuidadoso de seus

irmãos e irmãs? Pratiquem este escrutínio também no caso dos judaizantes. Quando você vir alguém judaizando, pegue-o, mostre a ele o que está fazendo, de modo que você não se torne um acessório para o perigo que ele corre. Se algum soldado servindo no estrangeiro é pego favorecendo os bárbaros ou os persas, não apenas ele se encontra em perigo, mas todo aquele que tinha ciência dos sentimentos deste soldado e não levou o fato ao conhecimento do general. Uma vez que vocês são o exército de Cristo, sejam bastante cuidadosos em verificar se alguém favorecendo uma crença estranha tem se misturado entre vocês, e revelem sua presença – não para que o condenemos à morte como fazem os generais, nem para que o punamos ou nos vingemos dele, mas para livrá-lo do erro e da impiedade e torná-lo completamente nosso. Se você não está disposto a fazer isso, se você conhece uma pessoa assim, mas a oculta, esteja certo de que você e ela estarão sujeitas ao mesmo castigo. (Adv. Iud. I,IV,8-10)

Ao mencionar, no início do excerto, a expressão “reconheçam um ao outro”, João se refere à fórmula empregada pelos diáconos para despedir os catecúmenos da igreja logo após o sermão, uma vez que somente aos batizados era permitido, à época, presenciar a eucaristia. Da advertência litúrgica, João faz derivar a exigência de os cristãos vigiarem-se mutuamente, seja para identificar os não batizados ou os judaizantes, equiparados a inimigos do “exército de Cristo”, assim como os bárbaros e os persas. A metáfora militar remete ao vínculo indissolúvel da *militia Christi* com o seu “general” celeste, pois, assim como os legionários e cavaleiros deviam jurar fidelidade (*sacramentum*) ao imperador, o comandante em chefe de todas as forças militares, os cristãos estariam obrigados não apenas a obedecer a Cristo, mas também a delatar qualquer possível conluio com o “inimigo”, a fim de preservar a segurança da tropa. Com a ressalva de que tal procedimento não se destinava a erradicar da *ecclesia* os judaizantes, mas a restituí-los de pleno direito à comunidade. O emprego de analogias e metáforas extraídas do jargão militar, potencialmente encorajadoras da ação contra os trãsfugas, é suplementado, no discurso de João Crisóstomo, por um repertório de imagens que assimilam o combate aos judaizantes a uma *venatio*, a uma caçada:

Vocês não me veem acendendo, por assim dizer, a lâmpada da minha instrução e procurando em todos os lugares enquanto pranteio? E

vocês permanecem em silêncio, recusando-se a denunciar [o judaizante]? Que desculpa terão? Não irá a igreja reconhecê-los dentre os seus piores inimigos? Não irá ela considerá-lo um adversário e um destruidor? [...] Tão logo saiam daqui, se mobilizem para empreender esta caçada e que cada um de vocês me traga aquele que está sofrendo desta doença. Mas os céus proibam que muitos estejam doentes. Que dois ou três ou dez ou vinte de vocês me tragam um único homem. No dia em que vocês fizerem isso e quando eu vir nas suas redes o animal que capturaram, eu vou apresentar diante de vocês uma mesa repleta. [...] Deixem as mulheres procurarem as mulheres, os homens procurarem os homens, os escravos procurarem os escravos, os libertos procurarem os libertos e as crianças procurarem as crianças. (Adv. Iud. I, VIII, 4-7)

João Crisóstomo conclama a assembleia para que não se furte a auxiliá-lo no resgate dos judaizantes, o que equivale, no fim das contas, a um incentivo à delação, advertindo os fiéis que a falta de colaboração será certamente compreendida não como uma opção pela neutralidade, mas como um ato deliberado de transgressão às normas eclesiásticas. Em seguida, o pregador lança um apelo para que os ouvintes deflagrem uma campanha ostensiva de “caça”, para a qual todos, sem exceção, são convocados, inclusive os escravos e as crianças. Um apelo como esse, ao converter os judaizantes em animais, os coloca numa posição frágil diante dos “caçadores”, autorizados a lançar mão de todo e qualquer expediente com o propósito de submeter a vítima. Tanto a vitimização dos judaizantes quanto a urgência em os identificar são reforçadas por meio da associação entre judaísmo e doença, de maneira que o cristão simpatizante dos costumes judaicos padeceria de uma moléstia capaz de contaminar toda a *ecclesia*. Na condição de enfermo, sua capacidade de discernimento estaria gravemente comprometida, justificando-se assim o emprego do rigor contra eles. A essa altura, é impossível não evocar aqui a distinção entre *humanitas* e *ferocitas*, uma vez que a degradação corporal amiúde rebaixa os doentes a uma condição sub-humana e, no limite, não humana. A concepção segundo a qual os judaizantes participam, não da *societas* humana, mas da dos animais, é enfatizada por João na segunda homilia da série, pronunciada muito provavelmente por ocasião da solenidade dos Dez Dias de Penitência transcorridos entre a festa do *Rosh ha-Shanah* e a do *Yom Kippur*, período marcado pelo jejum penitencial (WERBLOWSKY; WIGODER, 1997, p. 69):

O jejum repulsivo dos judeus irá se iniciar em cinco dias. Há dez dias, ou mais que isso, eu antecipei esse fato e exortei-os com a esperança de que vocês manteriam seus irmãos a salvo. [...] Aqueles dentre vocês que já pescaram e mantêm a presa segura em suas redes, permaneçam firmes e a segurem com suas palavras de exortação. Aqueles dentre vocês que ainda não capturaram essa presa agradável, têm tempo suficiente, nos próximos cinco dias, para armar a emboscada e subjugar-lá. Assim, vamos lançar as redes da instrução. Como uma matilha de cães de caça, vamos cercar e encurralar a presa. Vamos reuni-las de todos os lugares e submetê-las às leis da igreja. [...] Quando bestas ferozes e animais selvagens estão se escondendo sob as árvores e ouvem o som do caçador; elas fogem com medo. O alto clamor os afugenta do seu lugar de esconderijo e, mesmo contra sua vontade, os gritos dos caçadores os obriga a fugir, e em pouco tempo eles caem nas redes. Assim também os irmãos de vocês estão se escondendo sob as árvores do judaísmo. Se eles escutarem o grito de Paulo, estou certo de que facilmente cairão nas redes da salvação e deixarão de lado o erro dos judeus. (Adv. Iud. II,I,1-5)

João Crisóstomo compara uma vez mais o combate aos judaizantes a uma operação de caça, sugerindo que o judaísmo representa uma cobertura para o desvio dos cristãos. Esse combate é comparado às *venationes*, que atraíam multidões ao anfiteatro, pois João estimula a competição entre os fiéis, cujos troféus seriam justamente os judaizantes capturados. A fim de motivar a congregação e de colocá-la em estado de alerta, João emprega imagens que exaltam o vigor físico, a destreza e a obstinação no cerco à presa, atributos dos caçadores e dos atletas. No entanto, ciente de que a redução dos judaizantes não poderia ser obtida tão somente por intermédio da coerção e do constrangimento, sugere um *approach*, digamos, mais sutil, mas nem por isso menos invasivo, ao recomendar o seguinte:

Vamos agora em frente, vamos nos ocupar e buscar o pecador; não vamos nos intimidar mesmo se tivermos de entrar em sua casa. Mesmo se vocês não o conheçam, se não têm contato com ele, procurem algum parente ou amigo dele, alguém que ele ouça. Leve este homem com você e vá à casa dele. [...] Sentem-se e falem com ele. Mas conversem primeiro sobre outros assuntos, de modo

que ele não suspeite que o real intento da sua visita é pô-lo no caminho correto. Digam a ele: “Me conte, você aprova os judeus por sacrificar Cristo, por blasfemar contra ele, como ainda fazem, e por chamá-lo de criminoso?”. Se um homem é cristão, ele nunca tolerará isso. Mesmo se ele for um judaizante convicto, nunca dirá: “Eu aprovo”. Antes, ele tapará os ouvidos e dirá a você: “Os céus proíbam! Fique quieto, homem”. Em seguida, depois que você perceber que ele concorda com você, retorne ao assunto e diga: “Como é isso que você frequenta em seus ofícios religiosos? Como é isso que você participa em seu festival? Como é isso que você se une a eles na observância do jejum?”. Então acusem os judeus de serem obstinados. Falem com ele sobre cada transgressão que eu narrei para a amada assembleia nos dias passados. [...] Mostrem a ele como o ritual completo dos judeus é inútil e inválido. Mostrem que os judeus nunca retornarão à sua antiga comunidade e modo de vida e que eles estão proibidos de executar, exceto em Jerusalém, o que a antiga vida exigia. (Adv. Iud. VIII, V, 2-4)

Deixando de lado as metáforas militares, João adota uma posição, digamos, mais realista, instruindo a audiência a realizar uma abordagem doméstica, familiar, dos judaizantes, tendo como ponto de partida as relações de vizinhança, de sociabilidade ou mesmo de parentesco. Mediante visitas periódicas sob pretextos outros que não a possível adesão do vizinho aos costumes judaicos, os fiéis deveriam executar um trabalho missionário de convencimento, afastando os judaizantes das sinagogas. A ideia central, retomada amiúde pelo pregador, é a de que, fora da Palestina, o judaísmo seria uma crença ultrapassada, obsoleta, desprovida de crédito e de respeito. Entretanto, ao propor um inventário de argumentos visando a dissuadir os judaizantes, João Crisóstomo nos revela, nas entrelinhas da sua pregação, o vigor da crença judaica em Antioquia, pois não se trata aqui de condenar pura e simplesmente os ritos judaicos, mas de demonstrar a sua ineficácia perante indivíduos que neles acreditavam. Outro indício de que os judaizantes em Antioquia não eram, em absoluto, uma minoria acoitada, mas representavam um contingente não desprezível da população, nos é apresentado no momento em que João se esforça por controlar a troca de informação entre os fiéis, de modo a impedir que, por meio de boatos e rumores, fosse difundida a notícia de uma adesão maciça às práticas judaicas, em especial o jejum:

Não vamos negligenciar nossos irmãos, não vamos embora dizendo: “Quantos observam o jejum? Quantos foram roubados de nós?”. Antes, vamos mostrar nosso zelo por eles. Mesmo se aqueles que observam o jejum são muitos, vocês, meus amados, não devem fazer um espetáculo nem uma parada dessa calamidade na igreja. Vocês devem curá-la. Se alguém diz a vocês que muitos observam o jejum, não o deixem falar de modo que o rumor não se espalhe e se torne de conhecimento público. [...] Alguém ouve você dizer que havia muitos que observavam o jejum com os judeus e, sem qualquer investigação adicional, ele espalha a história para alguém mais. E o segundo homem, sem inquirir a respeito da verdade do rumor, o transmite a outra pessoa. Então, à medida que o pequeno e daninho rumor pouco a pouco aumenta, ele espalha uma grande desgraça sobre a igreja. [...] Eu exorto vocês a aumentar os rumores que exaltam nossa causa e mostram a grandeza desta, mas não os rumores que espalham vergonha sobre a comunidade de nossos irmãos. Se nós ouvimos alguma coisa boa, vamos retransmiti-la a todos. Se nós ouvimos alguma coisa má ou maligna, vamos manter isso oculto entre nós mesmos e fazer tudo ao nosso alcance para afastar o mal. (Adv. Iud. VIII, IV, 5-7; V; 2)

Numa cidade como Antioquia, na qual o convívio em praça pública era intenso, prosseguindo noite adentro na avenida das colunatas e imediações, local de reunião e de contínua troca de informações, a notícia de que as sinagogas se encontravam repletas dificilmente poderia ser mantida em segredo (WILKEN, 1983, p. 78). Uma vez que a transmissão de informações, na Antiguidade, dependia em larga medida dos códigos da oralidade, os boatos, essa modalidade de comunicação informal nem sempre confiável, mas nem por isso desprezível, assumiam um papel de primeira grandeza na difusão de opiniões, medos, preconceitos e afetos, influenciando diretamente os comportamentos (DIFONZO, 2009, p. 22), realidade que João Crisóstomo conhecia bastante bem. Daí sua preocupação não apenas em mobilizar a assembleia na “caça” aos judaizantes, mas também em patrulhar o conteúdo das conversas privadas, de modo a impedir a propagação de qualquer notícia que enfraquecesse a posição de Flaviano e de seu clero. Revelando-se um observador perspicaz do comportamento humano, João Crisóstomo interfere diretamente no cotidiano da congregação a fim

de neutralizar a ação daqueles que, mesmo sem alinhar-se com a causa judaica, poderiam, com sua indiscrição, colocar em risco o “projeto” de supressão da “moléstia” judaizante.

Considerações finais

As diatribes de João Crisóstomo contra os membros da sua congregação que, ao socializarem com os judeus, estariam de certa forma traindo o compromisso de fidelidade assumido perante a *ecclesia*, podem nos transmitir a falsa impressão de que, no século IV, judaísmo e cristianismo já fossem sistemas religiosos bem definidos e apartados – como por muito tempo nos induziu a supor toda uma historiografia que, influenciada pelos trabalhos de Adolf Harnack, sustentava a existência de uma cisão radical entre cristãos e judeus em algum momento entre a destruição do Templo (70) e a revolta de Bar Kochba (135) (JACOBS, 2007, p. 98). Partindo do pressuposto segundo o qual desde meados do século II o judaísmo e o cristianismo já constituíssem religiões distintas e não raro impermeáveis, os autores insistiram, por vezes, em dispensar aos judaizantes um tratamento particular, classificando-os como gentios que, por adotarem crenças e práticas judaicas, formavam um grupo à parte, quase marginal ou *outsider* à *ecclesia*. Com isso, vemos amiúde replicada de modo acrítico a ótica normativa da literatura patristica, que insiste no caráter “anormal”, episódico, e por isso mesmo, estranho da judaização, constituindo os judaizantes meras exceções à regra, exemplos de indivíduos que, o mais das vezes por ignorância, mostravam-se apegados a um sistema de crenças irrelevante e obsoleto (BECKER; REED, 2007, p. 6-7). Por outro lado, para alguns a judaização seria talvez o resultado mais evidente de uma atuação francamente proselitista dos judeus, empenhados em angariar adeptos em meios cristãos ou mesmo pagãos, como supõe Gager (1985, p. 114). Seja como for, de acordo com uma historiografia, digamos, “tradicional”, o cenário religioso que se apresenta no Império Romano seria dominado pela repartição entre um cristianismo ascendente e um judaísmo que, mesmo experimentando um progressivo esvaziamento, ainda era ativo o suficiente para exercer alguma influência sobre os gentios cristianizados mediante um proselitismo obstinado. Ambas as teses têm sido, atualmente, revisitadas pelos pesquisadores.

Em primeiro lugar, a concepção segundo a qual os judeus na Antiguidade teriam se lançado em atividades missionárias constitui, segundo Fre-

driksen (2007), um dos maiores equívocos historiográficos do século XX, o que, todavia, não exclui a possibilidade de o judaísmo, no decorrer da era imperial, ter sido capaz de se reproduzir e mesmo de se expandir. Para a autora, a atração exercida pelo judaísmo, em especial nos ambientes urbanos, resultava muito mais da receptividade da sinagoga e da celebração pública dos festivais judaicos do que da captação de prosélitos por meio de missões. Em segundo lugar, não podemos, em absoluto, tratar a judaização como um desvio diante da norma, pelo simples fato de que, mesmo na Antiguidade tardia, as fronteiras entre judaísmo e cristianismo não estavam tão bem consolidadas como por vezes se supõe. Pelo contrário, pesquisas recentes têm insistido justamente numa familiaridade insuspeita entre judeus e cristãos em toda a extensão do Império Romano, até pelo menos a época tardia, o que nos desautoriza a tratar a judaização como um fenômeno estranho e oposto à *ecclesia*, ao contrário do que proclama com azedume João Crisóstomo (BOYARIN, 1999, p. 6). A recorrência dos ataques do pregador aos judaizantes, o tom marcial que contra eles adota e a insistência para que a congregação mantenha sigilo acerca da sua existência constituem sólidos indícios de que, em Antioquia, a porosidade entre a igreja e a sinagoga era algo bem estabelecido, hipótese reforçada por uma fala significativa de João Crisóstomo na **Homilia VII** (VI, 10). Ao exortar os fiéis a empreender a “caça” aos judaizantes, João conclui, de modo bastante otimista por sinal, que os judeus, tão logo tomem conhecimento do empenho dos cristãos em policiar uns aos outros, “lançarão fora aqueles dentre nós que frequentam suas sinagogas e, desse momento em diante, não haverá mais ninguém que ouse se refugiar entre eles, e o corpo da igreja será imaculado e puro”. Uma declaração como essa denuncia o quanto judeus e cristãos, em Antioquia, compartilhavam espaços comuns e nutriam relações de sociabilidade e de vizinhança bastante estreitas, realidade decerto favorecida pelas disputas que por décadas a fio opuseram arianos e nicenos, paulinistas e melecianos, quando a autoridade episcopal mostrava-se por demais oscilante. Assumindo o trabalho pastoral numa congregação para a qual era necessário forjar, inventar mesmo, uma identidade até então inexistente, João Crisóstomo assume prontamente a tarefa de confrontar os judaizantes, colocando toda a congregação em estado de alerta contra si mesma, na expectativa de que, da delação e da suspeita metódica, pudesse emergir uma comunidade mais coesa, nem que para isso fosse necessário substituir a alegria dos festivais judaicos pelo pavor monótono da danação.

A COMMUNITY ON THE ALERT: JOHN CHRYSOSTOM AND HIS APPEAL TO THE ANTIOCHENE CHRISTIANS AGAINST THE JUDAIZERS

***Abstract:** In 386, the same year he is ordained as presbyter of the Antiochene Church, John Chrysostom delivers a set of homilies in order to confront the Jews and Judaizers. The first of such homilies *Adversus Iudaeos* is likely delivered at the end of August 386, when the preacher decides to interrupt a previous series of sermons dedicated to rebut the Anomean creed in order to cast some light on a trouble he defines as a serious “disease” responsible for impairing the body of the Church. Such illness, that demands his immediate intervention, is the rappings of sociability among Jews and Christians, viewed by some people as a natural and ordinary thing. Trying to protect the assembly from the Judaizing “disease”, John Chrysostom asks for the back of his audience, who is exhorted to be continuously wary of anything that seems suspicious. In this article we aim at analyzing the arguments employed by the preacher not only to impart a specific identity (different from the Jewish one) to the Christian koinonia at Antioch, but also to urge the believers to act as the presbyter’s “eyes and ears”, reporting him any potential threat to the body of the Church.*

***Key-words:** Late Antiquity; Antioch; John Chrysostom; Jews; Christianization.*

Documentação textual

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1997.

LINDER, A. **The Jews in Roman imperial legislation.** Detroit: Wayne State University Press, 1987.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. **Discourses against judaizing Christians.** Translated by Paul W. Harkins. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.

Referências bibliográficas

BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.) **The ways that never parted.** Minneapolis, Fortress Press, 2007.

BERARDINO, A. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.** Petrópolis: Vozes, 2002.

- BOYARIN, D. **Dying for God: martyrdom and the making of Christianity.** Stanford: Stanford University Press, 1999.
- BROOTEN, B. J. The Jews of Ancient Antioch. In: KONDOLEON, C. (Éd.) **Antioch, the lost ancient city.** Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 29-37.
- CHRISTO, G. G. **The Church's identity established through images according to Saint John Chrysostom.** Rollinsford: Orthodox Research Institute, 2006.
- DIFONZO, N. **O poder dos boatos.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- DOWNEY, G. **A history of Antioch in Syria.** Princeton: Princeton University Press, 1961.
- FREDRIKSEN, P. What "Parting of the Ways"? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.) **The ways that never parted.** Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 35-63.
- GAGER, J. G. **The origins of Anti-Semitism: attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity.** Oxford: Oxford University Press, 1995.
- HUSKINSON, J. Surveying the scene: Antioch mosaic pavements as a source of historical evidence. In: SANDWELL, I. & HUSKINSON, J. (Ed.) **Culture and society in Later Roman Antioch.** Oxford: Oxbow Books, 2004, p. 134-152.
- JACOBS, A. S. The lion and the lamb: reconsidering Jewish-Christian relations in Antiquity. In: BECKER, A. D. & REED, A. Y. **The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages.** Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 99-118.
- KASHER, A. The rights of the Jews of Antioch on the Orontes. **Proceedings of the American Academy for Jewish research**, v. 49, p. 69-85, 1982.
- KELLY, J. N. D. **Golden Mouth, the story of John Chrysostom: Ascetic, Preacher, Bishop.** Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- KONDOLEON, C. Mosaics of Antioch. In: KONDOLEON, C. (Ed.) **Antioch, the lost city.** Worcester: Princeton University Press, 2001, p. 63-77.
- KRAELING, C. H. The Jewish community at Antioch. **Journal of Biblical Literature**, Chicago, v. 51, p. 130-60, 1932.
- LING, R. **Ancient mosaics.** Princeton: Princeton University Press, 1998.
- MCKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico.** São Paulo: Paulus, 1983.
- MAXWELL, J. L. **Christianization and communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MAYER, W.; ALLEN, P. **John Chrysostom.** London: Routledge, 2000.

NATALI, A. Christianisme et cité à Antioche à la fin du IV^e siècle d'après Jean Chrysostome. *In*: KANNENGIESSER, C. (Éd.) **Jean Chrysostome et Augustin**. Paris: Beauchesne, 1975, p. 41-59.

NORRIS, F. W. Antioch as a religious centre. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, Berlin, II.18.4, p. 2322-2379, 1990.

REBOUL, A. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RUETHER, R. **Faith and fratricide**: the theological roots of Anti-Semitism. Eugene: Wipf & Stock, 1997.

SCHWARTZ, S. **Imperialism and Jewish society**. Princeton: Princeton University Press, 2001.

SKARSAUNE, O. & HVALVIK, R. (Ed.) **Jewish believers in Jesus**: the early centuries. Peabody: Hendrickson, 2007.

SOLER, E. **Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle après J.-C.**: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité. Rouen: Université de Rouen, 1999.

TAKÁCKS, S. A. Pagan cults at Antioch. *In*: KONDOLEON, C. (Org.) **Antioch, the lost ancient city**. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 198-216.

UNTERMAN, A. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

WERBLOWSKY, R. J. Z.; WIGODER, G. **The Oxford dictionary of the Jewish religion**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

WILKEN, R. L. **John Chrysostom and the Jews**. Eugene: Wip & Stock, 1983.

ZETTERHOLM, M. **The formation of Christianity in Antioch**: a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity. London: Routledge, 2003.

Notas

¹ O texto do rescrito de Caracala, datado de 30 de junho de 213, é o seguinte: “IMPERADOR ANTONINO AUGUSTO A CLÁUDIO TRIFONINO. O que Cornélia Sálvia deixou como herança para a comunidade dos judeus que habitam a cidade dos antioquenos não pode ser reclamado em juízo” (LINDER, 1987, p. 109).

² Segundo uma antiga tradição, a sinagoga dos judeus de Antioquia no *Kerateion*, dedicada a Keneshet Hashmunit, a mãe dos Mártires Macabeus supliciados sob o governo de Antíoco Epifânio, teria sido a primeira a ser erigida após a destruição do Templo, em 70. Nela estariam sepultados os sete irmãos macabeus, sua mãe Hash-

munit e o sacerdote Eleazar, embora tal informação seja altamente suspeita, jáque, até o momento, nenhuma escavação de sinagogas da Antiguidade revelou restos mortais em seu interior (ZETTERHOLM, 2003, p. 81). Seja como for, em virtude de uma tradição local, a comunidade cristã de Antioquia parecia inclinada a prestar culto aos Mártires Macabeus, o que teria conduzido ao confisco da sinagoga pelas autoridades eclesiásticas, que a converteram numa igreja dedicada a Santa Macabeia, embora os detalhes do episódio não sejam claros, dando margem a dúvidas (DOWNEY, 1961, p. 448; SOLER, 2006, p. 98).

³ Na ocasião, é bem possível que Melécio tenha obtido o controle sobre a *Palaia*, ao passo que Euzoio oficiava na *Domus Aurea*, a grande igreja octogonal do Orontes.

⁴ O festival do *Rosh-Ha-Shanah*, comemorado em 1 de Tishri, anunciava o início do Ano Novo judaico e, por extensão, fazia referência à própria criação do mundo (WERBLOWSKY; WIGODER, 1997, p. 590). A partir da época rabínica, o *Hosh-Ha-Shanah*, também denominado Dia do Julgamento, foi considerado um período de reflexão em virtude do julgamento divino às vésperas do ano que se iniciava. Uma das principais características da festa do Ano Novo era o soar do *shofar*, das trombetas confeccionadas com chifres de carneiro, que abriam as preces litúrgicas destinadas a exaltar a realeza de Iavé e a implorar pela Sua misericórdia (MCKENZIE, 1983, p. 48). Em seguida ao *Rosh-Ha-Shanah*, vinham os Dez Dias de Penitência (*Aseret Yemei Teshuvah*), quando os judeus jejuavam em sinal de arrependimento, faziam trabalhos de caridade e rogavam a Iavé para ser inscritos no livro da vida. Ao término desse período, em 10 de Tishri, celebrava-se o *Yom Kippur*, o Dia da Expição, a mais solene festividade do calendário judaico, um dia inteiro de jejum e de preces por toda a congregação de Israel. Fechando o ciclo dos grandes festivais, vinha o *Sukkot*, com duração de sete dias a partir de quinze de Tishri. O *Sukkot* assinalava o fim da estação da colheita e era a mais alegre de todas as comemorações judaicas, quando se celebrava a generosidade divina e sua proteção sobre Israel, simbolizada pelas frágeis cabanas nas quais os hebreus teriam se abrigado durante os quarenta anos de peregrinação pelo deserto. Em memória desse acontecimento, os judeus costumavam erigir tendas feitas de galhos e juncos no exterior da sinagoga e nelas permanecer durante o tempo da festa, daí o *Sukkot* ser também conhecido como Festa dos Tabernáculos. No último dia, a comunidade, em procissão, dava sete voltas em torno da sinagoga, batendo no chão com ramos de salgueiro (UNTERMAN, 1992, p. 255-256).

⁵ Distinto do judeu-cristão dos primeiros tempos, que desejava pregar na sinagoga os ensinamentos de Jesus, o judaizante era amiúde um gentio cristianizado que praticava ao mesmo tempo a circuncisão e o batismo, seguia as leis dietéticas judaicas e os ritos de purificação da *ecclesia*, observava o *Shabat* e o domingo, e participava dos festivais prescritos no calendário judaico, além de apelar para os rabinos como exorcistas e curandeiros (RUETHER, 1997, p. 170-171).

RESENHA

THOMMEN, Lukas. **An environmental history of ancient Greece and Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 186 p.

ECOLOGIA E ANTIGUIDADE*

*José Antonio Dabdab Trabulsi***

L. Thommen, professor na Universidade de Zurique, lança agora uma versão inglesa, em parte reescrita, de seu livro recente em alemão. Segundo ele, no mundo antigo greco-romano, houve uma relação ambígua entre o homem e a natureza. Para os antigos, a natureza era habitada por potências divinas que deviam ser respeitadas. Mas, por outro lado, os humanos deviam dominar a natureza e dispor de seus recursos. O autor, então, se dá por missão apresentar as maneiras de os antigos intervirem na natureza e retrazar a história dessas relações. O livro é apresentado como sendo destinado a um vasto público – especialistas, estudantes e outras pessoas interessadas pela ecologia. Nós sabemos que o público de língua alemã é mais sensível que outros aos temas relacionados à natureza, e isso desde o Romantismo até os nossos dias, passando pela época dos rudes combates em torno do uso da energia nuclear. Sabemos, então, estar tocando um tema sensível do mundo atual, a ecologia, e uma nova especialidade no campo dos estudos históricos, a história ambiental. Nada de novo quanto a esse tropismo contemporâneo, e nós partilhamos a convicção de certo número de historiadores, segundo a qual toda história é história contemporânea. Henri Francotte, numa Bélgica

* Recebido em 10/01/2014 e aceito em 10/02/2014.

** Professor titular do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

que era então (1900) a segunda potência industrial do mundo, escreveu o seu clássico livro **L'industrie dans la Grèce ancienne** (Liège, Bibliothèque de la Faculté, 2 volumes, 1900-1901); e Jules Isaac, numa França mergulhada na escuridão da ocupação nazista e da colaboração do regime de Vichy, escreveu um livro sobre os golpes antidemocráticos na Atenas do V século, livro que era ao mesmo tempo uma denúncia da realidade do momento (**Les Oligarques. Essai d'histoire partielle**. Paris, Les Editions de Minuit, 1945) – dois exemplos dentre muitos. O anacronismo só é nocivo quando a história é malfeita. Vejamos então o livro.

Numa Introdução (p. 1-16), o autor coloca os principais elementos concretos das relações dos antigos com o meio ambiente. Ele examina a terminologia e as relações do vocabulário contemporâneo da ecologia com as palavras antigas, como natureza, *environment*, clima, desastre, ecologia, catástrofe, etc. Também examina as abordagens modernas da história ambiental e apresenta alguns trabalhos importantes que já foram produzidos acerca da história ambiental da Antiguidade.

O livro se compõe de duas grandes partes, sensivelmente equivalentes em número de páginas e em estrutura dos capítulos: uma parte sobre a Grécia, a outra sobre Roma. A parte sobre a Grécia (p. 17-65) começa com o capítulo 1, *The geographical space* (p. 19-28), no qual apresenta a geografia da Grécia, com um interesse especial pelo fenômeno da expansão grega e da colonização ao longo de toda a sua história. Examina alguns elementos decorrentes da exploração dos recursos naturais do interior das terras, assim como o uso da terra propriamente dito. Em seguida, explora alguns dados da história do clima, indicando um período mais frio e úmido entre 850 e 600 antes da nossa era, com um relativo esquentamento e maior *secura* a partir do século II do mesmo período. Interessa-se pela linha do litoral e pelos estuários dos rios. Estima o nível do mar como sendo até dois metros mais baixo do que hoje, com, em determinados lugares, efeitos mais importantes sobre o desenho da linha do litoral – assim como um efeito de sedimentação dos estuários, que, em alguns casos, significou uma extensão das terras de até 2 km por século, e isso por razões naturais, mas em pontos bem precisos, até com certa “contribuição humana”. E dá exemplos interessantes, como os casos de Priene e de Alexandria.

As relações entre os gregos e a natureza são estudadas no capítulo 2 (*People and nature*, p. 29-32), e essas relações lhe parecem “fundamentally conflicting”. Ao lado de imagens idílicas de uma natureza feliz, temos o medo

das forças terríveis da natureza. A agricultura e a fundação de cidades podem ser vistas como uma injúria à natureza, exigindo ritos de expiação diversos e variados. Ele passa em revista a informação literária, Hipócrates, Sófocles, Homero, Heráclito, Platão, Aristóteles, o Estoicismo. No conjunto, e apesar das variações, prevalece a fê no caráter inexaurível da natureza, a natureza como objeto legítimo de exploração e o homem como seu senhor. Temos um sobrevoou do assunto forçosamente rápido, mas bastante esclarecedor.

Segue uma apresentação sem novidades da agricultura grega (capítulo 3, *Agriculture*, p. 33-36), com apenas algumas considerações sobre a prática das devastações das terras agrícolas durante as guerras (com uma opinião moderada sobre os efeitos destruidores, a longo prazo, de tais práticas – o que é correto, penso eu). É um capítulo um pouco decepcionante no que se refere às relações com o meio ambiente.

No capítulo 4 (*Forests and timber*, p. 37-41), o autor retrança uma história da cobertura vegetal na região, com especialmente um recuo das coníferas, que já se teria efetuado desde a Idade do Bronze, ou até antes. A madeira, utilizada para a construção e como combustível, mas também, mais tarde, para o trabalho das minas e construção naval em larga escala, rapidamente se torna insuficiente em Atenas, o que se transformará numa das grandes preocupações da política da cidade. Muito depressa se torna evidente que a destruição das florestas é a mais importante das intervenções dos gregos na natureza. Usa em especial a célebre passagem de Platão (*Crítias* 110c-112e) em que vemos a questão do desflorestamento e da erosão dos solos. Ele revela uma real consciência dos problemas ambientais, mas não desemboca em acusações nem na formulação de uma aspiração a outro comportamento. A substituição de florestas por terras agrícolas sempre foi vista como um progresso de civilização. Mas a escassez de madeira também resultou em controles estatais sobre certas florestas e na consciência de que um uso moderado dos recursos era a condição de sua permanência. Entretanto, para o autor, as devastações do século XIX foram, muito mais que as da Antiguidade, as responsáveis principais pela mudança na paisagem, pois, segundo ele, a Antiguidade conheceu uma certa capacidade de reconstituição natural de florestas, embora nem sempre com as mesmas árvores. Temos aqui um capítulo muito mais centrado no tema, o meio ambiente.

Chega-se aos jardins (*Gardens*, p. 42-44). Contrariamente aos jardins reais, integrados aos palácios da antiga Mesopotâmia, as cidades gregas nos espaços residenciais possuíam muito pouco verde. Os jardins sagrados

ficavam um pouco afastados, quase sempre nos arredores da cidade. Mas eram quase sempre acessíveis a todos e protegidos. As hortas e os jardins frutíferos são bem atestados pelas fontes desde Homero, e eram ao mesmo tempo espaços agradáveis e utilitários. Mais tarde, aparece o jardim dos filósofos, os jardins de prazer e de estudo. Esses espaços verdes vão aumentar na época helenística, como em Antioquia ou em Alexandria, ou ainda em Siracusa, num mundo em crescente urbanização.

Os animais (capítulo 6, *Animals*, p. 45-48) eram parte importante da alimentação e forneciam matérias-primas indispensáveis. Eles eram também companheiros, guardiães, objetos de espetáculos e de caça. Oferecidos aos deuses eram, pelos sacrifícios, consultas, presságios, um meio de comunicação com eles. Os gregos admiraram os animais como encarnações da natureza, mas viram neles também um perigo a ser vencido. Os deuses eram majoritariamente antropomorfos, mas seres mistos não foram raros. Os animais funcionam muitas vezes como atributos dos deuses, como a águia, a coruja ou a serpente, entre outros. Para Aristóteles, os animais, seres sem razão (*logos*), não exigem um tratamento justo por parte dos homens; ele faz dos animais um objeto de exploração. Para o Estoicismo também, os homens possuem o direito de dispor deles à vontade. Mas outras atitudes também foram expressas: o vegetarianismo dos pitagóricos; Teofrasto e sua defesa ética da proteção dos animais e crítica do sacrifício sangrento. Mas, acrescenta o autor, “the majority assumption was that humans had no moral obligation towards animals, which justified interventions in animal populations, and would later influence Rome and also Christianity” (p. 48).

Segue um capítulo mais convencional acerca da alimentação grega (*Food*, p. 49-53), no qual ele passa em revista as opiniões e as interdições em relação aos diversos alimentos, examina as questões de escassez alimentar, descreve o banquete grego, calcula o valor em calorias das diversas refeições, indica as carências e doenças de origem alimentar. Certos tabus relativos aos peixes e certas leguminosas são bem explicados. Mas, no total, vemos poucas relações diretas com o seu tema da história ambiental.

Em seguida (capítulo 8, *Fire and water*, p. 54-58), o autor analisa longamente a mitologia do fogo e, sobretudo, da água. Explica as especulações científicas sobre os quatro elementos nos filósofos. É só depois disso que ele aborda a questão da falta crônica de água na região Sul da Europa, apresentando as estratégias dos gregos para o abastecimento, poços, cisternas,

aquedutos: Samos e seu aqueduto de 2 km, com um túnel de 1 km; Atenas e sua famosa fonte; Temístocles e seus trabalhos hidráulicos, bem menos conhecidos do que seus feitos militares. Aborda também a poluição da água e alguns casos célebres em Atenas, diversos na época helenística, no Nilo (com muitas mortes), ou ainda os envenenamentos propositais com objetivos militares, como durante a guerra do Peloponeso. Ele mostra também o ressecamento de lagos e, desde essa época, as consequências sobre a agricultura e até sobre o clima local (em Larissa, na Tessália, por exemplo, p. 58).

A região do Mediterrâneo é uma área sísmica (capítulo 9, *Earth quakes and volcanoes*, p. 59-61). A religião e a filosofia deram respostas a esses fenômenos. Poseidon era o deus que fazia a terra tremer, e o pensamento filosófico deu diversas explicações através de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Demócrito, Empédocles, Antifonte, Aristóteles, através de teorias diversas – “pneumática”, “vulcânica”, etc. Historiadores e geógrafos anotaram e comentaram as ocorrências (Esparta, 464; tsunami na costa da Eubeia, 426; Rodes, 227), sem que tenhamos traço, para a época grega, de medidas de prevenção de qualquer tipo que seja. Os vulcões e as erupções suscitaram explicações e registros (Etna, ilhas Lípari, Vesúvio). Alguns fizeram o elogio das terras vulcânicas para a viticultura, por exemplo. Mas o mundo grego não conheceu uma verdadeira catástrofe vulcânica depois de Thera no II milênio.

Thommen chega, então, a um tema importante para livro: as minas (capítulo 10, *Mining*, p. 62-65). As pedreiras e as minas, apesar de pontuais sobre o território, eram de grande importância: mármore (Pentélico, Paros, Naxos); cobre em Chipre; prata em Sifnos; ouro em Tebas; o Láurion e suas galerias subterrâneas, seu grande número de escravos, sua forte mortalidade por desmoronamentos de galerias ou poluição da água e do ar – as minas foram fonte de invalidez, de infertilidade, de defeitos genéticos, de doenças nervosas, de anemias. É uma atividade de fortíssimo impacto sobre o meio ambiente – destruição de florestas e erosão do solo foram, entretanto, aceitas, e as minas eram muito apreciadas. Mas no conjunto do mundo antigo, as minas foram causa dos mais sérios impactos do homem sobre a natureza, e alguns desses impactos deixaram traços que são visíveis até hoje. Tudo isso é muito interessante e da maior importância para o tema do autor – e nós ficamos a nos perguntar a razão pela qual ele não dedica mais do que essas duas ou três páginas ao assunto.

Na segunda parte do livro (*Rome*, p. 67-140), Thommen retoma a mesma sequência de capítulos: espaço geográfico, agricultura, etc. O mundo romano colocou a questão das relações com a natureza num outro patamar, bem mais considerável do que o mundo grego (em termos de superfície ocupada, cidades maiores, rede de estradas, etc.) Mas, ainda assim, o impacto sobre a natureza foi “relativamente limitado” (p. 71). Podemos considerar justa essa avaliação do autor, mas é preciso observar que ele adota para tal julgamento um parâmetro de comparação muito alto, que é o do mundo contemporâneo.

Já que Roma escapa ao âmbito da nossa crônica, observemos simplesmente algumas análises pontuais. O autor destaca (p. 74) os efeitos integradores das estradas romanas, o estímulo para as trocas e para as viagens, uma maior mobilidade em geral, inclusive com as viagens educativas ou turísticas – ainda longe, é claro, do nosso turismo de massa, mas que já foi suficiente para suscitar críticas filosóficas (p. 75). Como para os gregos (porém mais do que para eles), houve críticas e queixas sobre a destruição da natureza, mas muito raramente medidas para impedi-la (p. 77). Não existia amor pela natureza enquanto tal, e sim uma preocupação com sua utilidade e seu rendimento. A atitude era a de preservação do recurso natural, e não a de uma “proteção da natureza”. O autor propõe (p. 85-89) uma explicação detalhada do impacto da presença romana na Germânia, com um recuo importante das florestas num primeiro momento, seguido de uma reconstituição, por vezes com árvores diferentes, depois do IV século da nossa era (a partir de dados da dendrocronologia e da análise de polens). Ele dá aqui um bom exemplo da pluridisciplinaridade necessária nesse campo de estudos.

Os romanos desenvolveram ainda mais o gosto pelos jardins na cidade, jardins privados em sua maior parte, um espaço que contribuía para o abastecimento alimentar e fornecia prazer. Eram, em geral, fechados ao público, salvo ocasionalmente para clientes do proprietário. Os palácios imperiais deram ainda maior dimensão a esses jardins, que eram, por vezes, abertos, mas não deixaram de suscitar críticas ligadas à opulência da prática, assim como queixa ligada ao fechamento das margens de rios ou de lagos (p. 90-94). O autor observa também uma especificidade romana: o gosto exacerbado pela captura de animais para exibição e sacrifício público. Isso ocasionalmente tomou tal proporção que chegou a colocar em perigo de extinção certas espécies (elefantes da Líbia, leões da Tessália, hipopótamos do Nilo). Mas, mesmo quando tal situação é indicada pelos antigos, não há uma verdadeira crítica, pois é prática vital para o Estado, também se con-

siderando que presta serviços à agricultura. Não há uma preocupação com a preservação das espécies. Indício interessante da atitude dos romanos: os animais são quase sempre representados em posição subalterna, sobretudo sendo caçados (p. 97). Certas correntes de pensamento, os neopitagóricos, ou alguns autores como Plutarco ou Porfírio, ou mais tarde os cristãos, terão, por vezes, posições um pouco diferentes ou mais “favoráveis” aos animais.

O autor faz análises importantes sobre o fogo, os incêndios, a concentração imobiliária durante a República, e indica alguns esforços, sobretudo de prevenção, para limitar os efeitos do fogo (p. 103-105) Faz também uma boa análise da água em Roma: os problemas e as soluções de abastecimento; tentativas de cálculo do consumo por habitante; explica a organização, a gestão e o financiamento do sistema; avalia os problemas de poluição da água, de escoamento das águas servidas, e chega a uma avaliação moderada sobre a questão dos envenenamentos, intoxicações e zonas fétidas – em geral, a situação não foi excessivamente alarmante (p. 106-113).

No Mediterrâneo romano, os tremores de terra e os tsunamis foram numerosos, por vezes com efeitos catastróficos. Houve certas tentativas de compreensão do fenômeno ou de prevenção de riscos pela magia e pela astrologia. Mas a resposta habitual foi o socorro, a ajuda para reconstruir e a isenção de taxas por algum tempo. Não houve qualquer organização permanente para gerir os desastres (p. 115). Em relação a esse ponto, faz uma descrição detalhada da erupção do Vesúvio, suas consequências, suas explicações pelos contemporâneos, a gestão da crise essencialmente através do evergetismo imperial (p. 115-120).

Para dar uma ideia da importância das minas e o volume de extração, o autor mostra que 38 toneladas de metal eram necessárias para o equipamento de apenas uma legião romana, sem contar todo o resto, como a circulação de moedas, que foi multiplicada por dez em poucos séculos. Vemos, então, “paisagens lunares”: devastadas, numerosas em algumas regiões, como a Espanha, é claro, mas também em outras tão longínquas como a Suécia (p. 123). Ovídio e Plínio criticam as minas e defendem o uso dos produtos da superfície da terra, porém mais numa perspectiva moral do que com um objetivo de preservação. Por outro lado, os mineiros eram vistos como conquistadores da natureza.

Em outro momento (p. 127-128), Thommen pinta o retrato de uma Roma superpovoada, com muito barulho em todas as horas do dia e da noite, higiene

precária e má qualidade do ar, imundícies por toda parte, muita fumaça de cremações, madeira queimada nas termas, etc. Apesar de os antigos terem considerado o contágio proveniente do ar poluído, poucos esforços de saneamento foram empreendidos. Penso que o autor minimiza um pouco a dificuldade de tal empresa numa cidade antiga de um milhão de habitantes. Essas considerações lhe fornecem uma boa transição para falar da fuga da cidade em direção a residências rurais de luxo, e ele chega a mostrar o golfo de Nápoles como inteiramente ocupado (a partir de Estrabão, 5,4,8), numa imagem que não deixa de evocar a “selva de pedra” da Côte d’Azur no século XX, tal como denunciada pelos ecologistas. Com certos riscos, outra vez, de exagero. Essas residências rurais luxuosas uniam o conforto de um estilo de vida urbano com o prazer das paisagens e de uma natureza “melhorada” pelos jardins, fontes, esculturas, etc. Apesar disso também ter suscitado críticas pela luxúria ou por causa da ocupação privada das margens de rios e de lagos, tudo ainda era visto como uma forma de vitória sobre a natureza, e nenhum pensamento conservacionista emergiu.

Como uma espécie de balanço geral, ele diz que:

Since total populations were still limited, and the extent of overall damage remained relatively slight, or correctable, no comprehensive criticism of the handling of environment arose. Nevertheless, measures to limit damage and also to protect and preserve resources were indeed initiated by the state. That enabled crops, tree and forests to be restored, albeit often in changed form, and bodies of water and drinking water to be provided to the general public on a long-term basis. Both individuals and the community had to take at least partial responsibility for nature and its assets. Overall, a pragmatic line was pursued, which made nature and its resources available for common use, but also preserved them for the benefit of the community. Nevertheless, the extensive mining of raw materials caused permanent environmental damage, which is in some cases visible or ascertainable even today. (p. 142)

Encontramos neste livro algumas dificuldades comuns a livros de disciplinas que emergem, e especialmente a tendência em reproduzir esquemas já conhecidos de outros ramos: história da agricultura, história da indústria, história da filosofia, história das religiões, etc., inserindo-os numa nova ótica. As fontes ainda não são totalmente abordadas de acordo com um novo

“modo”, o de uma “história ambiental” ainda em construção. É preciso também levar em consideração o peso da tradição dos estudos antigos, que torna toda nova abordagem mais difícil para o autor de história da Antiguidade. Isso é normal no início, e vai, sem dúvida, mudar com o tempo. Mas, enquanto há um século as novas temáticas da História encontravam muitas vezes na história antiga o seu primeiro campo de aplicação (e, de tal forma, era a história antiga que dava o “tom” da nova abordagem), já faz muito tempo que as novas abordagens “chegam” à história antiga depois de terem sido “moldadas” em outras especialidades – daí decorre um risco, uma dificuldade suplementar para o historiador da Antiguidade. Apesar de tudo isso, é preciso saudar o esforço desta primeira síntese de história ambiental da Antiguidade clássica. É uma história que começa e que vai continuar...